

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LES ROUTINES COGNITIVES DE LA BLANCHEUR : PHÉNOMÉNOGRAPHIE DÉCOLONIALE AUTOUR
DES REPRÉSENTATIONS ÉMOTIONNELLES SUR LA RACE DANS LA SÉRIE TÉLÉVISÉE DEAR WHITE
PEOPLE

THÈSE

PRÉSENTÉE

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DU DOCTORAT EN SOCIOLOGIE

PAR

JULIEN THOMAS QUESNE

FÉVRIER 2024

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.12-2023). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je tiens tout d’abord à remercier mon directeur de thèse, Louis Jacob, pour son soutien, sa bienveillance, son écoute, et son intérêt sincère pour la démarche scientifique que j’ai choisie d’adopter. Nos nombreux échanges et discussions, ainsi que la qualité de ses remarques ont largement contribué à l’aboutissement de ce travail de recherche. Je mesure aujourd’hui l’importance de cette relation et son influence sur ma capacité à pouvoir fournir un effort de cette ampleur. Pour tout cela, je lui suis extrêmement reconnaissant. À Chiara Piazzesi, ma directrice de mémoire, qui a su me donner confiance au moment de ma reprise d’études.

À mes huit participants, sans qui évidemment cette thèse n’est pas possible. Je les remercie pour l’engagement et l’enthousiasme dont ils ont fait preuve pendant leur participation à cette recherche. À Véronique Dupéré et Éric Dion pour m’avoir accueilli dans leurs projets de recherche respectifs au moment où j’en avais le plus besoin, leur soutien a été particulièrement précieux et décisif pour la continuation de mon parcours doctoral. Merci également aux *Fonds de Recherche du Québec Société et Culture* (FRQSC) qui m’a fourni le support financier nécessaire pour me permettre de réaliser cette thèse.

Merci à mes ami-es et collègues de l’UQAM pour nos échanges et leurs contributions indirectes à ce travail de recherche. Merci à mes ami-es d’enfance, en France, qui ont constitué un support affectif important pour m’aider à tenir moralement tout au long de cette entreprise solitaire. Merci à ma mère pour son écoute, son support et ses sacrifices, pour sa capacité à tenir bon par-delà la violence de son monde et d’avoir réussi à garder la force de m’entourer de son amour. Enfin, merci à Noémie, mon présent et mon futur, mon amour révolutionnaire, sans l’appui de qui ce travail n’aurait été possible.

DÉDICACE

À Nadège,

À Noémie,

Et à l'amour profond qui nous lie,

AVANT-PROPOS

Cette thèse s'est construite autour d'un objectif, une ambition pessimiste, celle de pouvoir minimalement participer à « anéantir le Blanc qui est au centre de nous-mêmes » (Bouteljda, 2016, p. 78). Cette nécessité de l'anéantissement, de la dissolution, est pour Jean Genet, et sur laquelle Houria Bouteljda appuie ce propos, l'unique possibilité de nous sauver, nous les Blancs, en accompagnant par ce geste, la destruction d'un monde qui n'a été fait qu'à notre image (Sandarg, 1986).

Cette thèse prend acte de l'état de violence et d'abjection actuel du monde blanc, de sa contamination ontologique par le fait colonial, de l'échec anticipé de ses promesses progressistes, et des contorsions réformistes que lui permettent aujourd'hui, au sein du système capitaliste néolibéral, de continuer d'exister. Cette thèse s'appuie sur le constat pessimiste et réaliste de la violence du monde attachée à la déshumanisation de ses populations non-blanches et noires en particulier (Wilderson III, 2020), et de sa nécessaire destruction pour en sortir. Elle ne suppose, comme l'exprime la tradition afropessimiste, aucun fatalisme, mais une réelle volonté de lutter pour extraire définitivement les populations noires de la « mort sociale », d'une « vie-sous-forme-de-mort » (Ajari, 2019 ; Patterson, 1982).

Il ne s'agit pas ici de poser le geste purement égoïste ou vertueux de se sauver soi-même, ni de s'absoudre de notre lien historique avec cette violence, mais bien de se sauver de nous-mêmes, aux côtés, et au service de ceux et celles qui luttent déjà pour ne pas tout perdre.

Mais nous sauvez de quoi exactement ?

De la honte individuelle et collective d'être Blanc, d'appartenir à une histoire moderne et contemporaine qui porte l'empreinte indélébile de la violence et de la sauvagerie, de ses meurtres, de ses viols, de sa destruction du vivant, de sa continuelle instrumentation de la mort lente et rapide des Noirs, des Autochtones, des Autres, à ses stratégies de déshumanisation minutieuse, et à cette indignité dans laquelle cette honte nous plonge irrémédiablement, nous Blancs. Entendez-moi bien, il ne s'agit pas ici d'un appel à la rédemption, les chemins y menant ont depuis longtemps été souillés, ravagés et brûlés par nous-mêmes. Il n'est pas non plus question d'inscrire cette démarche de recherche dans des préoccupations philanthropiques ou égocentriques blanches, mais bien de faire état d'un problème, d'une

réalité, et à l'entendement de cette réalité, de prendre fait et cause pour toutes luttes décoloniales qui aspirent à la destruction de ce monde.

Le pessimisme sur lequel est fondée cette recherche n'invite aucunement à l'immobilisme, il demande à ouvrir des brèches, des avenues nouvelles, des fronts de lutte possible contre le projet politique destructeur de la suprématie blanche. Par cette thèse, j'ai voulu documenter les raisons de ce pessimisme, lui donner corps à travers ce qu'une démarche sociologique et empirique pouvait m'offrir. Faire le constat de notre faillite ontologique n'a jamais été la fin en soi de cette recherche, il n'est venu que confirmer à titre personnel l'expérience de ma propre condition d'existence sanctifiée et de celles de mes proches, d'ami·es, de collègues, de militant·es, de parents, de frères blanc·hes que j'ai, et que je continue de côtoyer au quotidien, et qui n'ont pour la plupart aucune idée ou aucune raison de vouloir anéantir leur blancheur.

Bien au contraire, l'afropessimisme, les théories décoloniales, et je ne saurais à ce titre que trop remercier Norman Ajari et Houria Bouteldja pour la brillance de leurs écrits qui m'ont guidé tout au long de ce travail (en espérant ne pas avoir trop trahi leur pensée), nous oblige à l'action, une action contre nous-mêmes et au service des luttes noires et décoloniales pour la libération.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	ii
DÉDICACE	iii
AVANT-PROPOS	iv
LISTE DES FIGURES	xi
LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES.....	xii
RÉSUMÉ.....	xiii
ABSTRACT.....	xiv
PROLÉGOMÈNES À LA POSITIONNALITÉ BLANCHE	1
INTRODUCTION.....	4
CHAPITRE 1 LA VIOLENCE RACIALE AU MIROIR DE SA BLANCHEUR	16
1.1 Modernité et colonialité : la délimitation entre l’humain et l’inhumain	20
1.1.1 Au commencement était le Blanc.....	21
1.1.2 1550 : la controverse de Valladolid	22
1.1.3 Transmutation du pouvoir divin Blanc dans les sciences : le cas de la race et de l’intelligence	23
1.2 L’afropessimisme ou la destruction du monde blanc	26
1.2.1 De quoi la race est-elle le nom ?.....	27
1.2.1.1 Race, noirceur et mort sociale : les conditions coloniales d’une nécropolitique canadienne	29
1.2.1.1.1 L’apatridie noire ou le nulle part chez soi.....	31
1.2.2 Blancheur ou blanchité ?	34
1.2.2.1 La blancheur	34
1.2.2.2 L’essence noire : une condition d’existence historique à rebours de la notion d’identité.....	35
1.2.2.3 La blanchité.....	36
1.2.2.3.1 Le privilège blanc	38
1.3 L’ignorance blanche : stratégie cognitive du post-racialisme	40
1.3.1 Sommes-nous désormais postraciaux ?.....	40
1.3.2 Sommes-nous la solution ?	42
1.3.3 Le contrat racial : un <i>statu quo</i> cognitif de la domination blanche	44
CHAPITRE 2 POUR UNE APPROCHE POSTCONSTRUCTIVISTE DES ÉMOTIONS SUR LA RACE	47
2.1 Nature, culture et émotions	49
2.1.1 Le paradoxe des émotions.....	50
2.1.1.1 Le poids du paradigme naturaliste dans la construction des connaissances scientifiques sur les émotions.....	52
2.1.1.2 État des connaissances en sciences cognitives sur les émotions	55

2.1.1.3	État des connaissances en sociologie sur les émotions	57
2.1.1.4	Le tournant affectif et l'interprétation politique des phénomènes émotionnels	60
2.1.1.5	Les Black Cultural Studies ou la critique politique des rapports émotionnels de domination	62
2.2	Les émotions sont construites	64
2.2.1	Le cerveau prédictif	66
2.2.2	Les émotions sont des concepts	67
2.2.3	Le réalisme affectif	69
2.2.4	Au-delà d'une approche constructiviste sur les émotions : Fanon et le rôle des affects	71
2.2.4.1	Tétanisation et ankylose affective	72
2.2.5	Un capital affectif ontologique au service d'un capital émotionnel culturel.....	74
CHAPITRE 3 LES REPRÉSENTATIONS ÉMOTIONNELLES SUR LA RACE DANS LES SÉRIES TÉLÉVISÉES OCCIDENTALES		76
3.1	Centralité des émotions dans le contexte sériel complexe contemporain.....	78
3.2	Les séries télévisées : produits des médiacultures	82
3.2.1	Mystification des masses ou le pouvoir supposé des industries culturelles.....	84
3.3	Le paradoxe des émotions fictionnelles	86
3.3.1	Les séries télévisées : diffusion en continu de la culture de la suprématie blanche	89
3.3.1.1	Impérialisme émotionnel et politiques des identités : souffrance, vulnérabilité et précarité blanche	92
3.3.1.2	Universalisme des émotions ou la stratégie politique du réalisme affectif.....	96
3.3.1.3	Résistances imaginatives et narrations émotionnelles racistes	99
CHAPITRE 4 <i>DEAR WHITE PEOPLE</i> OU LA DEVANTURE ESTHÉTIQUE DU RADICALISME NOIR NORD-AMÉRICAIN.....		100
4.1	L'objet sériel comme outil méthodologique.....	101
4.2	Dear White People : intégration narrative et esthétique d'un antiracisme moral	102
4.2.1	Dear White People : contexte de production, contexte de narration	103
4.3	Contexte culturel et politique de l'œuvre, impérialisme culturel et émotionnel	108
4.3.1	Le lieu de l'intrigue : le campus universitaire américain et la question identitaire	108
4.3.2	Le positionnement politique de Justin Simien	110
4.3.3	Le positionnement formel et artistique de Justin Simien	113
4.4	La série télévisée ou la forme esthétique visuelle attitrée du néolibéralisme : retour sur Dear White People	114
4.4.1	La trinité formelle de l'esthétique néolibérale	115
4.4.1.1	Le leurre de la temporalité quantitative.....	115
4.4.1.2	La technique au service de l'hystérie narrative	116
4.4.1.3	L'esthétique néolibérale des émotions	118
CHAPITRE 5 LES RÉGIMES ÉMOTIONNELS DE LA RACE DANS <i>DEAR WHITE PEOPLE</i>		121
5.1	Visionnage inductif, sélection du corpus et préanalyse.....	123
5.2	L'analyse qualitative de contenu	125

5.2.1	Une approche herméneutique des régimes émotionnelles de la race.....	126
5.3	Analyse détaillée des séquences vidéo.....	128
5.3.1	Race et racisme au sein du régime de l'inconfort : de la gêne à la contrariété.....	130
5.3.1.1	Présentation générale des séquences vidéo 1 et 2.....	131
5.3.1.1.1	Séquence 1 : de la gêne à l'embarras (Gabe et Sam, S01E01, 10:18).....	131
5.3.1.1.2	Séquence 2 : de l'offense à l'outrage (Addison et Reggie, S01E05, 18:11)	132
5.3.1.2	Les matérialités narratives du régime de l'inconfort : analyses des textes et codes sémiotiques des séquences 1 et 2	132
5.3.1.3	Blancheur et régime de l'inconfort ou l'inenviable réalité des mondes noirs.....	134
5.3.2	Race et racisme au sein du régime de la colère : du mécontentement à l'animosité.....	135
5.3.2.1	Présentation générale des séquences 3 et 4.....	136
5.3.2.1.1	Séquence 3 : du mépris au mécontentement (Reggie et Gabe, S01E01, 24:51)	136
5.3.2.1.2	Séquence 4 : de l'animosité à la frustration (Gabe et Sam, S01E01, 26:29).....	137
5.3.2.2	Les matérialités narratives du régime de la colère : analyse des textes et codes sémiotiques des séquences 3 et 4.....	137
5.3.2.3	Le régime de la colère ou le brouillage émotionnel du racisme.....	139
5.3.3	Race et racisme au sein du régime de la culpabilité : du remord à la honte.....	140
5.3.3.1	Présentation générale des séquences 5 et 6.....	141
5.3.3.1.1	Séquence 5 : du remord au regret (Sam et Gabe, S01E1), 04:23)	141
5.3.3.1.2	Séquence 6 : Du malaise à la honte (Gabe et Sam, S03E09, 05:04)	142
5.3.3.2	Les matérialités narratives du régime de la culpabilité : analyse des textes et codes sémiotiques des séquences 5 et 6	142
5.3.3.3	La culpabilité de Sam ou la faillite d'un essentialisme stratégique et la légitimation sociale de la précarité blanche et masculine.....	144
5.3.4	Stratégies politiques néolibérales de l'hégémonie blanche et fongibilité de la noirceur dans DWP	146
5.3.5	Les fictions de l'identité dans DWP	147
5.3.5.1	Race et genre.....	148
5.3.5.2	Race et sexualité.....	150
5.3.5.3	Race et classe.....	151
CHAPITRE 6 RACE, COGNITION, ÉMOTIONS : UNE APPROCHE POSTCONSTRUCTIVISTE DE LA BLANCHEUR		155
6.1	La blancheur : une position épistémologique.....	156
6.1.1	De la race aux émotions, l'invalidation des conditions épistémiques de l'objectivité scientifique 158	
6.1.1.1	Les émotions, de l'intersubjectivité à la subjectivation.....	159
6.2	Constitution de l'échantillon et parcours de recrutement	160
6.3	Objectifs, questions de recherche et hypothèse	163
6.3.1	Objectifs de la recherche	163
6.3.2	Questions de recherche.....	165
6.3.3	Hypothèse.....	166
6.4	Méthodes et approches sociocognitivistes des concepts d'émotion sur la race.....	166
6.4.1	Les méthodes d'entrevue cognitive en sociologie.....	167
6.4.1.1	La sociologie cognitive.....	168

6.4.2	L'identification des processus cognitifs et la construction de mon questionnaire.....	168
6.4.3	Choix et usage du matériel pour la conduite des entrevues	170
6.5	Les participants au cœur du processus analytique : la méthode phénoménographique.....	171
6.5.1.1	Catégorisation et traitement de la collecte de données	173
6.5.1.2	Visualisation du traitement des données	176
CHAPITRE 7 LES ROUTINES COGNITIVES DE LA BLANCHEUR AU PRISME DE L'INCONFORT		178
7.1	La maladresse au secours de la gêne blanche	180
7.1.1	Participant 1.....	180
7.1.2	Participant 2.....	182
7.1.3	Participant 3.....	184
7.1.4	Participant 4.....	186
7.1.5	Participant 5.....	187
7.1.6	Participant 6.....	189
7.1.7	Participant 7.....	190
7.1.8	Participant 8.....	192
7.2	« Il n'y pas de personnes racistes, mais des comportements racistes » : les chemins cognitifs sur l'offense	193
7.2.1	Participant 1.....	194
7.2.2	Participant 2.....	196
7.2.3	Participant 3.....	197
7.2.4	Participant 4.....	198
7.2.5	Participant 5.....	199
7.2.6	Participant 6.....	200
7.2.7	Participant 8.....	201
7.3	Les routines cognitives de l'inconfort : la maladresse au secours de la cécité expérientielle blanche 202	
7.3.1	Compréhension et réponse : miroir d'une subordination raciale de la cognition blanche	203
7.3.2	La maladresse, sauve-conduit moral et émotionnel du racisme	203
7.4	Mémoire et raisonnement : zone d'indétermination du présent politique de la noirceur	205
7.4.1	Mirages dialectiques de la délibération.....	206
7.5	Conclusion.....	208
CHAPITRE 8 LES ROUTINES COGNITIVES DE LA BLANCHEUR AU PRISME DE LA COLÈRE.....		211
8.1	Une colère noire au service de l'innocence blanche	212
8.1.1	Participant 1.....	212
8.1.2	Participant 2.....	213
8.1.3	Participant 3.....	214
8.1.4	Participant 4.....	216
8.1.5	Participant 5.....	217
8.1.6	Participant 6.....	218
8.1.7	Participant 7.....	219
8.1.8	Participant 8.....	220

8.2	Au cœur du volontarisme universaliste blanc : stratégie politique de la vulnérabilité	221
8.2.1	Participant 1.....	221
8.2.2	Participant 2.....	222
8.2.3	Participant 3.....	223
8.2.4	Participant 4.....	224
8.2.5	Participant 5.....	225
8.2.6	Participant 6.....	226
8.2.7	Participant 7.....	227
8.2.8	Participant 8.....	228
8.3	Les routines cognitives de la colère : négociations affectives et émotionnelles de la culpabilité blanche.....	228
8.3.1	De l'universel au particulier : l'inconfort blanc et la figure militante noire.....	230
8.3.2	Honte et culpabilité blanches : niches affectives de l'antiracisme moral.....	231
8.3.3	Puissance de consentement de l'ignorance blanche.....	232
CONCLUSION.....		235
ANNEXE A QUESTIONNAIRE D'ENTREVUE ET DIALOGUES DES CINQ SÉQUENCES		241
ANNEXE B EXTRAIT TRANSCRIPTION <i>VERBATIM</i> DE LA PREMIÈRE ENTREVUE		247
RÉFÉRENCES.....		253
BIBLIOGRAPHIE		254

LISTE DES FIGURES

Figure 4-1. Plan serré sur les objets qui documentent visuellement les cris de jouissance déjà bien identifiés de Sam (Dear White People, S01E01)	117
Figure 4-2. Sam (Logan Browning) abordant la question raciale en direct à la radio de l'université (Dear White People S01E01)	119
Figure 5-1. Gabe (John Patrick Amedori) propose à Sam (Logan Browning) de l'accompagner à la réunion du caucus noir (S01E01, 10:18)	131
Figure 5-2. Addison (Nolan Gerard Funk) répétant le N-Word contenu dans une chanson du rappeur Future devant Reggie (Marque Richardson) (S01E05, 18:11)	132
Figure 5-3. Reggie (Marque Richardson) répondant aux provocations de Gabe (John Patrick Amedori) lors d'un événement social entre étudiant-es majoritairement noir-es (S01E01, 24:51)	136
Figure 5-4. Gabe (John Patrick Amedori) part énervé après un conflit verbal en public avec Reggie (Marque Richardson), s'en suit une explication houleuse entre Sam et lui (S01E01, 26:29).....	137
Figure 5-5. Sam s'excuse auprès de Gabe pour ne pas l'avoir soutenu devant le reste du groupe le jugeant pour son appel à la police lors de la fête chez Addison dans l'épisode 5, (S01E10), 26:29)	141
Figure 5-6. Gabe accompagné de Sam vient de recevoir officiellement une bourse d'étude pour laquelle il a postulé en tant qu'étudiant autochtone. (S01E10), 26:29)	142
Figure 6-1. Document 1 (sur les 3 proposés) regroupant différents concepts d'émotion.....	171
Figure 6-2. Exemple d'un schéma visuel simplifié d'une catégorisation cognitive de la séquence 1 par le participant 2	176
Figure 8-1. Séquence 1 / 10 :11 – 11 : 49.....	241
Figure 8-2. Séquence 2 / 24:31 – 26:50	243
Figure 8-3. Séquence 3 / 26:29 – 26:57.....	244
Figure 8-4. Séquence 4 / 18:11 – 19:22	245

LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES

DWP – Dear White People

CRT – Critical Race Theory (Théorie critique de la race)

RÉSUMÉ

Cette recherche propose d'analyser les dimensions cognitives et émotionnelles du racisme de la blancheur (Fanon, 2011). Plus précisément, elle cherche à documenter l'existence et l'usage de routines cognitives propre à la condition blanche dans sa relation au racisme en contexte occidental. L'un des objectifs principaux de cette thèse est de poser les bases d'une approche postconstructiviste transdisciplinaire capable de saisir les expressions cognitives de la blancheur dans leurs rapports émotionnels et affectifs à la déshumanisation de la noirceur (Ajari, 2022). Cette recherche s'est construite sur la base du parcours analytique et méthodologique suivant : 1) une analyse de contenu des représentations émotionnelles de la race dans la série télévisée américaine *Dear White People* (Netflix, 2017-2021) ; 2) une analyse phénoménographique décoloniale des résultats de l'analyse de contenu au moyen d'entrevues cognitives semi-dirigées avec huit hommes blancs, hétérosexuels, francophones, se définissant comme politiquement progressistes, et issus de contextes nationaux différents (Québec et France). À travers les croyances culturelles, politiques, historiques et sociales sur la race qui fondent les expériences et les récits émotionnelles et cognitifs de mes participants, il s'agissait de comprendre comment ces derniers négociaient cognitivement leurs rapports à la race. À partir de ces huit entrevues, j'ai essayé de comprendre comment la violence médiatique exprimée contre les populations noires était intégrée, résistée ou refusée sur le plan cognitif par mon groupe de référence. Autrement dit, et pour résumer l'objectif principal de cette thèse, il s'agissait de « comprendre ce qui, chez les blancs et dans leur situation, les pousse à voir les noirs de manière déformée » (Mills, 2022, p. 101).

Mots clés : racisme ; ignorance blanche ; blancheur ; postconstructivisme ; suprématie blanche ; concepts d'émotion ; réalismes affectifs ; routines cognitives.

ABSTRACT

The aim of this research is to analyze the cognitive and affective dimensions of racism in whiteness (Fanon, 2011). Specifically, it aims to document the existence and use of cognitive routines that are specific to the white condition in relation to their racism against black people in a Western context. This thesis aims to lay the foundations for a transdisciplinary post-constructivist approach that can capture cognitive expressions of whiteness in their emotional and affective relations to the dehumanization of blackness (Ajari, 2022). The research follows the analytical and methodological path outlined below: This study comprises two parts: 1) a content analysis of emotional representations of race in the American TV series *Dear White People* (Netflix, 2017-2021); and 2) a decolonial phenomenographic analysis of the results of the content analysis through cognitive semi-structured interviews with eight white, heterosexual, French-speaking men who define themselves as politically progressive and come from different national contexts (Quebec and France). My research aimed to understand how my participants cognitively negotiated their relations to race through the cultural, political, historical and social beliefs about race that underpinned their emotional and cognitive experiences and narratives. In these eight interviews, I attempted to understand how media violence expressed against black populations was cognitively integrated, resisted or rejected by my reference group. In other words, and to sum up the main purpose of this thesis, it was "to understand what it is about white people and their situation that causes them to see black people in a distorted way" (Mills, 2022, p. 101).

Keywords: racism; white ignorance; whiteness; postconstructivism; white supremacy; concepts of emotion; affective realisms; cognitive routines.

PROLÉGOMÈNES À LA POSITIONNALITÉ BLANCHE

Je partage ici des réflexions qui ont émergé *a posteriori* de l'écriture finale de ce travail de thèse, issues du constat saisissant de mon incapacité à voir et comprendre certaines des logiques sous-jacentes à la violence raciale perpétrée et maintenue par la suprématie blanche. Il s'agit, dans cette introduction à l'introduction, de rendre compte d'un positionnement analytique qui aurait pour but de saisir cognitivement cette violence, non pas essentiellement sur le plan du pouvoir, comme le voudrait plus traditionnellement une approche sociologique et constructiviste du racisme (Harrison, 1995 ; Moore, 2012), mais prioritairement sur le plan de l'existence, c'est-à-dire à partir d'une position ontologique blanche – et plus précisément du point de vue de ce que la blancheur entretient historiquement et profondément de libidinale avec la mort noire (Hook, 2012).

Cette partie prolonge les réflexions amorcées dans l'avant-propos – réflexions sur ma position de chercheur blanc et sur son influence dans la conduite de cette recherche (abordée plus concrètement dans le chapitre 6). La présente partie agit également comme une mise en garde adressée aux lecteur·e·s sur les limitations ontologiques que supposent ma propre blancheur et sur son impact au cœur des résultats de cette recherche. C'est à travers la réalisation de mon impuissance à sortir une partie de mes analyses critiques sur la blancheur de leur socle réflexif blanc qu'est apparu la nécessité de documenter minimalement, à travers ces quelques lignes, cet état de fait ontologique. Cette ontologie de la supériorité blanche (Ajari, 2019) a pesé de tout son poids sur la conduite de cette recherche, produisant lors de mon enquête de terrain et des entrevues avec mes participants un confort racial (Phillippo et Nolan, 2022, p. 10) qui s'est matérialisé, à de nombreux moments, par la libération d'une parole raciste. La libération de cette parole a exposé ma position de chercheur, en interrogeant directement ma capacité cognitive à l'évaluation critique et à la simple reconnaissance de ma passivité ou de mon activité dans ce processus. Cette espace clos du récit dominant que fut mon terrain de recherche a également permis l'instauration d'une complicité spontanée ou délibérative avec mes participants à propos de la question raciale (voir chapitres 7 et 8). À ce titre, il est tout autant question de mettre l'accent sur le caractère partial de ma démarche scientifique (Flores Espínola, 2012) que sur l'origine ontologique de cette partialité. Il s'agit donc d'étudier cognitivement le caractère limitant de mon positionnement (Mills, 1997), sur le plan de l'imagination analytique et affective, sans la délier du ressort historique et coloniale violent dont elle reste à la fois la source et le produit (Dussel, 1992).

En travaillant sur le racisme blanc avec des participants exclusivement blancs (Gordon, 2005), et partageant moi-même cette condition d'existence avec eux, je me suis trouvé à étudier sociologiquement la question raciale à l'intérieur d'un espace affinitaire saturé par les normes blanches. Un espace où pouvait s'exprimer sans appréhension et ce malgré la nature du sujet (le racisme anti-noir), une certaine connivence (Foste, 2020). Une connivence dans l'autoévaluation d'un rapport distancié voire détaché à la violence raciale (Phillippo et Nolan, 2022), et qui a imprégné en profondeur la conduite analytique de mon terrain de recherche. Ces lignes qui reviennent sur l'évolution critique de ma positionnalité de chercheur blanc, souhaitent insister sur la nécessité de la penser et de la problématiser avant tout à partir de son envers ontologique. Ainsi, c'est à travers l'héritage moderne blanc et européen, historique, cognitif, affectif et politique de la violence coloniale que j'ai toujours considérée enfermé mon regard de chercheur. Cette thèse est une tentative d'en sortir partiellement, reconnaissant que la lutte contre les mécanismes institutionnels (et interpersonnels) de la violence coloniale envers les populations noires se mène bien au-delà d'une simple prise de conscience théorique (critique) et des remaniements discursifs politiquement correctes qui viendraient la sanctionner positivement. Cette thèse est aussi et surtout l'illustration d'un effort contrarié pour ne pas « persévérer dans son être » blanc (Spinoza, [1677] 2009, p. 189). Comprenant bien que les forces à l'œuvre pour l'y maintenir se trouve néanmoins toujours du côté de la violence coloniale et raciste.

Cette thèse aborde les problèmes et les limites épistémologiques, cognitives et affectives de ma propre positionnalité blanche de chercheur pour l'étude de la question raciale en contexte strictement blanc¹. Les *Whiteness Studies*, et ce malgré la profondeur et la richesse de certaines de leurs analyses critiques produites sur la violence raciale anti-noir, ont souvent manqué de nommer ce qui constitue le socle ontologique de cette violence, de son influence prépondérante dans les opérations de sa légitimation idéologique et politique, à travers notamment l'idée fondamentale portée par la culture de la suprématie blanche de la non-appartenance à l'humanité des populations noires. Il n'y a d'ailleurs rien d'hasardeux dans le fait même d'avoir choisi d'analyser la blancheur à partir d'un cadre afro-décolonial (Ajari, 2020 ; Fanon, 2011). Ma version postconstructiviste de la blancheur, si elle est condamnée, en première instance, à échouer ontologiquement, car sédimentée historiquement dans la violence raciale qu'elle met en œuvre contre les vies Noirs, essaie, à tout le moins, d'inscrire la question de la position ontologique blanche à

¹ Plusieurs chercheur-es en sciences sociales parlent de *white-on-white research* (Gordon, 2005 ; McIntyre, 1997) pour décrire des recherches scientifiques et les terrains qui s'y rapportent faites par des Blancs sur des Blancs, autrement dit dans un contexte strictement blanc (Embrick and Moore, 2020).

l'intérieur d'une démarche réflexive et introspective de la notion de positionnalité dans la recherche en sociologie du racisme (Girard *et al.*, 2015).

« Ils [les Blancs] restent en fait pris au piège dans une histoire qu'ils ne comprennent pas. Et jusqu'à ce qu'ils l'aient comprise, ils ne pourront se dégager » (Baldwin, 1996 [1963], p.77).

INTRODUCTION

Cette recherche propose d'analyser les dimensions cognitives et émotionnelles du racisme de la blancheur (Fanon, 2011). Plus précisément, elle cherche à documenter l'existence et l'usage de routines cognitives propre à la condition blanche dans sa relation au racisme en contexte occidental. L'un des objectifs principaux de cette thèse est de poser les bases d'une approche postconstructiviste transdisciplinaire capable de saisir les expressions cognitives de la blancheur dans leurs rapports émotionnels et affectifs à la déshumanisation de la noirceur (Ajari, 2022). Cette recherche s'est construite sur la base du parcours analytique et méthodologique suivant : 1) une analyse de contenu des représentations émotionnelles de la race dans la série télévisée américaine *Dear White People* (Netflix, 2017-2021) ; 2) une analyse phénoménographique décoloniale des résultats de l'analyse de contenu au moyen d'entrevues cognitives semi-dirigées avec huit hommes blancs, hétérosexuels, francophones, se définissant tous comme politiquement progressistes, et issus de deux contextes nationaux différents (Québec et France). À travers les croyances culturelles, politiques, historiques et sociales sur la race qui fondent les expériences et les récits émotionnels et cognitifs de mes participants, il s'agissait de comprendre comment ces derniers négociaient cognitivement leurs rapports à la race. À partir de ces huit entrevues, j'ai essayé de comprendre comment la violence médiatique exprimée contre les populations noires était intégrée, résistée ou refusée sur le plan cognitif par mon groupe de référence. Autrement dit, et pour résumer l'objectif principal de cette thèse, il s'agissait de « comprendre ce qui, chez les blancs et dans leur situation, les pousse à voir les noirs de manière déformée » (Mills, 2022, p. 101).

Cette recherche s'inscrit dans le contexte historique et ontologique de la suprématie blanche, un contexte soutenu par un système politique, culturel et social qui n'a, comme le rappelle Charles W. Mills, pas besoin de dire son nom, un système qui « a créé le monde moderne tel qu'il est aujourd'hui [Ma traduction] » (1997, p. 1). Ce monde actuel pour les théoricien·nes décoloniaux et critique de la race (Bell, 1992 ; Delgado et Stefancic, 2023 ; Dussel, 1992) ainsi que pour les afropessimistes (Patterson, 1982 ; Sexton, 2011) débute symboliquement en 1492 lors de la conquête coloniale européenne dit « des Amériques » et entraîne le massacre des populations autochtones peuplant ces territoires (Greer, 2019). Si le chapitre 1 revient largement sur cette histoire coloniale de la modernité occidentale et sur son importance dans le développement du capitalisme racial (Robinson, 2000), il s'agit à ce stade de rendre compte d'une position épistémologique claire, c'est-à-dire sur ce qu'est et sera ma compréhension de la question raciale tout au long de ce travail de recherche. À travers cette thèse, je souhaite saisir le problème du racisme à partir la

binarité Blanc/Noir, inscrivant mon interprétation de ce binarisme dans un rapport ontologique où « l'abjection noire est ce qui donne sa cohérence à la pureté de l'existence blanche » (Ajari, 2022, p. 150). À travers ce parti pris épistémologique d'orientation afropessimiste, il s'agit de s'écarter, en partie sociologiquement, des explications de la violence raciale, et de l'anti-noirceur en particulier, basées sur le mode de la contingence. Mon terrain de recherche s'est construit à travers cette hypothèse, celle d'une nécessité de la violence anti-noir et du racisme comme ligne de démarcation ontologique entre l'humain et l'inhumain, entre le Blanc et le Noir. Ainsi, la blancheur telle que je l'envisage et l'ai envisagé chez mes huit participants, est une condition d'existence historiquement sédimentée par la violence raciale et coloniale. Elle est un produit de la modernité occidentale, que protège de toute réfutation « l'illusion blanche de supériorité raciale » (Mills, 2022, p. 101). Dès lors, cette condition d'existence blanche a construit un regard, une cognition spécifique et située à partir du principe de la dégradation ontologique des Noir-es, que l'esclavage a historiquement entérinée (Hartman, 1997). J'aimerais préciser ici que si ma recherche postule l'existence d'une cognition blanche, produit de l'histoire moderne, elle ne nie pas pour autant l'existence et le pluralisme de ses expressions face à sa compréhension critique du racisme (Goldberg, 2015).

De la même manière, que les populations noires ont développé, du fait de leur position sociale (et ontologique) cette « double vue » ou cette « clairvoyance » dont parlait W.E.B Dubois (2007 [1920]), le Blanc est, comme le mentionnait Franz Fanon, « enfermé dans sa blancheur » (2011 [1952], p. 65). Ainsi, cette recherche n'a jamais eu pour objet de déterminer si mon échantillon de participants blancs et moi-même étions racistes ou non, cette question n'intéresse pas nécessairement un point de vue critique, sans doute peut-être plus un point de vue moral que ma recherche tente de contourner. Il s'agissait plutôt de fouiller, en autant que mes méthodes le permettaient, dans la recherche de sédimentations cognitives héritées de l'histoire moderne et susceptibles d'être captées à travers les manifestations, conscientes ou non, dans l'ignorance de sa propre condition d'existence blanche. Pour faire écho à ce qui a été dit précédemment, mon travail s'appuie sur une ligne de conduite épistémologique qui invite à comprendre la blancheur comme une condition d'existence, non une identité. Toutefois, cette non compréhension identitaire de la race n'invalide pas la compréhension identitaire et sociologique que j'ai du genre, de la sexualité, de la nationalité et de la culture de mes participants et qui rend de ce point de vue cet échantillon faussement monolithique sur le plan expérientiel. Ces particularismes identitaires n'ont toutefois pas eu d'influence significative au sein des résultats de mes analyses finales. Si les chemins cognitifs empruntés par mes huit participants n'ont évidemment pas été identiques entre eux sur le plan du récit, ils font

néanmoins état d'une tendance cognitive lourde à réfléchir le racisme et la noirceur en empruntant les mêmes chemins. Ainsi, la cécité expérientielle (Barrett, 2017) blanche par rapport à la souffrance noire (en partie reconnue par mon échantillon) s'est toutefois redoublée d'une cécité politique à problématiser les conditions historiques et matérielles de cette souffrance. Les chemins cognitifs, identifiés dans les chapitres 7 et 8, et empruntés par mes participants pour qualifier des situations de conflictualité raciale dans DWP ont montré la présence de croyances erronées (par exemple, la validation théorique d'un racisme anti-blanc) qui ont fréquemment conduit à l'interprétation non raciste de situations racistes.

Cette recherche prend également, et pour une grande part, appui sur la théorie de l'émotion construite (Barrett, 2017) pour accéder aux expressions cognitives de la blancheur. Ce cadre théorique est un cadre neuroconstructiviste postulant le caractère strictement construit des émotions sous la forme de concepts sociaux, historiques, culturels et politiques. Contrairement à la vision classique des émotions (Damasio, 1995), ces dernières ne sont pas considérées comme des empreintes neurobiologiques et ne s'inscrivent et se matérialisent donc pas à travers des réactions physiologiques (Yoo *et al.*, 2006), mais plutôt dans des prédictions conceptuelles qui entrent dans la mécanique prédictive du cerveau humain (Barsalou, 2009). Si ma compréhension de la blancheur est attenante de l'ontologie politique noire ajarienne, celle concernant les émotions s'inscrit dans une perspective constructiviste, voire neuroconstructiviste qui porte l'empreinte des savoirs sur les émotions issues des sciences sociales. J'insiste sur cette différence épistémologique dans la mesure où c'est à travers elle que se forme ce que je nomme une approche postconstructiviste des concepts d'émotion sur la race. La constitution de cette approche est en elle-même l'un des défis de cette thèse et relève avant tout d'une volonté théorique de mettre en dialogue des perspectives qui ont sur le papier peu de chose en commun.

Fort des différents cadres théoriques qui composent mon approche postconstructiviste, des théories afro-décoloniales, aux études médiatiques et sérielles, en passant par les neurosciences cognitives et la sociologie des émotions, j'ai cherché différentes réponses à une même question principale : Comment se construisent, se racontent et s'organisent cognitivement et politiquement les concepts d'émotion de la blancheur dans son rapport à la noirceur ?

Si la parole émotionnelle de mes participants s'est avérée rare et difficile à récolter au cours des entrevues cognitives, elle n'a pas empêché l'obtention de résultats probants ou à tout le moins éloquentes sur le partage d'une vision obstruée sur la question raciale. Si les récits empruntés par mes participants restent

singulièrement attachés à des parcours sociaux différents, là où leurs processus identitaires de genre, de nationalité, d'orientation sexuelle ont fait état de singularité dans la forme des discours sur la race, l'analyse du fond de ces discours a, elle, globalement fourni des résultats équivalents et manifesté des fonctionnements cognitifs similaires. Sans nécessairement parler de cognition blanche, l'analyse des données issues des trente-et-un chemins cognitifs de mes participants a montré une tendance cognitive à l'ignorance du racisme et à ces conditions historiques et politiques de production. À ce titre, certaines routines cognitives se sont dégagées clairement des interprétations de mes participants sur les situations fictionnelles (via DWP) et réelles (récits de vie) autour du racisme blanc.

Je présenterai ici sommairement les huit chapitres qui composent cette thèse. Ces chapitres sont regroupés en trois parties, la première intègre les trois premiers chapitres qui constituent mon cadre théorique. La deuxième partie rassemble les chapitres 4 et 5 et constitue l'analyse de la série télévisée américaine *Dear White People* qui servira pour la conduite des entrevues. La troisième et dernière partie est composée du chapitre 6 correspondant à la présentation de la méthodologie de recherche pour les analyses finales se trouvant dans les chapitres 7 et 8. La conclusion, tout comme le fait l'introduction avec le chapitre 1, prolongera l'analyse des résultats à travers leur synthèse. Cette présentation sommaire des huit chapitres sera directement suivie d'une contextualisation et problématisation de la question raciale au Québec et Canada, lieux où mon terrain de recherche prend place. Les États-Unis, pour sa proximité géographique et ses liens historiques et politiques avec le Canada, mais surtout du fait que la série télévisée *Dear White People* provienne de ce contexte national, fera l'objet d'un retour attentif sur la question raciale. Le contexte français, dont la moitié de mon échantillon fait partie bien qu'installé désormais au Québec, sera prise en compte dans ce qui fait office d'introduction au chapitre 1 sur la race et plus précisément le rapport Blanc/Noir.

Le chapitre 1 aborde la question raciale du point de vue des débats épistémologiques qui la traversent en sciences sociales et en philosophie. Je présente dans ce chapitre les différentes approches théoriques et métathéorique (dans le cas de l'afropessimisme), qui guident la conduite épistémologique et politique de cette recherche. À ce titre, le point de départ épistémologique de ma critique de la race et de la blancheur ne pourrait être autre que décolonial, considérant que la blancheur est un produit de la période moderne : « l'ignorance blanche n'aurait pas pu exister au sens strict et technique du terme dans le monde antique par exemple, car les blanc·hes n'existaient pas encore » (Mills, 2022, p. 102). Ce chapitre est fondamental dans la mesure où il fixe, à travers le saisissement ontologique du binarisme Blanc/Noir, une

compréhension non contingente de la violence anti-noir et des velléités politiques suprémacistes de la blancheur dans le contexte occidental des sociétés néolibérales contemporaines.

Le chapitre 2 plonge au cœur d'une explication postconstructiviste des émotions. Il s'appuie principalement sur la théorie de l'émotion construite développée par la neuroscientifique Lisa Feldman Barrett (2017) et dont les caractéristiques épistémologiques permettent d'effectuer de nombreux liens avec la sociologie des émotions (Hochschild, 1983). Ce chapitre est sans doute la manifestation la plus aboutie de l'effort postconstructiviste que j'essaie de mettre en place pour l'analyse de mon problème. Les émotions sont comprises ici, à la fois en neurosciences et en sciences sociales, comme des outils, des concepts politiques, culturels, sociaux et historiques. La théorie de l'émotion construite présente l'avantage épistémologique de pouvoir dialoguer avec les études affectives (Massumi, 2002) et donc de faire le lien avec les forces corporelles à l'œuvre au cœur des dynamiques phénoménologiques et sociologiques des émotions, ainsi que le lien avec les études décoloniales à partir d'une interprétation ontologique et psychanalytique fanonienne de la violence affective blanche.

Le chapitre 3 intervient en amont de la partie 2, et fait figure d'introduction théorique à l'analyse de contenu de la série télévisée *Dear White People*. Ce chapitre aborde le rapport dialectique entre émotions et fiction avec le concours théorique des études médiatiques, de la narratologie, des études cinématographiques, des Cultural Studies (et plus spécifiquement des Black Cultural Studies), ainsi que des études cognitives et une partie des Whiteness Studies. La rencontre de ces différentes perspectives participe au même travail commencé dans le chapitre 2, c'est-à-dire de consolider une approche postconstructiviste des émotions qui passerait ici par le détour explicatif de la fiction. En outre, le terrain de la fiction permettra de mettre en évidence les limites d'une compréhension biologique des émotions et balisera dans le même temps le chemin conceptuel qui sera emprunté pour effectuer l'analyse des régimes émotionnels issue de la série dans le chapitre 5.

Le chapitre 4 inaugure la partie 2 de cette thèse de l'analyse critique du contenu de la série télévisée DWP. Ce chapitre axe son analyse sur le contenu formel de DWP et des séries télévisées en général, attestant que ces dernières, intégrées au système de production des plateformes de diffusion en ligne (dans le cas de DWP, il s'agit de Netflix), sont soumises à des contraintes esthétiques et formelles majeures qui relèvent grandement d'impératifs économicopolitiques néolibéraux.

Le chapitre 5 effectue la liaison entre le chapitre précédent, mais également avec la partie 1, il concrétise par le biais d'une analyse des représentations émotionnelles de la race, les dialogues interépistémiques entre les différentes disciplines et perspectives abordées lors de cette partie 1. Ce chapitre est fondamental dans la mesure où il prépare le terrain de recherche et l'organisation des méthodes d'entrevue par l'identification de séquences vidéo exemplaires tirées de la série qui serviront de matériau de base pour les discussions sur le racisme avec mes participants. Ces séquences au nombre de six, seront classées par régimes émotionnels, régimes qui feront ensuite l'objet d'une critique phénoménographique par mes participants.

Le chapitre 6 est la préparation et la présentation méthodologique de ma démarche de recherche et plus précisément du choix des méthodes employées pour la conduite des entrevues avec mes participants. Du choix également de mon échantillon, au recrutement, à ma position de chercheur blanc, jusqu'à la préparation des matériaux et canevas d'entrevues, ce chapitre encadre de manière didactique les contours épistémologiques et théoriques de mes futures analyses de données finales. Mon approche se structure autour d'une analyse phénoménographique (Marton, 1981) des expériences et points de vue de mon échantillon de participants à partir des 5 séquences vidéo sélectionnées dans le chapitre 5. Cette analyse s'appuiera sur les données obtenues lors d'entrevues cognitives (Miller *et al.*, 2014).

Les chapitres 7 et 8 constituent à la fois les analyses détaillées des données de mon terrain, leur interprétation et leur synthèse. Quatre séquences (hormis pour le participant 7) ont fait l'objet de discussion et ont abouti à la traduction de moments cognitifs, constituants dans leur succession et assemblage des chemins qui ont ou non conduit à l'émergence de routines cognitives sur la compréhension du racisme par mes participants. Chaque séquence vidéo discutée (quatre) a fait l'objet d'une description dense. Regroupées par paire, les séquences incarnaient des régimes d'émotion spécifiques (préalablement identifiés dans le chapitre 5) qui ont été analysés au sein de ce cadre analytique précis et mis à l'épreuve des interprétations faites par mes participants et retranscrites via les descriptions denses.

La conclusion prolonge, elle, les synthèses effectuées lors des deux chapitres précédents. Elle revient également sur les limites de cette recherche et sur les possibilités méthodologiques et épistémologiques qu'elles ouvrent pour l'étude scientifique du racisme dans les sciences sociales.

Le problème de la race : contextes politiques, sociaux et historiques au Québec et au Canada

Cette partie clôt l'introduction et fait figure de préambule du chapitre 1 en revenant sur les traitements politiques, sociaux et historiques de la question raciale au Québec et au Canada. Il s'agit ici de m'appuyer sur un certain nombre de données empiriques qui documentent l'existence d'un « État racial intégral » (Bouteldja, 2023) au Québec et au Canada et de son maintien politique et idéologique sous la forme d'un « contrat racial » (Mills, 1997) historiquement façonné depuis la période coloniale. Loin des circonvolutions post-raciales qui constituent le socle discursif des représentant-es politiques et institutionnels dans leur déni répété de l'existence du racisme au Québec et au Canada², cette partie entend problématiser, avec l'appui de données empiriques, le caractère historique et ontologique du racisme. À ce titre, l'énumération des preuves scientifiques sur le racisme dont je vais faire usage est un point d'appui nécessaire et fondamental pour entamer un travail critique sur cette question. Toutefois, le caractère alarmant et systématique dont rend compte l'accumulation de preuves reste tributaire d'une véritable réflexion philosophique décoloniale au sein de laquelle les dimensions historique et ontologique de la race donnent du sens au caractère profond du maintien de ce système politique de la suprématie blanche.

L'État racial intégral, notion d'influence gramscienne développée dans le contexte français par la penseuse décoloniale Houria Bouteldja, est défini « comme une globalité historique caractérisée par le Capital, la domination coloniale/postcoloniale, l'État moderne et le système éthique hégémonique qui leur est associé » (2023, p. 23). Ce sont, dans cette thèse, les dimensions coloniales/postcoloniales et le système éthique hégémonique qui seront les dimensions d'étude privilégiées pour tenter de comprendre la structuration des cognitions blanches de mes participants. Toutefois, je comprends l'importance fondamentale et historique de la constitution des États modernes comme opérateur premier des intérêts

² Comme le rappelle Saaz Taher (2021) : « Le 17 juin 2019, Nathalie Roy, porte-parole de la Coalition avenir Québec (CAQ) en matière d'immigration, explique, en parlant du racisme systémique que son parti « ne croit pas que ça existe » (Radio-Canada, 2017a), rajoutant qu'il s'agit de « sujets extrêmement délicats et qu'il ne faut pas faire de politique sur le dos des communautés culturelles » (ibid.). » (p. 19), elle ajoute sur la cas du Canada qu'« en 2019, est publié le rapport de l'Enquête nationale indépendante sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées (ENFFADA, 2019), menée par les deux commissaires Michelle Audette et Marion Buller. Le rapport, dénonçant un « génocide canadien » à l'endroit des peuples autochtones, contient 231 recommandations juridiques adressés à l'État canadien et ses institutions – ainsi que 21 demandes propres au Québec – notamment la création d'un post d'ombudsman national des droits des autochtones et des droits de la personne, le financement de services de police autochtone et la mise en place d'organismes autochtones civils de surveillance de la police autochtone et non-autochtone. » (p. 20).

économiques de la suprématie blanche et œuvrant, par le biais de ses institutions, au maintien des hiérarchies humaines et de groupes (Lentin, 2020) qui structurent racialement nos sociétés à l'échelle nationale. David Theo Goldberg, théoricien critique de la race, parle d'État racial (constitués à partir de la « première modernité » suivant la controverse de Valladolid jusqu'à la seconde « modernité planétaire » [Dussel, 1998, p. 11]) pour caractériser la formation de l'État-nation moderne (2018, p. 233) : « Race is integral to the emerge, development, and transformations (conceptually, philosophically, materially) of the modern nation-state. Race marks and orders the modern nation-state, and so state projects. More or less from the point of conceptual and institutional emergence » (*ibid.*, p. 234).

Cet état de fait historique et politique est pour Charles W. Mills ce qui permet l'implantation et la perpétuation du contrat racial. Pour mieux comprendre ce qu'implique cette notion de contrat racial, il est nécessaire de revenir sur la définition du racisme de Mills, définition qui, complétée par les enseignements de l'afropeessimisme sur le sujet, guide en partie ma propre démarche de recherche : « racism (or, as I will argue, global white supremacy) is *itself* a political system, a particular power structure of formal or informal rule, socioeconomic privilege, and norms for the differential distribution of material wealth and opportunities, benefits and burdens, rights and duties » (1997, p. 3). En référence aux nombreux travaux réalisés en sciences sociales et politiques et aux rapports fournis sur la question du racisme (Armony, Côté et Hassaoui, 2021 ; Asal, Imbeault et Montminy, 2019 ; Eid, Magloire et Turenne, 2011 ; Taher, 2021), je comprends le Québec et le Canada, tout comme les États-Unis et la France, et au-delà des particularismes historiques et juridico-éthico-politiques qui les singularisent en tant que nations, comme des États raciaux intégraux dans lesquels s'opèrent institutionnellement une division raciale stricte qui structurent en profondeur socialement, économiquement, culturellement et politiquement leur société. Les personnes non-blanches incarcérées (noires et autochtones principalement) restent les plus représentées proportionnellement à leur population de référence au Canada (Owusu-Bempah *et al.*, 2021) ; les populations noires ont connu un taux de mortalité plus élevé dans la ville de Montréal pendant la pandémie de COVID-19 (Subedi, Turcotte, et Greenberg, 2020) ; les hommes noirs et arabes sont plus touchés que n'importe quel autre groupe ethnoracial face aux meurtres policiers en France, aux États-Unis, avec les populations autochtones au Canada (Howard *et al.*, 2022 ; Pasternak, Walby et Stadnyk, 2022 ; Rigouste, 2016).

La multiplication des études et des rapports qui font état de la violence raciste institutionnelle reflète dramatiquement l'ampleur structurelle des politiques de déshumanisation mise en place par les États

raciaux intégraux occidentaux. Toutefois, et sans dénier l'importance de ce travail décisif de documentation de la violence raciale, ces travaux peuvent passer à côté du caractère ontologique de cette violence, de ce qui maintient sa vigueur, sa force, et de ce qui en fait avant tout pour les personnes qui ont sont la ciblent, une question de vie ou de mort.

En septembre 2020, Joyce Echaquan, femme atikamekw de 37 ans, décède suite aux négligences criminelles d'infirmières de l'hôpital de Joliette dans la région de Lanaudière au Québec (Kamel, 2021). Suite à cette mort, certains mots et déclarations prononcés par des membres du personnel hospitalier ont pu être récupérés et retranscrits : « Les indiennes, elles aiment ça se plaindre pour rien, se faire fourrer pis avoir des enfants. Pis, c'est nous autres qui payons pour ça. Enfin elle est morte » (Yerochewski, 2020, p. 222). La coroner Géhane Kamel en charge de l'enquête sur la mort de Joyce Echaquan a parlé au sein de son rapport de « colonialisme médical » (2021) et recommande au gouvernement québécois de « reconnaître l'existence du racisme systémique au sein de nos institutions et [qu'il] prenne l'engagement de contribuer à son élimination » (*ibid.*). Suite à cette recommandation du bureau du coroner, le premier ministre du Québec François Legault (CAQ) déclara, le 5 octobre 2021, que l'« on ne peut pas prétendre que le système dans son ensemble [soit] raciste. Ça voudrait dire que tous les dirigeants de tous les ministères ont une approche discriminatoire qui est propagée dans tous les réseaux » (Sioui, 2021). La cristallisation du déni de racisme du gouvernement québécois autour du syntagme « racisme systémique » est révélatrice du cadre idéologique et politique à partir duquel les politiques publiques sont pensées et organisées.

Toujours dans le milieu de la santé, mais cette fois-ci du côté des États-Unis, une recherche conduite par le *APM Research Lab* (groupe de recherche publique membre de l'*American Associate for Public Opinion Research*) montrait en octobre 2020 que la mortalité des Noir-es face à la COVID-19 était 2,3 fois plus élevée que celle des Blanc-hes sur l'ensemble du territoire. Au Québec, si les données raciales ne sont pas l'objet de collecte officielle, ce sont les données territoriales qui permettent de rendre compte des différences de traitement basé sur la race : « Ces données révèlent qu'à Montréal, les quartiers sont d'autant plus touchés qu'y sont plus représentées les minorités visibles, en premier lieu les Noirs (près de trois fois plus d'infections dans les quartiers où ils sont les plus nombreux). » (Carde, 2020, p. 467).

D'après la Commission Canadienne des droits de la personne dans un rapport sur la lutte contre le racisme publié en 2020 : « les Canadiens racialisés gagnent en moyenne 81 cents pour chaque dollar gagné par

d'autres Canadiens [blanc·hes] » ; « Les hommes noirs vivant à Toronto sont 3 fois plus susceptibles d'être arrêtés pour vérification d'identité par la police » ; « 27% des détenus des prisons fédérales étaient Autochtones en 2017, alors que ceux-ci représentaient 4,1% de la population canadienne (Statistique Canada, 2018) ». Une étude quantitative en Ontario par Parekh *et al.* auprès du *Toronto District School Board* a fait état de grandes disparités dans les processus d'identification et de détection de la douance (associé à l'idée de haut potentiel intellectuel) en fonction du genre et de la race des élèves : « White, male students whose parents had high occupation statuses had the highest probability of being identified as gifted » (2018, p. 1).

Un ouvrage de 2017 de la politologue décoloniale Françoise Vergès fait état des pratiques d'avortements et de stérilisations des femmes racisées, et en majorité noires, opérées par l'institution médicale publique française dans les années 1960 à 1970 dans les territoires d'outre-mer. Les faits relatés dans cet ouvrage font écho aux politiques publiques et institutionnelles menées au Canada dans la province de l'Alberta de 1929 à 1972 (Grekul 2004) avec la mise en place de programme de stérilisation forcée sur les femmes autochtones détectées comme « faibles d'esprit ». Aux États-Unis, La Loi d'immigration de 1924 mise en place pour forcer la stérilisation des non-WASPS (Gould 1997) est un autre exemple de stratégies eugénistes, de la colonialité du pouvoir blanc pour maintenir sa domination raciale.

Le 13 septembre 2022, Lashawn Thompson, un homme noir de 35 ans, est retrouvé mort dans sa cellule, une cellule de l'aile psychiatrique de la prison locale du comté de Fulton à Atlanta aux États-Unis (O'Kane, 2023). Son corps a été « découvert », décharné, pesant 15 kilos de moins qu'à son entrée en prison, infesté et rongé par des insectes. Cet énième exemple de la mort noire, au-delà de son caractère abject ou du fait même qu'il se déroule aux États-Unis, pose la question des conditions de possibilités ontologiques d'une telle abjection. L'intensité de la violence avec laquelle la noirceur est traitée dans les institutions publiques occidentales montre avec force la matérialité de cette ligne de partage racial dont fait état le contrat racial de Mills. Si la sociologie permet de comprendre en grande partie la complexité des mécanismes politiques, sociaux, culturels de la violence raciale, institutionnelle ou privée, c'est peut-être auprès de la philosophie qu'il devient possible d'aller interroger cette violence jusqu'aux racines ontologiques de sa constitution. Si le manque de moyens humains et techniques peut aider à comprendre l'épuisement professionnel des personnels hospitaliers (Goulet, Hébert et Verbauwheide, 2014) et en partie la violence qui en découle dans la gestion des patient·es racisé·es ou non, il n'explique pas pour autant l'ancrage profond des visions déshumanisantes du personnel blanc à l'égard des non blanc·hes. À ce titre, il s'agirait d'accoler au contrat

racial de Mills, cette dimension ontologique, produit de la pensée coloniale suprémaciste blanche de la division entre une humanité blanche et une inhumanité noire. Le sociologue français Didier Fassin évoquait la question du suicide en prison comme celle d'un outil de subversion des prisonniers pour une reconquête de leur vie et de leur dignité humaine résume parfaitement l'intrication de la question du pouvoir colonial, capitaliste, représentée ici par l'institution carcérale, et la question ontologique qui passe préalablement par une privation de l'humanité des populations qu'il faut politiquement soumettre :

Un tel défi est intolérable pour l'État, au point qu'aux Etats-Unis les détenus condamnés à mort font l'objet d'une surveillance spéciale et de précautions extraordinaires pour éviter qu'ils n'attendent à leurs jours avant leur exécution. Ils doivent pouvoir vivre jusqu'à leur mise à mort. Leur suicide serait un échec redoutable pour les autorités qui seraient ainsi privées de l'acte souverain de les tuer. (2018, p. 102).

Comme le souligne le dernier ouvrage de Rachida Brahim (2020), la race tue deux fois, physiquement et psychologiquement. Sans délier entre eux ces deux lieux de la violence raciale, ma thèse investigate particulièrement cette dimension psychique du racisme. Ainsi, il s'agit de chercher à comprendre les sédimentations coloniales qui se superposent tout au long de la modernité occidentale jusqu'à nos jours au sein de la psyché blanche pour comprendre les impacts qu'elles peuvent avoir sur ce que je nomme la cognition blanche³. Comme le souligne Ajari : « Cette inscription ontologique de la supériorité européenne moderne » (2019, p. 17) est la condition de possibilité première du maintien du pouvoir de la suprématie blanche à travers l'État racial intégral et ses politiques institutionnelles de déshumanisation des Noir-es et des non-blanc-es en général. Le racisme traité comme un problème moral, individuel, ou noyé dans des mécanismes systémiques coupés de toute historicité profonde, rend impossible « d'expliquer en quoi il consiste et comment il est advenu » (Lentin, 2019, p. 7). Combattre ce racisme, c'est comprendre comment historiquement il s'épanouit, sous quelles conditions ontologiques et pour quels prétextes politiques et économiques il fut nécessaire. La « distorsion, la distanciation et le déni » (Lentin, 2016) sont des passages que la cognition blanche emprunte pour enfouir l'historicité profonde coloniale des stratégies naturalisantes du maintien sa domination raciale sur les Noir-es et l'ensemble des non-Blanc-hes. L'objectif

³ J'aimerais préciser qu'en parlant de cognition blanche, je n'invalide pas la réalité de ses multiples expressions à travers les différentes catégories identitaires auxquelles elle peut être adossée. L'objectif de cette thèse est de se concentrer sur la race et sur l'interprétation de ses expressions cognitives dans un contexte historique particulier qui est celui de la modernité occidentale et de son support politique, le capitalisme racial (je reviens sur ces deux notions dans le chapitre 1).

de cette thèse est d'exhumer ces passages, de trouver des conduites cognitives systématiques qui illustrent l'idée coloniale, consciente ou non, de supériorité raciale blanche.

CHAPITRE 1

LA VIOLENCE RACIALE AU MIROIR DE SA BLANCHEUR

The problem of the twentieth century is the problem of the colour line, the question as to how far differences of race . . . are going to be made, hereafter, the basis of denying to over half the world the right of sharing to their utmost ability the opportunities and privileges of modern civilization. (Du Bois, 1995 [1900], p. 639)

Ce chapitre ouvre la séquence d'une série de trois chapitres qui auront pour objectif de cadrer théoriquement l'ensemble de ma démarche de recherche. Le choix d'aborder prioritairement la question raciale dans l'ordonnement théorique de cette recherche relève d'un positionnement épistémologique assumé et lié aux traditions intellectuelles et militantes décoloniales et anti-racistes. Cette priorisation s'inscrit avant tout dans la reconnaissance d'une permanence de la violence raciale comme phénomène central constitutif de la modernité occidentale. Dès lors, et pour rendre compte du continuum historique de cette violence jusqu'à nos jours, il s'agira ici de comprendre comment le changement de régime ontologique européen nécessaire à l'établissement de sa propre modernité (Ajari, 2019) bouleverse l'organisation des sociétés dites occidentales. Cette période historique opère toutefois un véritable basculement paradigmatique dans la qualification et le traitement de la vie humaine. La déshumanisation et le racisme envers les personnes non blanches, et spécifiquement les personnes noires, posent le socle ontologique et cosmologique de la modernité blanche et de son développement capitaliste (Marx, 2008, p. 760-761). Dès 1492, la mise en œuvre de la conquête coloniale européenne dans les territoires dits « des Amériques » nécessite une justification d'ordre philosophique, religieux et surtout ontologique. Les massacres des populations autochtones, leur mise en esclavage, suivie de celle à grande échelle des populations noires transbordées depuis les côtes africaines, puis le travail forcé de ces dernières sont réalisés à partir d'un nouveau régime de véridiction (Ajari, 2019), une nouvelle cosmovision basée sur l'appartenance ou non des « barbares » et des « sauvages » à l'humanité blanche. La mise en place d'un système éthique universalisant, c'est-à-dire référencé sur les valeurs et les normes de la suprématie blanche, devient nécessaire pour consolider ce que Charles W. Mills nomme, appuyé en premier lieu par la religion puis par le sécularisme : « une autorité épistémique blanche » (1997, p. 18).

Bien plus qu'une simple revue de la littérature sur la race, ce chapitre a pour objectif d'établir la pertinence épistémologique de la notion de « blancheur » comme catégorie d'analyse principale pour comprendre les configurations politiques, sociales et cognitives des concepts d'émotion qui seront mobilisés par mes

participants lors des entrevues. Le racisme anti-Noirs qui se manifeste actuellement dans les sociétés occidentales, et pour ce qui concerne spécifiquement mon terrain : dans les sociétés canadienne et québécoise (Armony, Hassaoui et Mulone, 2019), ne peut se comprendre qu'à partir d'une généalogie de la violence coloniale et esclavagiste spécifiquement moderniste. Ce retour à l'histoire est décisif pour comprendre la persistance actuelle du racisme au Canada. Cette histoire de l'esclavage⁴, c'est l'histoire d'une violence mortelle au présent pour les populations noires du Canada :

Entre 2005 et 2015, la population carcérale fédérale noire a augmenté de 69%; elle compte ainsi parmi les plus élevées du pays, tous groupes raciaux confondus. Les Noirs ne représentent que 3% de la population canadienne, mais plus de 9% des détenus des établissements correctionnels fédéraux. (Maynard, 2018, p. 153)

Cette généalogie de la violence raciste renvoie irrémédiablement à l'histoire coloniale et moderne de la construction ontologique de la « blancheur ». Ce choix épistémologique m'oblige à clarifier d'emblée ce qui est alors entendu par l'usage du terme « blancheur » (Ajari, 2019 ; Fanon, 1952 ; Ture et Hamilton, 1967). J'utilise volontairement le terme de « blancheur » en référence à un présent politique, social et culturel subsumé ontologiquement et historiquement sous le contexte hégémonique blanc occidentalocentré (Grosfoguel, 2007). Ce terme sera donc préféré à la notion constructiviste, plus communément admise en sciences sociales, de « blanchité » et qui renvoi explicitement au courant scientifique des Whiteness Studies et à la notion d'identité (Cervulle, 2021 ; DiAngelo, 2011 ; Dyer, 1997 ; Lipsitz, 1996 ; McIntosh 1988). M'inspirant des réflexions théoriques émanant du courant afropessimiste (Hartman, 2008 ; Marriott, 2000 ; Sexton, 2008 ; Wilderson III, 1999), je comprends la blancheur à l'aune de la noirceur, c'est-à-dire à l'aune d'une dégradation ontologique des Noirs à partir de laquelle le projet colonial occidental devient possible (Warren, 2018, p.55). Je partirai donc d'une définition de la noirceur développée par le philosophe franco-américain Norman Ajari (2019, p. 30), comme celle d'une essence

⁴ L'an 1628 voit débarquer en Nouvelle-France* les premiers esclaves noirs transbordés depuis les côtes africaines (Trudel, 1960). Jusqu'à la fin officielle de l'esclavage au Canada leur nombre atteint 1,132 personnes noires (avant 1760, les esclaves sont surtout des autochtones, environ 2,472, particulièrement des Panis) (*ibid.*). Trudel rappelle également qu'il y a eu 1,509 propriétaires d'esclaves dont 815 sous le régime du Canada français.

*La Nouvelle-France est un ensemble de territoires coloniaux français d'Amérique du Nord qui comprend les régions actuelles du Québec (englobé dans ce qui est connu sous le nom de Canada), de l'Acadie jusqu'à la Louisiane (couvrant ainsi les territoires limitrophes des Grands Lacs).

historiquement profonde, autrement dit d'une condition d'existence et non d'une identité, comme analyse de la blancheur.

Sur un plan méthodologique, je tiens à préciser qu'une grande partie des ouvrages scientifiques et philosophiques qui serviront à l'élaboration théorique de ce chapitre font référence au contexte social et politique nord-américain. Mon étude s'ancre dans ce territoire, et principalement au Canada et au Québec (même si une partie de mon échantillon est composé de nationaux français blancs), dans une histoire spécifique de la déshumanisation des populations noires. Toutefois, les analyses issues des mouvements théoriques critiques des Black Studies, comme la théorie critique de la race (Bell, 1973), des courants du féminisme noir (Spillers, 1987) ou encore les mouvements nationalistes noirs radicaux (Malcolm X, 2008 [1965]), restent historiquement et politiquement liées à celles qui concernent les populations noires d'Afrique et diasporiques (Mbembe, 2003).

Mon approche épistémologique sur la race s'inscrira, autant que faire se peut, dans les pas des théoricien·nes afropessimistes étatsuniens et décoloniaux latino-caribéen·es. J'insiste ici sur le caractère situé géographiquement de ces références et de ma recherche, et sur le fait qu'elle rende compte principalement d'une situation historique et contemporaine spécifiquement américaine. Il ne s'agit pas non plus, d'une part, de considérer la situation canadienne et étatsunienne comme historiquement semblable du point de vue de la question raciale et d'autre part, que la tradition décoloniale latino-caribéenne n'est pas représentative de la diversité des courants théoriques en la matière. Ce chapitre est à la fois une présentation de ce positionnement théorique (problématisé au sein des Critical Race Studies) à travers la justification d'une utilisation d'un corpus d'auteur·es majoritairement afro-américain·es pour analyser le contexte canadien, ainsi qu'une tentative d'en extraire une compréhension de la blancheur qui s'affranchirait du piège de l'identité. Cette étape de présentation et de clarification est indispensable pour l'approche et la conduite de mon terrain de recherche.

Je débiterai ce chapitre en revenant sur cette histoire de la modernité occidentale constitutive de la race. Je puiserai principalement mes analyses critiques de ce moment historique au sein des théories décoloniales (Bourguignon-Rougier et Colin, 2014). Je déroulerai alors le fil d'une histoire européenne de la race synthétisée efficacement dans la citation d'Ajari tirée d'un article de la *Revue du Crieur* de 2019 précisant que : « L'esclavage et le colonialisme ont produit le racisme ; le racisme a produit la race [...] » (p. 158). Il s'agira donc, dans cette première partie, de saisir ontologiquement et philosophiquement ce

moment fondateur de la conquête coloniale comme coextensive de la modernité occidentale (Césaire, 1955). À ce titre, la fonction actuelle de la race en tant qu'outil de déshumanisation ou de « hiérarchisation de la différence humaine » (Lentin, 2020) ne pourrait être compris sans exhumer le passé colonial qui la vue naître et lui a permis de perdurer jusqu'à nos jours. J'accorderai ainsi une place spécifique au rôle joué par les sciences et la philosophie occidentales en tant qu'agentes de légitimation idéologique de cette ontologie de la supériorité européenne.

Dans une seconde partie, j'inscrirai mon propos dans les débats contemporains des analyses sociologiques, politiques et philosophiques sur la race. Pour ce faire, j'aborderai différents courants composant les Black Studies (Du Bois, 2015 [1903] ; Washington, 2006) en mettant particulièrement l'emphasis sur le courant afropessimiste contemporain. L'objectif de cette partie sera d'en déduire une conception de la blancheur entendue comme une non noirceur, c'est-à-dire existant en grande partie comme son envers ontologique positif au sein de la modernité occidentale. Dès lors, il s'agira d'appréhender cette blancheur comme une condition d'existence sanctifiée à l'aune de celle dégradée de la noirceur qu'Ajari comprend comme une essence et non une norme. Une essence noire à « l'historicité profonde » dont « la mémoire et le faisceau d'attachements vécus » (2019, p. 30) constitue, au prisme de la déshumanisation et de la dignité, les réalismes et les matérialités.

Je conclurai ce chapitre en mentionnant la dimension cognitive de la déshumanisation du point de vue de la blancheur. L'objectif sera de réfléchir, en amont du terrain de recherche, aux mécaniques cognitives qui maintiennent et font persévérer la blancheur dans son être. Les travaux de Charles W. Mills (2022) seront largement mobilisés pour tenter de répondre à ce problème, tout en permettant de participer, en amont des données recueillies sur mon terrain, à l'élaboration d'une cartographie d'une « ignorance blanche » comme tendance cognitive, autrement dit d'une « cognition blanche ». À ce stade de la recherche, l'expression « cognition blanche » est purement spéculative, elle ne repose empiriquement sur aucune donnée, mais cherche à ressaisir l'idée d'un façonnement historique, racialement teinté, d'une mécanique prédictive (Clark, 2013) blanche qui s'appuierait sur des concepts d'émotion (Barrett, 2017) lié au plaisir de déshumaniser les Noir-es et fondée sur le déni de toute implication dans cette action (Lentin, 2019).

1.1 Modernité et colonialité : la délimitation entre l'humain et l'inhumain

Avant d'entrer directement dans une critique décoloniale de l'historiographie classique de la modernité (Linteau, 1999), j'aimerais revenir sur ce moment clé de la création d'une temporalité ontologique à l'inertie destructrice pour les populations non blanches. J'inscris ma compréhension de cette modernité en grande partie au sein des approches critiques décoloniales développées par les théoricien·nes de la chaire de recherche Modernité/Colonialité/Décolonialité fondée en 1998 par un groupe d'universitaires latino-américain et caribéens. La formule « tradition du nouveau » du critique d'art américain Harold Rosenberg pourrait résumer simplement la construction paradoxale de la modernité occidentale, à savoir la volonté d'effacement par l'Europe de toutes traditions antérieures à la sienne, et la mise en place d'une tradition ontologique en train de s'établir dans la violence et se plaçant au centre du monde. Cet européocentrisme mué en « ontologie de la supériorité de l'Europe moderne » (Ajari, 2019, p. 17), assure la primauté de sa subjectivité sur toutes les autres pour s'instaurer comme point de référence à une nouvelle humanité « augmentée » sur le plan civilisationnel par rapport à toutes les autres et aux précédentes. Autrement dit, cette subjectivité blanche s'érige comme un « point zéro » (Castro-Gomez, 2003) cosmologique.

À ce titre, le travail du groupe MCD consista et consiste toujours (Grosfoguel, 2006 ; Mignolo, 2000 ; Quijano et Wallerstein, 1992) à lier la violence coloniale à la constitution de la modernité occidentale. Pour reprendre les mots de Ramón Grosfoguel : « Colonialité et modernité constituent les deux faces d'une même pièce » (2007, p. 219). Grosfoguel parle ici de colonialité et non de colonialisme en référence à la permanence de la domination occidentale, sous d'autres formes (psychique, spirituelle, culturelle, affective, etc.), après la fin « officielle » du colonialisme de peuplement commencé en octobre 1492 avec la conquête des Amériques. Cette violence initiée lors des conquêtes coloniales à travers les massacres et la mise en esclavage des populations non blanches n'est pas contingente à la modernité, elle en est au contraire « l'une de ses dimensions intrinsèques » (Bourguignon-Rougier et Colin, p. 25). À ce titre, Grosfoguel (2007) insiste, à rebours d'une historiographie blanche décrivant positivement l'impact de la modernité à travers l'idée de progrès (économique, médical, intellectuel, etc.), sur la déshumanisation des non-blancs sans laquelle ce « progrès » eut été impossible. Ce sont dans ces conditions ontologiques que l'invention de la race devient utile à la suprématie blanche pour justifier et maintenir les avantages et privilèges acquis dans la violence pendant la conquête coloniale et bien après.

Cette temporalité ontologique, sans équivalent historique sur le plan de la déshumanisation des populations noires (en ceci que la race n'existe pas antérieurement à cette période comme un outil de

hiérarchisation humaine), marque un point de rupture ontologique entre ce qui définit l'être du non-être et le maître blanc de l'esclave noir, autrement dit entre l'humain et l'inhumain. Il s'agit à travers ce chapitre, d'outiller théoriquement ma thèse dans le but de capter les traces de cette histoire dans la psyché blanche à travers les bribes cognitives et émotionnelles qui émaneraient volontairement ou non du démenti de l'exercice de sa domination actuelle sur les populations non blanches (Boni et Mendelsohn, 2021).

1.1.1 Au commencement était le Blanc

De la controverse de Valladolid (Fernández-Santamaria, 1975) au génocide des peuples autochtones (Coulthard, 2018) en passant par la traite transatlantique des populations noires d'Afrique, la modernité occidentale, tel que nous la connaissons aujourd'hui, a été façonnée par un continuum de violences. L'Europe s'est auto-instituée comme le centre du monde, aussi bien sur le plan épistémologique que culturel, spirituel et politique, auto-alimentant alors un dispositif de véridiction à propos de sa supériorité ontologique destiné, à des fins de conquête, à devenir hégémonique. Tout au long de l'entreprise coloniale européenne, l'effacement meurtrier des traditions autres que les siennes parachevait ce dispositif et installait ce qui peut être défini aujourd'hui comme une ontologie de la supériorité de l'Europe moderne. La conquête coloniale amorce l'installation d'un régime politique de la suprématie blanche, c'est-à-dire d'un monde sous-entendant la suprématie des valeurs culturelles, des normes des peuples d'origine européenne. Cette suprématie blanche construit de facto une altérité raturée entendue comme le corolaire de sa supériorité et de sa domination :

La première relation fut donc violente : une relation militaire de conquistadors à conquis, d'une technologie militaire développée à une technologie militaire sous-développée. La première expérience moderne fut celle de la supériorité quasi-divine du « Moi » européen sur l'Autre primitif, rustre, inférieur. (Dussel, 1992, p.44)

Dès lors, comprendre la rôle actuel et l'omniprésence de la race et du racisme en tant que principe fondateur et organisateur des sociétés contemporaines occidentales (et pour ce qui me concerne, d'Amérique du Nord), nécessite un retour à cette histoire coloniale fondatrice de la modernité et de sa continuation au contemporain. Il s'agit donc de comprendre l'impact de cette histoire au présent, autrement dit d'historiciser une implantation protéiforme de la violence de la suprématie blanche comme modalité première du rapport aux êtres vivants. De ce point de vue, le concept d'historicité devient central pour comprendre les conséquences sociales et politiques actuelles de l'enracinement profond de la blancheur comme condition d'existence positive. Il s'agira de ne jamais perdre de vue à travers ce concept et tout au long du chapitre, ce que l'historienne Ludivine Bantigny désigne comme « la capacité qu'ont les

acteurs d'une société ou d'une communauté donnée à inscrire leur présent dans une histoire, à le penser comme situé dans un temps non pas neutre mais signifiant, par la conception qu'ils s'en font, les interprétations qu'ils s'en donnent et les récits qu'ils s'en forgent » (2013, p. 15). Remonter le fil historique d'une « institutionnalisation ontologique » de la blancheur m'apparaît donc incontournable pour tenter de comprendre au présent le maintien du pouvoir de mort que continue d'exercer la suprématie blanche sur les populations non blanches et noires en particulier. Le moment de la conquête entame entre les Européens blancs et les populations autochtones, des territoires désignés aujourd'hui comme les Amériques (Centrale, du Sud et du Nord), des politiques meurtrières d'accaparement des territoires et de prédation de toute forme du vivant sur ces mêmes territoires.

1.1.2 1550 : la controverse de Valladolid

L'ontologie de la supériorité européenne, bien qu'elle ne soit pas exclusive à l'époque moderne, se distingue dès le 16^e siècle par l'ajout de la race comme critère de classification et de l'évaluation de l'humanité. Si la philosophie morale du 15^e et 16^e siècle accompagne théoriquement l'émergence idéologique de la pensée eugéniste, c'est aux 17^e et 18^e que l'anthropologie physique coloniale, à travers notamment les études craniologiques au 19^e, que sa traduction empirique se concrétise. La Controverse de Valladolid en 1550 s'inscrit dans cette mouvance moraliste qui tend à prouver la dimension humaniste de l'entreprise coloniale européenne, ou à tout le moins sa responsabilité d'aller porter idéologiquement et militairement son « progrès » aux peuples non civilisés du monde.

Cette controverse met en scène deux intellectuels espagnols, le philosophe aristotélicien Juan Ginès de Sepúlveda et le théologien Bartolomé de Las Casas, s'opposant sur la question de la colonisation des Amériques. Il est question pendant ce combat épistolaire d'argumenter sur la légitimité des peuples européens, en l'occurrence la couronne espagnole, à décider du sort, ou plutôt des modalités de sa domination sur les populations autochtones des Amériques. Dans un article de 1975, l'historien José A. Fernandez-Santamaria resynthétise la pensée de l'époque qu'il inscrit dans un contexte européen fortement religieux et chrétien. Au sein de ce régime de véridiction, la conscience de soi théologico-politique européenne est, pour Sepúlveda, le point culminant de l'humanité et donc la manifestation de sa supériorité d'âme et par dotation de cette dernière, de son intelligence (Fernandez-Santamaria, 1975, p. 436). C'est d'ailleurs de cette manière qu'il divise l'humanité entre chrétiens et non-chrétiens (le masculin est intentionnellement utilisé). Pour Sepúlveda, cette absence de Dieu dans la vie des populations autochtones les rend directement démoniaques, non éligibles à sa parole divine et confirme

que ces populations soi-disant non civilisées « sont de faible intelligence et dotés d'attributs nettement inférieurs. C'est donc la nature elle-même, et non les Espagnols, qui a déterminé le mode de gouvernement auquel les barbares doivent soumettre leurs personnes et leurs biens. » (Fernandez-Santamaria, *op. cit.*, p. 437). Las Casas incarne dans ce débat une position humaniste et moraliste où la question de l'intégration pacifique des populations autochtones au projet d'occupation demeure centrale et s'avère selon lui la solution la plus raisonnable et respectueuse, mais qui passerait par la conversion religieuse nécessaire de ces dernières. Cette position défendue par Las Casas est symptomatique et révélatrice de l'hypocrisie européenne face à la trahison raisonnée des principes qui fondent sa modernité : l'émancipation et la liberté. À ce titre, Norman Ajari mentionne qu'il « n'est pas possible de séparer à sa guise, au sein de la pensée moderne, le bon grain émancipateur de l'ivraie colonialiste » (2019, p. 19). Autrement dit, aussi vertueuse et progressiste que puissent être les notions de liberté et d'émancipation, ces dernières se construisent et s'obtiennent par l'exploitation des non-européens.

Je terminerai mon point sur cette controverse en rappelant qu'elle met également en valeur le traitement différencié réservé aux populations noires. Là où la couronne espagnole questionne le bien-fondé humaniste et religieux des stratégies de la conquête vis-à-vis des populations autochtones des Amériques, il n'en est rien concernant les populations noires réduites en esclavage dès 1517 (Lewis, 2008). La prédestination tragique des populations autochtones aux meurtres et aux massacres, légitimée religieusement par leur supposée absence d'âme pour Sepulveda, contraste marginalement avec l'idée du « bon sauvage », à l'âme récupérable par l'intervention divinisée du Blanc. Là où formes de vie et formes de mort se côtoient dans la condition d'existence autochtone, la « vie sous-forme-de-mort » (Ajari, 2019, p. 98) est le destin non négociable assigné aux Noirs.

1.1.3 Transmutation du pouvoir divin Blanc dans les sciences : le cas de la race et de l'intelligence

Je m'appuierai ici sur une brève généalogie du concept d'intelligence afin de montrer comment la science occidentale, dès l'amorce de son tournant technoscientifique au 17^e siècle, vient théoriser la différence raciale. En 1758, le botaniste suédois Carl von Linné développe une classification hiérarchique des espèces, et notamment des « humains avec les primates » (Smedley, 2002, p. 155). À partir de sa vision monogéniste, c'est-à-dire considérant que l'espèce humaine serait issue d'un même type (dans une interprétation scientifique), voire d'un couple unique (dans une interprétation théologique), il définit quatre sous-espèces, quatre « variétés » : « les Européens blancs ; les Américains rouges ; les Asiatiques fauves ; les Africains noirs ». Une constante toutefois, tout au long des dix éditions de cet ouvrage, les «

Africains noirs » se retrouvent continuellement en bas de la hiérarchie des sous-espèces, qualifiés négativement sur le plan physique et moral par von Linné. Dans le cadre spécifique de la modernité occidentale, l'intelligence intervient alors comme l'une des nombreuses modalités qui rend opérationnel la différence humaine que met en pratique la race. À ce titre, et même s'il ne s'agit pas de son objectif premier, l'ouvrage de James S. Slotkin : *Readings in early anthropology* (2012 [1965]) qui revient sur la construction de la discipline depuis le 12^e jusqu'au 18^e siècle, nous permet de constater la profusion de référence à la notion d'intelligence pour la compréhension anthropologique d'une différence ontologique entre humains et animaux. C'est à partir des divisions induites par cette différence que s'organise celle sur la race. Des animaux, sont extraites les notions de sauvagerie et de barbarie en tant qu'elles produisent une distance ontologique avec l'idée de civilisation. Ces qualifiants de l'animalité renvoient spécifiquement les populations noires dans une zone du non-être ou du moins de bestialité qu'alors seule l'intelligence blanche serait en mesure de dompter.

Dès le 18^e siècle, l'opération « scientifique » de classification des groupes humains installe une rigidité et une permanence des conceptions suprémacistes blanches sur la race. Il ne s'agit plus dès lors pour tout ou partie du monde scientifique de justifier ces positions, mais plutôt d'alimenter par de nouveaux modèles théoriques leur bien-fondé. Johann Blumenbach, naturaliste allemand et auteur de l'ouvrage *On the Unity of Mankind* (1795) malgré son approche monogéniste, expliquera l'infériorité intellectuelle entre espèces par un principe de dégénération multifactorielle. L'appartenance géographique aurait ainsi été chez certains groupes non blancs le principal facteur de « dégénérescence » de l'espèce : la nature du climat, le type de nourriture sur le continent africain seraient parmi les raisons de cette « dégénérescence ».

C'est peut-être au cours du 19^e siècle que s'opère le basculement technique dans les stratégies scientifiques de légitimation de la supériorité ontologique de la suprématie blanche. Il s'agit avec l'émergence de la craniométrie d'évacuer toutes contre-offensives morales pouvant émaner du champ de la philosophie et d'installer la preuve de la supériorité blanche dans le domaine de la mesure et de la statistique. La création de la craniométrie, c'est-à-dire de la mesure des différences de taille et morphologie crânienne entre populations raciales pour déterminer le niveau et la capacité d'intelligence, se déroule à un moment de l'histoire des États-Unis (à partir des années 1830) où la question de l'esclavage et de son abolition commence à faire débat dans la sphère publique (Smedley, 2002, p. 159). Ainsi, on apprend dans l'ouvrage de Morton, *Types of Mankind* (1854), que les populations noires possèderaient le

plus petit cerveau et que par corrélation leurs capacités intellectuelles s'en verraient naturellement limitées. Mais la justification ne s'arrête pas aux mesures du crâne et du cerveau. La nécessité d'accumuler le plus grand nombre de données statistiques pour masquer le scientisme raciste de son vernis mathématique a débouché, avec l'anthropométrie, sur une extension du domaine de la mesure au reste du corps. Le type racial construit autour du niveau d'intelligence et fondé sur la classification des mesures corporelles a constitué le système « scientifique » d'exclusion des Noir-es de l'humanité. Cette catégorisation des Noir-es dans la zone du non-être (Ajari, 2019) à partir des « preuves » issues de la craniométrie et de l'anthropométrie, a servi de socle idéologique à l'organisation raciale des sociétés occidentales contemporaines.

La théorie de l'évolution proposée par Charles Darwin à partir de 1859 offre, malgré elle, aux mouvements eugénistes de la fin du 19^e siècle une échappatoire scientifique en lieu et place de l'argument théologique traditionnel. Les discours racistes portés par l'humanisme européen de la fin du 16^e siècle pour justifier l'entreprise coloniale, expliquaient l'existence de différences raciales comme résultat d'une distribution naturelle et inégale voulue par Dieu, impossible à transcender. Le 19^e siècle entérine la progression d'une parole raciste adossée à une stratégie de légitimation scientifique. À ce titre, la théorie de l'évolution constitue une double opportunité dans la mesure où elle traduit toujours l'idée de distribution naturelle des différences raciales tout en offrant un terrain propice et légitimiste pour l'expansion des outils de mesure de ces différences. Comme le résume assez justement Stephen Jay Gould dans *La Mal-Mesure de l'Homme* (1997), la théorie de l'évolution vis-à-vis du créationnisme fournissait aux tenants du monogénisme et du polygénisme « un meilleur fondement rationnel à leur racisme commun » (p. 107). Je conclurai cette partie sur une citation de Norman Ajari qui met en garde contre une centration des luttes politiques et intellectuelles anti-raciste contre le seul argument biologique, quand bien même celui-ci est sans cesse réactivé⁵.

La part violente du discours du racisme biologique ne procède pas du biologique lui-même, mais de l'imaginaire géopolitique et historique qui l'élit comme prétexte. Or cet imaginaire peut tout aussi bien, et indifféremment, se fixer sur les faits de culture, les manières de table

⁵ Voir à ce titre le papier de David Reich dans le New York Times daté du 23 mars 2018 et intitulé « How Genetics Is Changing Our Understanding of 'Race' ». Dans cet article le célèbre généticien américain de l'Université d'Harvard s'ose à réactiver la piste scientifique d'un lien entre race et ADN (englobant les autres caractéristiques neurobiologiques), jusqu'à ouvrir la porte aux différences cognitives dans son argument. Accès à l'article : <https://www.nytimes.com/2018/03/23/opinion/sunday/genetics-race.html>

ou les métaphysiques. La constante de la pensée sur la race est à chercher ailleurs. (2016, p. 12)

1.2 L'afropessimisme ou la destruction du monde blanc

L'une des ambitions théoriques de cette thèse est de fournir des réponses sociologiques et politiques à un problème prioritairement ontologique et historique, celui de la blancheur, définie comme une condition d'existence sanctifiée ou augmentée. L'élaboration théorique de cette posture épistémologique se veut intégralement influencée par celle proposée et défendue par l'afropessimisme (Ajari, 2022 ; Wilderson III, 2020) s'incarnant au sein d'une ontologie politique de la noirceur (*blackness*). Il s'agit donc ici de présenter dans les grandes lignes ce que l'afropessimisme offre sur le plan théorique pour résoudre le problème de la blancheur, pour tenter de percer « une architecture cognitive utilisée pour inventer, réimaginer et faire évoluer la supériorité politique, sociale, économique, sexuelle et psychologique présumée des races blanches dans la société [...] » (Curry, 2017, p. 4). C'est donc depuis cette formulation afropessimiste d'une condition noire déshumanisée et d'une impossibilité de la combattre politiquement dans le cadre idéologique actuel des narrations progressistes occidentales que la condition blanche que j'étudie sur le terrain auprès de mes participants sera problématisée et appréhendée. Cette notion de condition d'existence est fondamentale en ce qu'elle se différencie sur le plan ontologique de la notion d'identité. L'afropessimisme, tout comme une partie de travaux issus de la Critical Race Theory notamment affiliés à la tradition nationaliste noire américaine (j'y reviendrai plus en détail par après), se distingue fortement dans son épistémologie de la race d'une conception sociologique de l'identité (Hill, 2005). C'est donc à l'histoire moderne que fait référence cette condition d'existence noire, à la violence coloniale qui la singularise (Dussel, 1992), en ceci qu'elle devient, à partir de cette période jusqu'à nos jours, le point de fixation ontologique d'une condition du non-être.

La pensée afropessimiste, dans sa version nord-américaine et afro-caribéenne tout comme africaine⁶, émerge à partir des réflexions et critiques politiques formulés par les révolutionnaires Noir-es des années 1960 et 1970. Ces réflexions proviennent à la fois du mouvement des luttes pour l'indépendance dans les anciennes colonies africaines et caribéennes (Césaire, 1955 ; Fanon, 1959), ou en Occident même, à travers l'émergence en 1966 aux États-Unis du *Black Panther Party* (Newton, 1980), lui-même influencé par la

⁶ Norman Ajari rappelle que cette pensée s'insère dans un discours panafricain (2022, pp. 36-38) où le constat d'un impérialisme racial, d'une permanence du racisme et des conséquences de celui-ci sur la vie des populations noires advient à travers la constat politique pessimiste du maintien de l'emprise néocoloniale de l'Occident aussi bien sur le continent africain que dans l'ensemble des pays du monde où se trouve également sa diaspora (Nkrumah, 1965).

création en 1917 par Marcus Garvey de la première grande organisation nationaliste noire, Universal Negro Improvement Association (UNIA). Le trait commun entre ces mouvements de pensée et d'action politique, et sur lequel se façonne la pensée afropessimiste, est le constat historique, accablant et persistant montrant à partir de la condition des esclavages noirs transbordés d'Afrique « comment la mort noire est nécessaire à la vie matérielle et psychique de l'espèce humaine⁷ » (Williams, 2020). Frank B. Wilderson III, l'un des fondateurs de la pensée afropessimiste contemporaine parle ainsi de méta-aporie pour désigner depuis l'esclavage cette position ontologique dans laquelle sont prises les populations noires : « Black people embody (which is different from saying are always willing or allowed to express) a meta-aporia for political thought and action » (2020, p. 13). Je m'en tiendrai pour l'instant, et ce pour clarifier la ligne de conduite épistémologique que j'adopte dans ce chapitre et ce jusqu'à l'épreuve réelle du terrain, à la définition donnée de l'afropessimisme par Wilderson, et à partir de laquelle la relation avec mes participants blancs a été pensée :

Afropessimism, then, is less of a theory and more of a metatheory: a critical project that, by deploying Blackness as a lens of interpretation, interrogates the unspoken, assumptive logic of Marxism, postcolonialism, psychoanalysis, and feminism through rigorous theoretical consideration of their properties and assumptive logic, such as their foundations, methods, form, and utility; and it does so, again, on a higher level of abstraction than the discourse and methods of the theories it interrogates. Again, Afropessimism is, in the main, more of a metatheory than a theory. It is pessimistic about the claims theories of liberation make when these theories try to explain Black suffering or when they analogize Black suffering with the suffering of other oppressed beings. It does this by unearthing and exposing the meta-aporias, strewn like land mines in what these theories of so-called universal liberation hold to be true. (*op. cit.*, p. 14)

1.2.1 De quoi la race est-elle le nom ?

Je ne rentrerai pas ici dans des conflits de définition de la « race ». Je reste fidèle à une compréhension afropessimiste de cette dernière que j'inscris, tout comme mon terrain de recherche, dans un contexte moderne et colonial précis, celui de l'Amérique du Nord. À ce titre, je définie la race comme un outil ontologique de hiérarchisation de l'humanité forgé par la suprématie blanche et indispensable au mécanisme de déshumanisation qu'est le racisme. J'exclue volontairement du cadre de cette définition la notion d'ethnoracialisation qui, particulièrement dans le contexte scientifique français (Dalibert, 2014 ; Macé, 2009), tend à enfermer la race dans un piège constructiviste en diluant son caractère

⁷ Ces mots sont ceux du théoricien afropessimiste Frank B. Wilderson III cité dans une entrevue donnée au *New York Times* le 5 avril 2020.

historiquement fondé dans une interprétation culturaliste aux accents performatifs. Sans nier le rôle politique et social important de la question ethnique dans la permanence du racisme en Amérique du Nord, je considère que l'ancrage culturaliste avec lequel est traité cette question ne rend compte qu'en surface du véritable problème ontologique de la race et du racisme soulevé par l'afropessimisme. Je reviendrai néanmoins plus précisément sur ce débat dans la partie qui abordera la notion de blanchité, entendue comme un aménagement politique du domaine du visible que j'associe à la notion fanonienne de blancheur (Cervulle, 2010).

Dès lors, il s'agit de revenir aux sources historiques de l'expression de la race et du racisme. Ajari (2016) rappelle que ces deux notions, c'est deux réalités adviennent comme des nécessités sociales et politiques à la justification et au développement du projet colonial européen. Comment justifier, pour la suprématie blanche, religieusement et philosophiquement la mort de semblables sur le plan humain ? Le recours à un processus de dégradation ontologique des populations non blanches est vital pour la tenue au 15^e siècle des massacres, des viols, la mise en place de l'esclavage, tout comme la violence policière (Jones, 2017), carcérale (Symons, 2002) et médicale (Yerochewski, 2022) est aujourd'hui nécessaire à son maintien et à celui du statu quo inégalitaire du partage des richesses.

Cette institutionnalisation de la mort des populations noires est constitutive de la création des États modernes occidentaux, ou peut-être plus justement des États raciaux (Bouteldja, 2023). Ainsi, via l'État racial contemporain, la violence coloniale d'alors se transmue en véritable projet « thanatopolitique » (Chebili, 2009) contre les non-blanc·hes et les Noir·es en particulier. L'avènement des États modernes comme des régimes souverains détenteur du pouvoir coercitif permet la mise en œuvre d'un pouvoir de mort rationalisé à travers des stratégies biopolitiques de plus en plus sophistiquées et stratifiées qui débouchent à terme, du fait de leur institutionnalisation et leur légitimation, sur un régime de gouvernance thanatopolitique de protection des humains contre les non-humains (Agamben, 1997).

Cette réalité de la mort noire comme condition ontologique du progrès et des libertés occidentales se trouve saisie par la critique décoloniale et antiraciste de la suprématie blanche formulée par les théoricien·nes afropessimistes. Dès le début des années 1980, le sociologue jamaïcain Orlando Patterson ressaisit ce pouvoir de mort de la suprématie blanche en réinterprétant la condition de l'esclave noir. Considéré certes comme une marchandise échangeable et remplaçable à travers son travail forcé, c'est l'être même de l'esclave noir ou plutôt le non-être qui le réduit pour Patterson au statut de marchandise

et non son travail forcé (2018). Cette exclusion de l'esclave de l'humanité le fait basculer pour l'auteur dans « une mort sociale » (1982, p. 38). Sans agentivité, sans reconnaissance sociale de son statut de sujet, sans l'attachement d'aucune valeur à sa vie autre qu'à celle d'une marchandise, l'esclave noir est privé de toutes les « qualités » le rendant éligible à la condition humaine. Dès lors, l'esclave, socialement mort, peut devenir l'objet légitime de la violence gratuite du Blanc, il est considéré sur le plan cognitif comme natalement aliéné (*ibid.*), et chacune de ses actions ou pensées est contaminée par l'indignité et le déshonneur que sa condition induit. Cette mort sociale pour Patterson ou cette forme-de-mort pour Ajari, loin d'appartenir à un passé révolu, celui de l'esclavage, se perpétue aujourd'hui et sert de socle ontologique et idéologique à l'exercice de la violence raciale « légitime » des États modernes occidentaux contre les Noirs et l'ensemble des populations non blanches.

1.2.1.1 Race, noirceur et mort sociale : les conditions coloniales d'une nécropolitique canadienne

J'aimerais prolonger et affiner les réflexions entamées plus haut à partir des concepts de « mort sociale » de Patterson, de « thanatopolitique » de Giorgio Agamben et de « bio-pouvoir » de Michel Foucault. Pour ce faire, je suivrai les arguments développés par Ajari dans son ouvrage *La Dignité ou la mort : Éthique et politique de la race* (2019) où il explique préférer l'emploi du concept de « nécropolitique » d'Achille Mbembe (2006) en lieu et place de celui de « thanatopolitique ». Pour expliquer la distance épistémologique et politique qui s'opère entre ces deux concepts, il est nécessaire de revenir brièvement au concept principal auquel est attaché la thanatopolitique, c'est-à-dire le « bio-pouvoir ».

Mentionné par Michel Foucault dans le tome 1 *La Volonté de savoir* tiré de son ouvrage *Histoire de la sexualité* en 1976, le bio-pouvoir part de l'hypothèse de l'exercice du pouvoir sur la vie et sur les corps. Autrement dit, il s'agit de discipliner les corps, de les contrôler, de les surveiller : « La biopolitique désigne le nouvel objet de gouvernance des sociétés libérales depuis deux siècles : la population comme ensemble des gouvernés dans leur existence biologique » (Gros *et al.*, 2013 cité dans Blais, 2019). Il est de moins en moins question de pouvoir faire mourir, mais de plus en plus de prendre le droit d'intervenir pour faire vivre. Mbembe critique la formulation foucauldienne en insistant principalement sur le fait que « le biopouvoir semble fonctionner en distinguant les personnes qui doivent mourir de celles qui doivent vivre. Parce qu'il opère sur la base d'une division entre le vivant et le mort, un tel pouvoir se définit lui-même en lien avec le champ biologique – dont il prend le contrôle et dans lequel il s'investit » (2006, p. 30). Ce que permet le concept de « nécropolitique » de Mbembe, c'est de sortir du principe mutuellement exclusif de vie et de mort pour forger une conception de cette relation non excluante et non contradictoire qui ferait

ainsi écho aux expériences ontologiques et politiques africaines. Dans la nécropolitique de Mbembe, la mort se dessine comme une ressource, une stratégie de contrôle des populations noires le plus souvent institutionnellement et structurellement soumises à des vies sous-forme-de-mort, ou de morts-vivants pour reprendre le terme exact de Mbembe (*op.cit.*, p. 59).

La clarification de ce débat conceptuel m'amène à présent à m'intéresser à la situation nécropolitique canadienne et québécoise, c'est-à-dire à l'exercice de la violence raciale des États et des sociétés contre leurs populations non blanches. Le détour par la question de la mort et son corollaire esclavagiste est, pour les afropessimistes, fondamental pour comprendre la structuration et l'organisation sociale, politique et cognitive actuelle du racisme endossé politiquement par les États d'Occident. À ce titre, il est impossible de soustraire à l'analyse de la question raciale contemporaine les conséquences politiques, morales et épistémologiques de la colonisation et de l'esclavage. Le concept de « contrat racial » développé par Charles W. Mills (1997) résume en lui-même ce constat historique, à travers la conversion violente, mais « naturelle » du contrat social rousseauiste en un contrat tacite des inégalités de race bénéficiant au monde blanc comme fondement sous-jacent à l'organisation et à la vie des sociétés occidentales.

Cette question de l'esclavage continue de traverser la modernité en essaimant toujours derrière elle les conditions de sa déshumanisation. Les chiffres présentés en début de chapitre sur le taux d'incarcération des populations noires au Canada s'ajoutent à ceux, issus des multiples études sociologiques dont j'ai déjà fait mention précédemment qui traduisent concrètement ce que Saidiya Hartman nomme la « seconde vie » (*afterlife*) de l'esclavage (2007, p. 6). Cette seconde vie de l'esclavage l'historien québécois noir David Austin la retrace dans le contexte spécifique du Québec et du Canada (2015). S'appuyant sur les travaux de l'historien québécois Claude Trudel (2004 [1960]) et du journaliste montréalais Frank Mackey (2004), Austin montre qu'à travers l'existence certes minime, mais bien réelle de l'esclavage au Québec⁸ et de la déshumanisation qui l'accompagne, la race s'implante cognitivement dans la société de l'époque (principalement entre 1760 et 1800) comme une catégorisation légitime de hiérarchisation humaine. Et peu importe les chiffres nous rappelle Austin, c'est bien la possibilité de posséder d'autres êtres humains

⁸ Je citerai ici un passage significatif de l'ouvrage d'Austin qui rend compte de cette réalité : « Entre 1632 et 1834, l'année où l'Angleterre abolit l'esclavage dans ses colonies, les esclaves arrivent au Québec au compte-gouttes. On en compte à peine 5 entre 1691 et 1700, 121 entre 1741 et 1750, tandis que leur nombre grimpe à 337 entre 1781 et 1790. Les esclaves dont la majorité vit dans les villes de Québec et de Montréal, ne représenteront jamais plus d'une toute petite minorité de la population. Cependant, si les chiffres sont une chose, la signification sociale en est une autre » (p. 24).

(non considérés comme tel depuis le début), de les réduire à l'état fongible, qui importe. Ce concept de « fongibilité » développée en 1997 par la théoricienne féministe noire Saidaya Hartman distingue le corps, associé à l'humain, de la chair, associée à l'esclave. Le racisme et la race qui résultent de l'esclavage entérinent la réduction des corps noirs à l'état de chair fongible, c'est-à-dire à l'état de masse, de marchandise quantifiable, périssable, déplaçable (p. 21). À ce titre, l'esclavage noir ne peut revendiquer aucune filiation ou lien de parenté légitime. Dès 1662 dans toute l'Amérique du Nord est promulguée une doctrine juridique par les colons anglais intitulée en latin *partus sequitur ventrem* et qui signifie pour les esclaves noirs que la progéniture suit l'utérus. David Austin rappelle que si à Montréal et au Québec, le recours à l'esclavage est marginal, il n'en reste pas moins vrai que sa seule présence a suffi à instiller « des codes raciaux » qui ont faussé les définitions que les canadien·nes français·es puis les québécois·es ont de l'humanité (2015, p. 23).

1.2.1.1.1 L'apatridie noire ou le nulle part chez soi

Les populations noires et autochtones partagent au Canada et au Québec une histoire de la déshumanisation, certes non similaire, mais commune. J'aimerais à travers les positions épistémologiques adoptées par Ajari et Austin concernant les différences de statut ontologique entre Noir·es, Autochtones et Blanc·hes, revenir sur la position singulière de la noirceur au sein de l'ontologie politique québécoise. Cette ontologie politique québécoise doit se comprendre depuis une histoire coloniale spécifique de la Nouvelle-France et de la constitution jusqu'à ce jour d'une minorité franco-québécoise insérée dans un collectif national canadien majoritairement anglophone. À ce titre, l'identité québécoise d'ascendance française continue de se penser majoritairement à partir d'une position politique ontologiquement fracturée par cette histoire (Giroux 2018). D'un côté, le Québec se considérerait, à la fois dominé socialement, culturellement et politiquement par le Canada anglais, allant même parfois jusqu'à comparer, à la fin des années 1960, sa propre condition à celle des esclaves noirs venus d'Afrique (Vallières 1994 [1968]) : « N'ont-ils pas [les Blanc·hes de la Nouvelle-France], tout comme les Noirs américains, été importés pour servir de main-d'œuvre à bon marché dans le Nouveau Monde ? Ce qui les différencie : uniquement la couleur de la peau et le continent d'origine » (Vallières cité dans Ajari, 2022, p. 156). De l'autre, il minimise sa participation active au projet colonial et au génocide des autochtones qui perdure encore aujourd'hui et se dissimule souvent derrière un étalage romantique d'une souffrance proprement québécoise (Giroux 2020). Cette blessure ontologique constitue le socle politique et discursif moderne de la construction identitaire franco-québécoise blanche. Masquée derrière des conflits linguistiques, culturels et territoriaux (Ajari, 2022, p. 148), la réalité de « l'identité raciale » (Austin, 2015, p. 76) n'est

souvent envisagée qu’au prisme d’une subalternité franco-qubécoise historiquement dominée par la puissance économique anglophone.

Dès la fin des années 60, une partie du nationalisme québécois incarnée par Pierre Vallières s’appuie sur les travaux des penseurs décoloniaux (Césaire, 1959 ; Fanon, 1959) et ceux étatsuniens du Black Power (Ture et Hamilton, 1967) pour penser l’identité franco-qubécoise au sein du projet politique national québécois. Le parallèle que fait Vallières et d’autres à la même époque d’un constat de privation d’identité et de liberté pour les franco-qubécois-e égal à celui vécu par les afro-américain-es aux États-Unis pose plusieurs problèmes. D’une part, cette égalisation des souffrances invisibilise la situation des québécois-es noir-es liée au traitement racial spécifique qui leur est réservée au sein de « l’État-Province » québécois à travers l’exercice du pouvoir politique blanc francophone⁹ ou économique anglophone (étatsunien et canadien). D’autre part, Vallières, invalide complètement la question ontologique et historique dans son entreprise d’égalisation, inversant stratégiquement classe et race, là où les populations franco-qubécoises, certes opprimées et méprisées par le pouvoir anglophone de l’époque, n’ont jamais basculé dans cette zone du non-être strictement réservée aux esclaves noirs et à leur descendance :

Ils [les Québécois-es] sont des descendants américains de colons européens, au même titre que la plupart des autres blancs du continent. Ils sont des agents du génocide des autochtones comme les autres. Des héritiers de la traite négrière comme les autres. Il n’y a pas de tolérance possible à l’égard de la victimisation francophone, avec son chapelet d’anecdotes tire-larmes puisées dans un passé hypothétique et brumeux. Le Québec de Legault n’erre pas en haillons ; il roule en 4x4 et en SUV. (Ajari, 2021)¹⁰

Cette accommodante méconnaissance de la condition d’existence dégradée et historiquement singulière des Noir-es présent-es au Québec et au Canada pendant la période esclavagiste renforce, comme le nomme Austin, la croyance d’une apatridie noire (*op. cit.*, p. 56-57). C’est-à-dire partant du postulat qu’ils ou elles n’appartiennent pas a priori au territoire : « Curieusement, malgré leur présence ancienne dans le pays, les Noirs canadiens, disséminés dans tout le Canada, mais nombreux à Toronto, Montréal et Halifax,

⁹ David Austin rappelle que Maurice Duplessis, alors Premier Ministre du Québec jusqu’en 1959, est surnommé à l’époque par le journaliste du *Devoir* André Laurendeau : « le chef africain du Québec » (2015, p. 99). Ce surnom, explique Austin, venait caractériser, de manière analogue à la période coloniale du 16^e siècle, la soumission politique de Duplessis aux forces économiques américaines.

¹⁰ Le ton volontairement provocant de cette citation ne doit pas masquer le constat empirique sur lequel s’appuient les affirmations de l’auteur. Si la pauvreté de certaines catégories blanches, pour ne parler qu’en terme de blancheur, est bien réelle au Québec, « [elle] ne se compare pas à celle en Haïti. Se sentir pauvre à Montréal se manifeste d’une manière tout à fait différente qu’à Kuujuaq » (Hübner, Bonnard et Landry, 2020, p. 1).

sont toujours relégués dans la catégorie des nouveaux arrivants ou considérés comme d'éternels étrangers. » (p. 64). Derrière l'assignation apatride à laquelle sont assujettis les Noir·es se dessine une violence raciale que sous-tend la non-appartenance historique à la nation. Dès lors, l'assimilation cognitive, historiquement construite, chez les Blanc·hes du parallèle noirceur/esclavage que décrit admirablement Fanon dans *Peau Noire, Masques Blancs* (2011 [1952]) et documenté par Austin pour le contexte spécifiquement montréalais, n'est pas une piste explicative à exclure pour comprendre la constitution spécifique des termes du contrat racial au Québec.

La question du territoire est, à ce titre, fondamentale pour comprendre les contours ontologiques d'une blancheur spécifiquement québécoise. Mon point ici est de mettre l'accent sur une instrumentalisation politique de cette blancheur à partir de l'idée d'une exception culturelle spécifiquement québécoise. J'en appelle donc à l'exceptionnalisme culturel et linguistique québécois afin de montrer comment celui-ci, sous le régime discursif de la souffrance et de l'oppression vécues en tant que minorité francophone, viendrait légitimer son appartenance au territoire. Pour ce faire, l'exfiltration ontologique de la noirceur des récits historiques de la souffrance québécoise est une étape incontournable, notamment parce qu'elle permet d'inscrire l'expérience franco-québécoise de la colonisation britannique, non pas dans une équivalence, mais a minima dans une solidarité avec l'expérience autochtone liée à la colonisation. Ainsi, le non-rattachement des Noir·es au territoire, à travers l'idée d'une « présence *in abstentia* » (Austin, *op. cit.*, p. 102) autorise à penser la condition blanche en dehors du binarisme ontologique qui l'élite comme une position humaine supérieure. Au sein de cette narration, la politologue québécoise Dalie Giroux reconnaît « les contradictions inhérentes à la pensée québécoise de la décolonisation » (2020) à travers le fait que l'émancipation québécoise du jouc colonial britannique ait supposé dans le même temps la dépossession territoriale des peuples autochtones. Elle situe toutefois, et ce, sans contester l'asymétrie de ces deux réalités historiques, les luttes pour l'émancipation comme le socle commun d'un lien organique au territoire entre Blanc·hes et Autochtones. Comme le souligne Ajari (2022), la position épistémologique de Giroux est révélatrice d'une stratégie d'autonomisation ontologique de la blancheur par la construction d'une identité culturelle. Cette manœuvre épistémologique permet de s'extraire du binarisme Blanc/Noir (en le taxant de réductionnisme) défendu entre autres par l'afropessimisme, et qui mettrait plus frontalement la blancheur face à sa propre histoire. Ce faisant, les narrations progressistes blanches sur la question des restitutions territoriales deviennent un moyen efficace de reconstruction à peu de frais d'une identité blanche québécoise contemporaine héritière d'une situation qu'elle n'a pas choisie. À travers l'établissement d'un consensus entre Blanc·hes et Autochtones sur les questions de

souveraineté se situe le moyen de conserver au prix de légères concessions une position légitime et dominante d'occupation du territoire. Pour les afropessimistes, et ce malgré la reconnaissance d'une condition parallèle de l'horreur et de la violence coloniale faite aux peuples autochtones et aux populations noires par les Européens, il s'agit de garder en mémoire que « dans l'économie libidinale, les Autochtones ne sont pas le contaminant absolu que sont les Noirs » (Wilderson III cité dans Ajari, 2022, p. 154).

1.2.2 Blancheur ou blanchité ?

Il est ici question de justifier en quoi l'emploi de la notion de blancheur permet de comprendre plus adéquatement sur un plan politique et cognitif la question du racisme. Par le choix de cette notion, j'inscris ma démarche épistémologique et méthodologique dans un dépassement de la notion constructiviste de blanchité. L'objectif de cette partie est d'offrir une compréhension de la race qui soit en premier lieu une compréhension ontologique sur laquelle pourrait s'appuyer ensuite une analyse sociologique de la race. Ce point de départ épistémologique est primordial pour la constitution de mon approche du terrain et plus spécifiquement de la relation que j'instaure avec mon échantillon de participants.

1.2.2.1 La blancheur

Tenter de problématiser sociologiquement, politiquement, cognitivement ou culturellement la blancheur c'est la comprendre ontologiquement à l'aune d'une autre condition d'existence : la noirceur. C'est à travers la noirceur, et la déshumanisation dont elle est l'instrument par la blancheur que cette dernière prétend s'élever au rang d'une humanité sanctifiée. Pour les afropessimistes, l'anti-noirceur est ce qui permet de révéler la vraie nature de la blancheur, d'une condition d'existence qui s'établit comme le fondement de la race au sein de la modernité occidentale. Une blancheur qui autorise le colonialisme de peuplement, instaure les conditions de son hégémonie à travers l'établissement de normes et de valeurs patriarcales, hétérosexistes, etc. garantissant son maintien à travers le temps. Cette inscription historique de la violence constitue le socle ontologique de la blancheur. « Le Blanc est enfermé dans sa blancheur. Le Noir dans sa noirceur. » (Fanon, 2011, p. 65), il s'agit à travers l'apparent binarisme décrit par Fanon de distinguer une asymétrie fondamentale, celle de l'appartenance ou non à l'humanité entre ces deux catégories. Les afropessimistes, par la voix de Jared Sexton, situent ce rapport Noir/Blanc au cœur des définitions de l'humanité. Sexton déplace l'opposition Noir/Blanc dans un autre binarisme, celui de Noir et de Non-Noir : « [...] it is racial blackness as a necessary condition for enslavement that matters most, rather than whiteness as a sufficient condition for freedom » (2010, p. 36). Selon cette approche, c'est la

privation d'humanité des Noir-es par les Blanc-hes qui rend cohérent l'ensemble défini comme humain, la noirceur est le point de fixation à partir duquel l'humanité non-noire devient concrète (Amadahy et Lawrence, 2009).

Cette ligne de démarcation ontologique est fondamentale pour saisir une partie des débats autour d'une instrumentalisation politique néolibérale centrée sur le rapport identité-race (Eid, 2018). L'afropessimisme est une réponse à l'instrumentalisation qui émerge avec la récupération réformiste par les institutions, des luttes pour les droits civiques et les mouvements du *Black Power* aux États-Unis (dont le mouvement *Black Lives Matter* est un parfait exemple au contemporain (voir Robinson, 2021)). L'idée n'est pas d'écarter à tout prix les stratégies de survie des populations noires à travers l'usage des politiques des identités, mais plutôt de considérer ces dernières comme un leurre progressiste qui, sur fond de discours d'affirmation positive et d'empowerment anhistoriques ne change structurellement rien à la violence du monde qui pèse sur ces mêmes populations. À ce titre, l'afropessimisme raisonne la question noire en termes de dialectique négative pour l'intégrer à une approche politique libératrice non récupérable, non dissolvable au sein d'un universalisme abstrait structuré autour des normes blanches. Il s'agit donc de saisir la noirceur comme une essence, une essence qui « réfère à l'existence d'une histoire et d'une mémoire qui ne se présentent pas comme une obligation mais comme un vivier de ressources auxquelles se raccrocher afin d'affronter les embûches d'un présent né de cette histoire » (Ajari, 2019, p. 158).

1.2.2.2 L'essence noire : une condition d'existence historique à rebours de la notion d'identité

L'essence noire selon Ajari n'a aucun rapport à la norme dans le sens où l'invention d'une norme qui définirait les « bonnes » ou les « mauvaises » manières d'être Noir-es ne changeraient rien à leur position ontologique et à la déshumanisation qui les étrangle. À ce titre, il situe la noirceur pour ce qu'elle est réellement, c'est-à-dire une question de vie ou de mort, et non pas, comme cela peut souvent être théorisé par un certain nombre de courants théoriques constructivistes comme une question d'identité ou de représentation (Dyer, 2013). Si les questions de représentations peuvent d'un point de vue social, politique et culturel avoir une influence sur les conditions de vie et de mort des populations non blanches, en ce sens qu'elles viendraient renforcer leur stigmatisation et leur oppression, elles n'en constituent pas le socle de leur déshumanisation. Ainsi, il s'agit de comprendre la noirceur comme une condition commune à laquelle on n'échappe pas, que peu importe l'assignation imposée par différents processus de socialisation, par la suite déconstruit ou non, à certaines identités performables comme la classe, le genre ou l'orientation sexuelle par exemple. Pour l'afropessimisme la prémisse ontologique de toute

déshumanisation noire se résume au fait qu'« être noir, c'est être descendant d'esclave ou de colonisé ; c'est provenir de peuples dont l'appartenance à l'humanité a été niée d'innombrables manières » (2022, p. 34).

Lorsque Fanon énonce que « le Blanc est enfermé dans sa blancheur » (2011, *op.cit.*), il ne suppose pas que cet enfermement se situe seulement dans des perceptions, des narrations, autrement dit des régimes discursifs à déconstruire et réinventer. Il parle d'une position ontologique de la noirceur façonnée par l'histoire coloniale européenne, d'une condition d'existence déshumanisée s'incarnant au sein d'une historicité profonde. Une condition d'existence à partir de laquelle le Blanc s'est érigé en demiurge de sa propre modernité et où la noirceur est pensée comme son abjection. C'est pourquoi Ajari parle « d'essentialisme » (2019) pour caractériser ontologiquement une condition d'existence noire enracinée dans cette histoire coloniale moderne. Noir·e et non-Noir·e, deux conditions d'existence asymétrique sur le plan du pouvoir, mais plus que tout sur le plan de la vie et de la mort. À ce jour, si la violence coloniale et les politiques de déshumanisation se matérialisent socialement sous l'injonction du contrôle étatique des institutions (santé, prison, police, école, etc.), multipliant les espaces de fongibilité dans le cadre d'une gouvernamentalité capitaliste raciale¹¹ (Robinson, 1983 ; Wang, 2018), les fondements ontologiques et historiques de cette violence sont ce qui lui permet de d'assurer la pérennité et la légitimité de son action. À ce titre, pour l'afropessimisme, seule la destruction du monde actuel ouvre la possibilité à une véritable libération des populations noires du joug politique, social et cognitif de la suprématie blanche.

1.2.2.3 La blanchité

Dans son ouvrage *Dans le blanc des yeux : Diversité, racisme et médias* (2021), le sociologue français et spécialiste des Cultural Studies, Maxime Cervulle revient sur l'émergence du courant des critical white studies aux États-Unis et sur la création du concept sociologique de blanchité¹² (*whiteness*). Il explique

¹¹ La notion de capitalisme racial exprime cette impossibilité de croire au capitalisme et de l'établir comme système sans croire au racisme et à l'exploitation des populations non blanches du Nord au Sud qui le soutient. Cedric Robinson rappelle dans son ouvrage *Black Marxism* (2000) l'interdépendance de ces deux systèmes : « The development, organization, and expansion of capitalist society pursued essentially racial directions, so too did social ideology. As a material force, then, it could be expected that racialism would inevitably permeate the social structures emergent from capitalism. I have used the term "racial capitalism" to refer to this development and to the subsequent structure as a historical agency » (p.37).

¹² Je reprends ici l'explication de Cervulle (p.72) concernant la traduction proposée par Judith Ezekiel du terme *Whiteness* en « blanchité » préféré à celui de « blanchitude » qui résonne comme un parallèle trompeur avec le terme de « négritude » et effacerait du même le caractère hégémonique que revêt le terme de *Whiteness*.

comment à partir des années 1980, la popularité des approches féministes ou queer reposant sur les épistémologies du point de vue situé (Bourcier, 1998 ; Crenshaw, 1995 ; Harding, 1991 ; Hartsock, 1983) viennent bousculer les méthodes unidisciplinaire pratiquées en sciences sociales. Ces réflexions épistémologiques sur les positions d'énonciation de points de vue scientifiques minorisés ou en situation d'oppression a réouvert le champ de la critique scientifique sur l'omnipotence d'un point d'un vue blanco-centré, en d'autres termes sur une épistémologie blanche. Cette épistémologie blanche (Castro-Gomez, 2003), déjà l'objet de vives critiques par les théoricien·nes post-coloniaux et décoloniaux à partir des années 1970 (Saïd, 1979), s'étend comme je le mentionnais plus haut à partir d'une réactualisation nord-américaine queer et féministe du débat lié aux multiples revendications identitaires qu'incarne après lui le mouvement des droits civiques. Ces revendications identitaires inscrites politiquement dans les luttes pour l'égalité des droits des minorités dites ethnoraciales, de genre, d'orientation sexuelle, etc. s'emparent de la condition blanche pour la problématiser sociologiquement comme une identité de race privilégiée et dominante :

Loin de tomber dans le piège de l'essentialisation, le concept de blanchité ne renvoie ni à un type corporel, ni à une origine définie, mais à un construit social aux modalités dynamiques par lesquelles, en certains contextes socio-historiques, certains individus ou groupes peuvent être assignés (selon un processus d'allo-identification) ou adhérer (selon un processus d'auto-identification) à une « identité blanche » socialement gratifiante. (2012, p.73)

À partir des années 1990 et sous l'impulsion de cette révolution épistémique féministe (noire) et queer émergent le courant des Whiteness Studies (Études sur la blanchité) qui centrent principalement leurs analyses sur les structures sociales, politiques, culturelles et médiatiques qui produisent et entretiennent le « privilège blanc ». Ce courant théorique largement influencé par le Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) et ses travaux sur l'identité (Ahmed, 2007 ; Grossberg, 1996 ; Hall, 1997) entame alors une critique ciblée visant à visibiliser l'invisible : le pouvoir hégémonique blanc. Il est donc question à travers les apports théoriques provenant de la french theory¹³ d'analyser la blanchité comme une construction sociale au même titre que les autres identités de race. Cette identité, dans un contexte occidental de racisme systémique, produit des sujets et des subjectivités blanches en position de domination. La critique constructiviste de la blanchité sur un mode normatif va de pair avec cette notion de « racisme systémique

¹³ Mouvement intellectuel situé en France dans les années 1960 et qui sera prolongé ensuite aux États-Unis. Ce mouvement dans lequel les noms d'intellectuels comme Foucault, Deleuze, Derrida ou encore Baudrillard sont souvent cités est présenté comme « post-structuraliste » ou « déconstructiviste ». Cette « French Theory » alimentera les réflexions des théoricien·nes en études de genre, en études post-coloniales, en études culturelles, etc. dès les années 1980.

» (Cervulle, *op. cit.*, p.67). La dénomination « systémique » a l'avantage de poser un constat clair, celui de l'omniprésence du racisme et de la répartition inégalitaire du pouvoir et des ressources entre blancs et non blancs (Eid, 2018). Toutefois, en englobant sous le même régime un schéma des causes du racisme pluridimensionnel, cette notion suggère une indifférenciation des niveaux de violence raciale provenant du domaine interpersonnel et du domaine institutionnel. Si ces deux réalités de la domination raciale se nourrissent certes entre elles, elles opèrent toutefois socialement à des niveaux bien différents : « Face à cette idée, les critical white studies oscillent entre accorder davantage d'importance à la capacité des acteurs sociaux à agir sur la structure ou aux déterminations structurelles » (Fery, 2022). Il s'agit de déterminer ici les limites politiques que suggère ce non-choix et des conséquences matérielles qu'il suppose pour la survie des populations noires et non blanches en général. Kwame Ture et Charles V. Hamilton dans l'ouvrage célèbre *Black Power : The Politics of Liberation* (1992) publié initialement en 1967 mettait en garde, dans le contexte étatsunien, contre l'instrumentalisation blanche et néolibérale du traitement de la question raciale sur un mode principalement individuel et interpersonnel :

Racism is both overt and covert. It takes two, closely related forms: individual whites acting against individual blacks, and acts by the total white community against the black community. We call these individual racism and institutional racism. The first consists of overt acts by individuals, which cause death, injury or the violent destruction of property. This type can be recorded by television cameras; it can frequently be observed in the process of commission. The second type is less overt, far more subtle, less identifiable in terms of specific individuals committing the acts. But it is no less destructive of human life. The second type originates in the operation of established and respected forces in the society, and thus receives far less public condemnation than the first type. (*ibid.*, p. 4)

1.2.2.3.1 Le privilège blanc

La notion de « privilège blanc » formulée par la militante féministe Peggy McIntosh (1990) met concrètement la blanchité face aux propres limites épistémologiques d'une analyse sociologique de la race sur un mode identitaire. Le concept de « privilège blanc » met l'accent sur les avantages considérés comme acquis par les Blanc·hes et auxquels les non Blanc·hes n'ont pas accès de la même manière dans le même contexte (logement, école, emploi, etc.). Autrement dit, au sein des sociétés contemporaines occidentales où la race reste un principe organisateur silencieux, la blanchité à travers l'usage d'un privilège blanc est une condition qui n'a « jamais besoin de dire son nom » (Lipsitz, 1998, p. 1). Si l'énumération des privilèges blancs chez McIntosh permet de rendre compte concrètement d'un rapport racial asymétrique sur le plan social et politique entre Blancs et Noirs (les facilitées d'accès à un emploi ou un logement par exemple, etc.), sa démarche critique reste fixée à une lecture normative (positive ou négative) des rapports de race.

Dans cette vision identitaire de la race, et comme le résume parfaitement la sociologue Véronique Clette-Gakuba : « l'existence noire est comprise par la négative, par le manque, par l'absence de ce qui, à l'inverse, comble les vies blanches » (2021, p. 1). La reconnaissance des privilèges, leur inventaire quasi-comptable, fonctionnent ici comme un remède politique, à l'accent moral, qui suppose de manière abstraite vis-à-vis de l'histoire coloniale du racisme, la résolution d'un problème personnel (ou institutionnel) de mauvais comportements à corriger. À travers cette interprétation « économétrique des rapports de race » (Clette-Gakuba, *ibid.*) et l'opération de dévoilement qu'elle suppose, l'objectif est de lutter contre la fixité sociale des normes blanches, et particulièrement contre « ses mauvaises » pratiques et discours dont il s'agirait de déconstruire politiquement et moralement les effets. Si ce concept de privilège blanc a certes des vertus de détection des inégalités, il ne propose toutefois comme voie de sortie politique, rien d'autre qu'une intégration aux normes blanches.

Ce geste d'auto-détection des privilèges incarne un vœu pieux, celui d'un rattrapage, d'une égalisation des privilèges par le haut pour les non blancs en réponse à l'amoralité du traitement social inégalitaire et systémique dont ils et elles font l'objet. Dès lors que les dénonciations des pratiques hégémoniques liées à la blanchité, à ses discours, ses narrations ou ses représentations soient issues du monde militant (luttés pour l'égalité) ou institutionnel (politiques d'ajustement structurel étatiques, ex : discriminations positives d'accès à l'emploi), ces formes d'action politique sous ce couvert axiologique nous ramènent irrémédiablement vers « la promotion d'un alignement sur les privilèges blancs positifs » (Clette-Gakuba, *ibid.*). Contre l'orientation réformiste d'une intégration des populations noires aux normes hégémoniques blanches, Ture et Hamilton (1967) nous invite à combattre non pas simplement les comportements individuels blancs, mais bien le cadre politique qui les permet. Il s'agit de comprendre d'où vient ce pouvoir de subordination blanc sur les Noirs et par quels mécanismes institutionnels il se maintient (jusque dans les subjectivités non blanches également, c'est là le cœur de ma recherche). Il n'est pas question de rectifier ou de corriger ce cadre, mais bien de le détruire pour en refonder un autre où les Noirs seraient considéré·es comme des humains à part entière, un cadre qui permettrait de recouvrer leur dignité humaine. Par l'identification claire des mécanismes concrets de la dégradation quotidienne des vies noires (emplois les plus précaires, salaires les moins élevés, quartiers les plus insalubres, etc.) (Ture et Hamilton, 1992, p. 29), les auteurs se refusent à toute compromission avec le pouvoir blanc, à toute intégration au système qui les exploite et se nourrit de leur exploitation, et contre l'idée même qu'une dignité noire pourrait être accessible et négociable dans les termes actuels de la déshumanisation noire fixés par la suprématie blanche.

1.3 L'ignorance blanche : stratégie cognitive du post-racialisme

Le débat épistémologique ouvert dans ce chapitre sur la question blanche notamment par la recherche de moyens conceptuels pour la définir m'a permis de statuer théoriquement en faveur de la notion de blancheur. En partant de la philosophie ajarienne, et des théories afropessimistes et décoloniales, j'aborde le problème du racisme depuis la problématisation ontologique de deux conditions d'existence asymétrique, blanche et noire. À ce titre, envisager prioritairement les rapports de race sur un plan ontologique permet un recours à l'histoire qui rend possible une documentation plus rigoureuse de la construction cognitive et émotionnelle actuelle des mondes blancs. Ce débat épistémologique entre blanchité et blancheur est un débat nécessaire pour le saisissement de mon problème de recherche tant il implique un schéma des causes différent selon que l'on considère la question blanche comme une construction sociale ou comme le point de départ d'une essence historique. Différent également puisqu'il s'agit de comprendre les mondes blancs à partir de la réalité des mondes noirs. Et c'est peut-être là que se situe l'angle mort épistémologique du concept de blanchité, et d'une partie des Whiteness Studies, qui ne décèle dans l'invariabilité historique de la condition noire face à la mort qu'une conséquence idéologique et politique liée au pouvoir de la suprématie blanche. Parler d'essence noire, c'est sortir du domaine de la contingence ou d'une interprétation parcellaire des causes de la violence raciale réduite à des moments historico-politiques précis. Il s'agira de comprendre dans la suite de cette partie comment la notion de blanchité s'insère dans une stratégie épistémique de l'idéologie du post-racialisme ici au Québec et au Canada (Eid, 2018).

1.3.1 Sommes-nous désormais postraciaux ?

J'emprunte ici la question-titre issue de l'ouvrage de David Goldberg de 2015 intitulée : *Are We All Postracial Yet ?* afin de problématiser dans le contexte actuel québécois et canadien le statut politique et idéologique accordé à la question raciale. Par la notion de post-racialisme, on entend habituellement un dépassement des conflits et inégalités de race comme phénomènes structurants des sociétés occidentales. La sociologue du racisme Alana Lentin donne à ce titre une définition du post-racialisme où se côtoient deux tendances politiques aux interprétations certes différentes, mais faisant état du caractère superflu du racisme comme réalité systémique :

L'idéologie du post-racialisme qui se développe dans la période récente est à double visage : une première tendance, plutôt de droite, consiste à subvertir la signification sociale et politique du racisme, en le dissociant de ses manifestations historiques, ou alors en universalisant l'expérience sans limites, comme dans le cas du racisme dit « anti-blanc » ou «

inversé » ; une deuxième tendance, libérale, au sens étatsunien du terme, a célébré le post-racialisme supposément devenu, selon la formule de David Goldberg, une « chose officielle » (Goldberg, 2015, p. 1). (2019, p. 2-3)

Pour être effective, l'idéologie post- raciale suppose une oblitération complète du passé colonial et raciste des sociétés nord-américaines (ex : effacement de l'esclavage comme réalité historique) couplée à des narrations réduisant la question raciale aux seules expressions culturelles des populations racisées. Ainsi, le multiculturalisme canadien¹⁴ ou sa version interculturelle québécoise¹⁵ n'intègrent pas, au sein de leur contexte hégémonique blanc respectif, des races, mais plutôt des cultures ethniques qui se nourrissent entre elles et permettent l'émulation tout entière de la société. L'objectif d'une telle stratégie est d'évincer la question raciale de celle des inégalités sociales afin de protéger le statu quo racial et les avantages liés aux positions sociales blanches. Si la version post-raciste de droite que mentionne Lentin et que l'on pourrait qualifier de conservatrice à tendance réactionnaire procède à une invisibilisation des conditions d'existence asymétriques entre blancheur et noirceur, la version de gauche, libérale, s'engouffre dans une fable progressiste universalisante qui supposerait le dépassement actuel des catégories raciales au prétexte de leur résolution idéologique (Goldberg mentionne à ce titre l'élection symbolique de Barack Obama comme la preuve politique pour une certaine gauche libérale d'une nouvelle réalité post- raciale (2015, p. 1).

Toutefois l'optimisme porté par ces nouvelles narrations post- raciales n'empêche pas, ni ne camoufle suffisamment la violence persistante du racisme dans les sociétés canadienne et québécoise, comme le documente notamment très bien l'ouvrage de Robyn Maynard (2018). Face au désenchantement empirique subit par l'optimisme post- racial, Alana Lentin souligne son rapide remplacement par la notion de « non- racisme » (2019, p. 3) désignant l'invalidation du caractère historique de la race et de l'expérience matérielle de sa violence généralisée au profit d'une moralisation des (épi)phénomènes racistes, fruits de mauvais comportements individuels. Ce tournant épistémique d'une dépolitisation et déhistoricisation

¹⁴ Le multiculturalisme canadien pourrait être définie comme une approche « diversitaire », une juxtaposition des multiples cultures composant les sociétés canadiennes. L'objectif serait d'y privilégier l'expression et la coexistence sociale et harmonieuse du pluralisme identitaire (Gagnon et May, 2022).

¹⁵ La politique de l'interculturalisme au Québec vient favoriser le sentiment d'appartenance à la communauté nationale. Dès lors, il s'agit pour la commission Bouchard-Taylor sur les accommodements raisonnables en 2008 de « concilier la diversité ethnoculturelle avec la continuité du noyau francophone et la préservation du lien social » (p. 20). L'accent mis sur la préservation de l'unité linguistique comme garant de l'identité nationale québécoise traduit une volonté politique étatique de priorisation de ces normes culturelles dans le cadre de l'intégration des nouveaux-elles arrivant-es.

de la race s'insère lui-même dans un renouvellement hégémonique de la domination raciale qui peut facilement trouver appui sur une interprétation strictement politique de l'identité. La logique des politiques de l'identité supposant une personnalisation des expériences vécues peut ainsi se marier parfaitement avec les instruments néolibéraux de gouvernementalité. La stratégie idéologique et politique de personnalisation du racisme permet d'apporter une réponse ciblée et individuelle à ce problème, dédouanant structures et institutions de toute responsabilité (ou alors minime) dans la socialisation des individus « contaminés » et affaiblit du même coup les bases d'une compréhension collective de la lutte anti-raciste. Le néolibéralisme, c'est la destruction souhaitée et souhaitable du collectif et de l'idée de collectivité, et en conséquence une sacralisation opportuniste et marchande de l'individualité. C'est dans ces conditions épistémologiques, toutefois influencé par les études de genre et les théories féministes (De Lauretis, 2007), qu'émerge un courant réformiste sur la blanchité issu des Critical White Studies (Frankenberg, 1993). Ce courant postule l'idée d'une blanchité plurielle, des « nombreuses façons de se penser et de s'énoncer (ou non) comme blanche [...] » (Cervulle, 2021, p. 109), tout en interrogeant les effets et les conditions de ces processus d'autodéfinition dans le cadre des rapports de race.

1.3.2 Sommes-nous la solution ?

Face à cette interprétation réformiste interpersonnelle de la blanchité s'oppose un néoabolitionnisme historique qui analyse les effets du racisme à partir de l'exercice néolibéral du pouvoir institutionnel (Ignatiev et Garvey, 1996 ; Roediger, 2017) :

However exploited the poor whites of this country, they are not direct victims of racial oppression, and "white trash" is not a term of racial degradation analogous to the various epithets commonly applied to black people; in fact, the poor whites are the objects of race privilege, which ties them to their masters more firmly than did the arrows of Vulcan bind Prometheus to the rock. (Ignatiev, 1997, p. 1)

Les néoabolitionnistes, dont les historiens américains Ignatiev, Harvey et Roediger sont les représentants les plus influents à la fin des années 1990, veulent se mettre à distance des explications « textualistes » de la blanchité pour ne comprendre cette dernière que comme l'expression d'une économie politique de la déshumanisation qui concernerait toutes les blanches indistinctement de leur classe, leur genre ou leur orientation sexuelle. À ce titre, Noel Ignatiev rapproche sa définition du racisme de celle formulée par les intellectuels nationalistes noirs Ture et Hamilton : « By "racism" we mean the predication of decisions and policies on considerations of race for the purpose of subordinating a racial group and maintaining control over that group. » (1992 [1967], p. 3). Reste un problème épistémologique de taille chez les

néoabolitionnistes qui est de considérer, même dans une perspective historique, la blanchité comme une identité dont on pourrait (devrait) se défaire. Si les auteurs de *Race Traitor* n'envisagent pas la lutte contre le pouvoir hégémonique blanc sans ralliement aux mouvements de lutte pour la libération des populations noires aux États-Unis, ils vont jusqu'à suggérer une assimilation politique aux identités noires : « We agree, therefore, that when whites reject their racial identity, they take a big step toward becoming human. But may that step not entail, for many, some engagement with blackness, perhaps even an identification as "black"? » (Ignatiev et Harvey, op.cit., p. 279). Là encore, comme avec le privilège blanc, le point de bascule politique dans la lutte contre la suprématie blanche est envisagé à partir de la blanchité. Certes, il y a reconnaissance du rôle historique et politique fondamental que jouent et doivent jouer de manière centrale les populations noires dans ce projet de révolution antiraciste, mais ce rôle apparaît plus en soutien qu'au centre de la solution.

De plus, la lecture politique et épistémologique des néoabolitionnistes pose un autre problème, largement identifié par les afropessimistes, qui est de subsumer une lutte des races à une lutte des classes : « Abolitionism is also a strategy: its aim is not racial harmony but class war. By attacking whiteness, the abolitionists seek to undermine the main pillar of capitalist rule in this country. » (Ignatiev, op.cit., p. 2). Comme le souligne les théoriciens décoloniaux de la chaire Modernité/Colonialité/Décolonialité, le capitalisme reste une modalité du système « colonialité/modernité » (Grosfoguel, 2007, p. 218). Le premier ne peut advenir sans le second, de même que la race et le racisme permettent de cimenter ontologiquement et politiquement la légitimité et la « naturalité » politique du second. Dès lors, la noirceur n'est pas simplement une affaire de couleur, même si Fanon rappelle justement que les Noir-es sont victimes de leur apparaître, elle est cette zone du non-être constamment entretenue par la déshumanisation qu'est le racisme. De son côté, Cervulle en s'appuyant sur les travaux de Stuart Hall dénonce chez les néoabolitionnistes le piège de la réification de l'identité noire par « la volonté de "désidentification" d'avec la blanchité » (op. cit., p. 114-115) et y voit une fétichisation noire de la lutte antiraciste et anticapitaliste. Ici, c'est principalement le binarisme noir/blanc qui incommode épistémologiquement Cervulle et les tenant-es d'une lecture de la race, multi-identitaire et ethnoraciale. Il n'est pas question ici de nier sociologiquement l'existence des diversités de genre ou des pluralités sexuelles, encore moins dans leur rapport à la mort, ni d'invalider le réalisme historico-politique des moments où la blanchité produit des hiérarchies mortelles (ex : la destruction des Juifs d'Europe et des Tziganes), mais plutôt de comprendre et d'analyser politiquement les volontés blanches de transférer leur système de catégorisation des rapports de domination sur les groupes non blancs, et noirs en particuliers.

Sur ce point précis, l'analyse de Norman Ajari permet de resituer épistémologiquement pourquoi la question de l'essence noire est bien plus qu'une notion politique :

Le débat autour de la notion d'identité fait fonction d'euphémisme et ne résout pas d'autre problème que ceux qu'il pose lui-même. En effet : l'identité se rapporte à l'individu, mais le renvoie immédiatement à des collectifs d'appartenance. À leur tour ces mêmes collectifs, une fois définis, sont aussitôt relativisés au prétexte de leur multiplicité infinie. En quelque sens qu'on le prenne, le concept d'identité tourne en rond. Meilleur ami de certains anti-essentialistes, meilleur ennemi des autres, il permet à tous de s'abstenir de décrire et de penser la violence sociale contemporaine. (2019, p. 156)

1.3.3 Le contrat racial : un *statu quo* cognitif de la domination blanche

À notre époque où l'appartenance historique au régime ontologique dégradé de la noirceur est toujours un facteur de mort aggravant ou « de vie sous-forme-de-mort », se pose la question du système des normes cognitives blanches qui autorisent le maintien de cette dégradation. Cette dernière partie du chapitre préfigure un certain nombre de réflexions qui émergeront dans mon analyse finale à partir des données collectées sur le terrain de recherche. Avec le même souci d'un chapitre à l'autre, de comprendre comment cognitivement s'organisent les systèmes de croyances erronées sur la race ou, pour le formuler comme Charles W. Mills, de comprendre comment l'ignorance désignant « à la fois la fausse croyance et l'absence de vraie croyance » (2022 [2007], p. 99) est une composante ontologique et politique de la blancheur. Mon objectif en employant le concept « d'ignorance blanche » est de proposer une reformulation postconstructiviste et décoloniale de la cécité blanche face à son propre racisme, reformulation qui s'extraîrait radicalement de toute injonction morale. Pour ce faire, il convient de saisir justement les conditions historiques, sociales et politiques d'un tel épanouissement de l'ignorance blanche. Le début de ce chapitre a œuvré à en décrire le contexte historique, son milieu et sa fin à en couvrir certaines des manifestations politiques et sociales. J'aimerais donc pour conclure revenir sur ce concept d'ignorance blanche (qui sera plus concrètement documenté dans mes analyses finales), de son développement dans le contexte actuel et persistant du « contrat racial » formulé par Mills (1997).

Pour le philosophe jamaïcain, l'omniprésence et l'influence du racisme constitue l'héritage colonial majeur de la modernité occidentale. Cet héritage engage les sujets blancs, pour Mills, dans une cognition spécifiquement occidentale qui se traduit à travers le déploiement d'une épistémologie individuelle supposant une humanité blanche caractérisée par « les opérations mentales de [ses] agent-es cognitifs-ves, comprises de façon isolée et abstraite » (Mills, 2022, p. 99). À ce titre, une conscience de soi blanche fondée sur l'illusion de sa supériorité raciale pourrait être historicisée et analysée politiquement à partir

des manifestations cognitives de l'ignorance de sa propre position raciale. Même en considérant la blancheur à partir d'une blanchité fragmentée, d'un devenir blanc hétérogène, la ligne de partage ontologique issue du binarisme blanc/noir me force à considérer l'existence de certains processus cognitifs de racialisation commun et partagés dans ses rapports à la noirceur. J'avance ici l'hypothèse qu'aussi séparable que la blancheur puisse être par le genre, la classe, l'orientation sexuelle, la nationalité, etc., ces identités ne font que moduler l'intensité des croyances racistes qui forgent historiquement cette condition d'existence. « Inférer quelque chose à partir d'une perception implique de mobiliser, explicitement ou tacitement, la mémoire, qui ne sera pas simplement individuelle mais aussi sociale » (Mills, 2022, p. 104), cette mémoire dans le cas du Québec à travers l'exceptionnalisme culturel que cultive son roman national (Dabin, 2019) est une cognition au service du contrat racial actuel.

La notion de contrat racial, à l'œuvre en Amérique du Nord, dont parle Charles W. Mills est ce qui entérine socialement et idéologiquement cette division ontologique entre humain et non-humain. Le contrat racial perpétue ainsi le rapport historique de l'esclave avec le maître et situe la suprématie blanche comme le principal garant politique et idéologique de la modernité occidentale et de sa modalité capitaliste néolibérale :

What is needed, in other words, is a recognition that racism (or, as I will argue, global white supremacy) is itself a political system, a particular power structure of formal or informal rule, socioeconomic privilege, and norms for the differential distribution of material wealth and opportunities, benefits and burdens, rights and duties. (Mills, 1999, p. 3)

Le constat posé par Mills décrit une division sociale entre Noir·es et non-Noir·es à partir de la reconnaissance tacite ou non de l'appartenance à l'humanité. Dans un effort intellectuel métathéorique, et comme mentionné auparavant, les théoricien·nes afropessimistes interprètent la matérialité historique de cette séparation sur un plan ontologique. C'est à partir de cette compréhension de la noirceur comme l'incarnation d'une condition abjecte non reliée à l'humanité que j'aborde les particularités cognitives et émotionnelles de la blancheur. Ce point de départ épistémologique permet à mon sens d'outrepasser les failles identitaristes du cadre épistémologique constructiviste de la blanchité majoritairement adopté et promu au sein des Whiteness Studies.

Pour conclure, la notion de blancheur sera préférée à celle de blanchité dans la mesure où cette dernière s'inscrit épistémologiquement dans une conception identitaire du fait d'être blanc, dans un devenir performatif qui serait à la fois définissable par et pour soi-même et reconnaissable par les autres. Cette

conception identitaire de la race d'une construction sociale du devenir blanc ouvrirait en quelque sorte la possibilité de s'arracher « performativement » à cette condition d'existence historique, en oblitérant complètement l'influence radicale de l'usage de violence coloniale qui lui a permis de s'ériger comme « supérieure » sur le plan humain. Aussi puissants que soient les effets des discours politiques ou culturels sur la biologisation des races, parler d'essentialisme de la noirceur revient à combattre ces mêmes discours en rappelant que les origines de la déshumanisation des non blanc·hes ne se situe pas fondamentalement dans les inventions historiques de classifications ou de taxinomies scientifiques de la race, mais bien dans la formulation ontologique moderniste et leur présence concrète dans la violence des rapports sociaux, dans les dispositifs de pouvoir, dans les institutions qui les permettent. Il s'agit donc d'appréhender l'ensemble des manifestations politiques, sociales et cognitives de la blancheur à partir d'un fond commun ontologique, qui certes ne se déploie pas de la même manière ni avec la même intensité en fonction des multiples positions et assignations sociales dans lesquels elle s'incarne, mais demande toutefois à être saisie sur la base d'un commun : celui du pouvoir de mort qu'elle exerce consciemment ou non sur les Noir·es et l'ensemble des populations racisée.

CHAPITRE 2

POUR UNE APPROCHE POSTCONSTRUCTIVISTE DES ÉMOTIONS SUR LA RACE

Dans ce chapitre, je reviens sur le cheminement théorique qui me permet aujourd'hui d'envisager la création d'une approche postconstructiviste des émotions épistémologiquement compatibles avec les perspectives décoloniales et afropessimistes sur la race. Pour ce faire, je navigue entre les écrits scientifiques produits en psychologie, en sciences cognitives et neurosciences jusqu'à ceux produits en sciences sociales et particulièrement en sociologie au milieu des années 1970. Bien au-delà de remonter simplement le fil historique de la construction des croyances sur les émotions en sciences, l'objectif de ce chapitre est de montrer quels chemins épistémologiques sont à la fois possibles et nécessaires entre les savoirs issus des sciences sociales et des sciences naturelles (sans compter la multiplicité de courants et approches en leur sein) pour s'adapter à une compréhension postconstructiviste des rapports de race.

Par compréhension postconstructiviste, j'entends — à partir d'une vision essentialiste de la noirceur (Ajari, 2020), et ceci sur la base des arguments étayés tout au long du chapitre précédent — saisir les émotions au prisme de la race à partir de leur historicité profonde. Autrement dit, il s'agit de partir de la violence coloniale et de la déshumanisation pour comprendre ce qui constitue à la fois les répertoires d'émotion et l'affectivité de la condition blanche à la lumière du pouvoir qu'ils matérialisent sur la condition noire. À partir des racines historiques et ontologiques de la violence faite aux populations noires s'est forgé ce que l'on pourrait appeler une affectivité et une émotionnalité blanches, structurées autour d'une jouissance centrée sur la souffrance noire (et à travers sa possibilité ontologique) et les pulsions d'autoconservation blanches (Fanon, 2011 ; Whitney, 2018). Je postule que la théorie de l'émotion construite de la neuroscientifique Lisa Feldman Barrett (2017) est la plus à même de comprendre sur le plan neurobiologique les conséquences de l'historicité coloniale des émotions en Occident pour la période moderne. Barrett adopte une position constructiviste sur les émotions, fondée sur la théorie du cerveau prédictif (Barsalou, 1999) qui suggère que nos actions (dont les émotions seraient parties prenantes) sont l'objet de prédictions et non de réactions. Dans le cas des émotions, elle ajoute que ces dernières ne sont que de pures inventions sociales et culturelles nécessaires à l'interprétation de phénomènes biologiques bien plus opaques à notre conscience : les affects.

Ce chapitre a pour ambition de répondre au problème d'intégration épistémologique des réalités neurobiologiques, sociologiques, culturelles, politiques et historiques des émotions. Cette démarche n'a

pas comme seule vocation l'achèvement heuristique d'un mariage scientifique réussi entre ces différentes réalités, mais plutôt celle d'offrir une compréhension unifiée, ou du moins suffisamment large, des phénomènes complexes que sont les émotions en tenant compte des différentes dimensions au sein desquelles elles s'expriment. Cette nécessité d'hybrider les savoirs entre disciplines, dans des perspectives pluridisciplinaires, n'est pas nouvelle (Brothers, 1992 ; Gazzaniga, 1990 ; Massumi, 2002 ; Turner et Stets, 2005), mais fait toutefois l'objet de nouveaux défis dès lors qu'il s'agit de l'intégrer à une critique décoloniale et afropessimiste de la race.

Mon objectif dans ce chapitre et plus largement dans cette thèse, est de documenter le fonctionnement cognitif, politique et social de cette affectivité et émotionnalité blanches, de comprendre comment elle se déploie aujourd'hui dans le contexte du capitalisme racial¹⁶, et plus concrètement dans le cadre de mon étude, à travers les entrevues avec mes participants. Il s'agira, à travers ces entrevues d'accéder à un échantillon des récits politiques, sociaux et cognitifs d'une condition émotionnelle blanche à travers celle de son double négatif : la noirceur. À ce titre, j'ajouterai qu'une grande partie des travaux scientifiques sur les émotions qui n'auront pas été abordés ici, notamment en sciences sociales, seront mobilisés au sein des derniers chapitres de cette thèse qui constituent les analyses finales.

Dans une première partie, je reviendrai sur les différentes positions épistémologiques qui composent le champ de la recherche scientifique sur les émotions à travers ce que l'on nomme le paradoxe des émotions. Je tenterai, en premier lieu, de présenter les dessous épistémologiques qui structurent ce paradoxe, et autour duquel sont produites les connaissances scientifiques sur les émotions. Par la suite, j'effectuerai un bref rappel historique sur la genèse du paradigme naturaliste (inscrit dans ce paradoxe), paradigme qui tient, sur le plan épistémologique, une position hégémonique en sciences naturelles et biologiques et dans une moindre mesure en sciences humaines et sociales. Cette brève histoire des émotions sera ensuite mise en perspective par un état de la littérature en sciences cognitives et en sciences sociales, à travers une sélection de courants théoriques choisis pour leur ouverture épistémologique les uns sur les autres. L'objectif de cette partie est de faire émerger petit à petit une approche postconstructiviste des émotions compatibles avec les orientations épistémologiques formulés par les théories décoloniales et afropessimistes sur la race. Autrement dit, il s'agit de construire une approche cohérente

¹⁶ Je m'appuie ici sur la notion développée par Cédric J. Robinson (1983) abordée dans l'introduction et le chapitre 1 de cette thèse. Pour Robinson, et dans la lignée de la pensée marxiste, l'accumulation du capital exigent la perte, le caractère jetable (ou fongible) et la différenciation inégale de la valeur humaine. Le racisme à partir de l'ontologie dégradée de la noirceur garantit ainsi les inégalités que le capitalisme exige.

épistémologiquement susceptible de dépasser l'exclusion mutuelle entre nature et culture en ce qui concernent les émotions.

Dans une seconde partie, j'aborderai en détails la théorie de l'émotion construite de Lisa Feldman Barrett (2017). Pour une plus grande compréhension des fonctionnements neurobiologiques des émotions et de leur vive dépendance à l'environnement social, culturel et politique, je dresserai l'inventaire des concepts clés fournis par Barrett dans sa proposition heuristique des émotions. Les notions de « concepts d'émotion », de « cerveau prédictif », « d'intéroception », « d'équilibre métabolique » ou encore de réalisme affectif constitueront la plus grande part de cet inventaire théorique. L'objectif final, au-delà de se familiariser avec une compréhension « non sociologique » des émotions, est de faire le lien avec certains postulats épistémologiques émis par Frantz Fanon (2011) sur l'incidence de la violence coloniale dans la vie affective des populations noires. Les notions citées plus haut seront mises en dialogue avec l'idée de la violence émotionnelle et affective développées par Fanon sur le plan psychanalytique, à travers notamment les concepts « d'ankylose affective » et de « tétanisation affective ».

2.1 Nature, culture et émotions

J'aimerais, avant d'entrer plus précisément dans la présentation et la critique épistémologique du paradoxe des émotions, formuler des définitions des émotions, des affectss et des sentiments afin de faciliter la compréhension des éléments théoriques qui vont suivre. Il s'agit d'un ancrage théorique temporaire, mais nécessaire pour ne pas se perdre dans le fil de l'argumentation et des nombreuses orientations épistémologiques sur les émotions présentées ci-dessous.

Les affects, et j'emprunte ici une posture issue de la philosophie et des sciences cognitives, sont généralement entendus comme les états du corps qualifiés en sensations vagues (Spinoza, 2009) qui vont, par exemple, du confort à l'inconfort, et qui varient en intensité. Les émotions, elles, se manifestent de manière quasi automatique sur le terrain du corps, à travers des gestes, des actions réflexes (Damasio, 2003, p. 32). C'est principalement cette définition qui sera totalement révisée dans ce chapitre. Les sentiments, eux, sont les perceptions conscientes et réfléchies des émotions — ils ne sont pas véritablement pris en compte dans la présente thèse. Si Arlie Hochschild, et son concept de « règle de sentiment » (1979, 1990), les distinguent des émotions par l'intensité, le sens et la durée dans lesquels elles s'inscrivent comparativement aux premières, les sentiments restent, à ce stade, marginaux en tant

qu'outil d'interprétation des rapports de race et des comportements racistes que je souhaite mobiliser pour mes entrevues.

Plus concrètement, je m'en tiendrai, pour l'instant, à la position défendue par Sara Ahmed dans *The Cultural Politics of Emotion* (2004). Dans son ouvrage, l'autrice ne fait pas de distinctions entre affect et émotion, ou alors sur un plan strictement théorique. Contrairement aux courants évolutionnistes qui expliquent l'existence des émotions de manière biologique (Ekman et Oster, 1979 ; Turner, 2007, p. 42), l'approche phénoménologique et politique d'Ahed ne conçoit pas les émotions comme des phénomènes autonomes, mais comme des médiations sociales (élément d'importance dans le cadre d'une analyses des représentations sérielles comme la nôtre), des circulations qui laissent des traces et impliquent une matérialisation des corps qui concernent à la fois le social et le biologique (Ahmed, 2004, p. 17). Sur un plan phénoménologique, Ahmed ne distingue donc pas les émotions des sensations corporelles (autrement appelées affects), elle reconnaît au contraire leur interconnexion fondamentale. Elle ouvre néanmoins la porte à une distinction de ces phénomènes sur un plan purement théorique : « Certainly, the experience of having an emotion may be distinct from sensations and impressions, which may burn the skin before any conscious moment of recognition » (Ahmed, 2004, p. 40).

J'estime que l'espace théorique laissé ouvert par Ahmed peut être comblé sur le plan des neurosciences cognitives par la théorie de l'émotions construite de Lisa Feldman Barrett. Pour l'autrice de *How Emotions are Made: The Secret Life of the Brain* (2017), les émotions ne sont ni innées ni universelles, elles sont le produit de la culture. Il en existe donc autant de versions qu'il existe de cultures dans le monde. Plus important encore, les émotions ne sont ni déclenchées par stimulation, ni le fruit de réactions instinctives face aux situations et rencontres. Elles sont « anticipées, créées par les individus en lien avec les expériences passées » (2017, p. xiii). Ces deux propositions théoriques des émotions issues d'univers disciplinaires différents permettent de comprendre l'effet de circularité qui relie les phénomènes mentaux à ceux de l'expérience humaine (Varela, Thompson et Rosch, 2017, p. 42).

2.1.1 Le paradoxe des émotions

À travers le prisme de la cognition, je souhaite questionner la pertinence du modèle dit classique de croyances scientifiques sur les émotions, modèle qui s'inscrit au cœur d'une ontologie naturaliste occidentale et capitaliste (Descola, 2005). Cette opposition s'incarne dans ce que le monde scientifique nomme le paradoxe des émotions. Ce paradoxe matérialise l'affrontement épistémologique d'une

multitude de courants issus de deux systèmes de conceptualisation relativement antagonistes des émotions :

- l'un représenté par les sciences cognitives qui interprètent les émotions comme des phénomènes naturels logés dans la neurobiologie du corps ;
- l'autre représenté par les sciences sociales et la sociologie en particulier qui insistent sur la socialité profonde des émotions.

Ralph Adolph et David J. Anderson résument parfaitement le traitement scientifique paradoxal dont les émotions font l'objet :

The paradox of emotions is that, on the one hand, they seem self-evident and obvious when examined introspectively; on the other hand, they have been extremely difficult to define in objective scientific terms. Attempts to achieve a consensus definition that is accepted across fields from neuroscience to psychology to philosophy have repeatedly failed. (Adolph et Anderson, 2014, p. 187)

Je rappellerai ici brièvement en quoi consiste la vision classique des émotions. Je reviendrai à de nombreuses reprises dans ce chapitre sur l'incidence de cette vision sur la production des connaissances scientifiques sur les émotions, notamment en procédant à la critique du paradigme naturaliste. Ce rappel est fondamental dans la mesure où il s'agit encore à ce jour de la vision la plus répandue dans les sciences naturelles et biologiques, dans une partie des sciences sociales, mais également plus communément dans les sociétés occidentales.

La vision classique des émotions nous invite à comprendre universellement les capacités émotionnelles humaines comme intégrées biologiquement et organisées neurologiquement à travers différentes « routes » (circuits ou impulsions électriques, pour reprendre une terminologie plus neuroscientifique) pour chaque type d'émotion. Les émotions sont constituées en tant qu'empreintes biologiques logées dans différentes parties du corps, qui origineraient principalement du complexe amygdalien logé dans l'encéphale ou encore de l'insula (LeDoux, 1996). L'amygdale, souvent considéré comme le centre de contrôle de la peur, fonctionnerait de la manière suivante : un signal sensoriel, disons ici visuel : la vue d'un ours, est réceptionné par l'amygdale qui déclenche automatiquement, sans que l'individu en ait d'abord conscience, une réponse émotionnelle de peur permettant l'activation des régions sous-corticales responsables des mouvements du corps (i.e. cervelet, ganglions de la base, etc.) et mettant à sa disposition différentes modalités d'action (courir, se coucher, lever les bras, etc.) (Turner, 2000). S'il y a bien

l'influence du social et du culturel pour caractériser la gravité probable du danger et les actions adéquates pour la survie, la vision classique suggère que cette influence reste importante, mais secondaire par rapport à la mécanique réactive neurophysiologique des émotions.

Selon cette détermination biologique donc, l'environnement extérieur, via les stimulations provoquées par des signaux sensoriels, va déclencher les réponses comportementales qui mettront le corps en action ou le préparera à agir. Dès lors ce sont aussi des réponses neurochimiques et physiologiques qui sont « fournies » avec ses capacités émotionnelles innées. On parle, par exemple, du déclenchement automatique d'expressions faciales identifiables par les autres (Ekman et Oster, *op. cit.*), dans la mesure où elles sont constituées universellement : des mouvements de sourcils, des yeux écarquillés, etc. L'hypothèse principale issue de la vision classique est que les émotions et les comportements et actions associées à ces dernières sont des capacités données dès la naissance. Je détaillerai plus largement certains de ces aspects tout au long de la seconde partie, au moment où les concepts de la théorie de l'émotion construite de Barrett seront discutés.

Si les conclusions issues de la vision classique ne sont pas partagées par Barrett, il reste que certains phénomènes décrits sont bien réels et mériteraient d'être réévalués épistémologiquement sous le prisme neuroconstructiviste. C'est en partie ce que ce chapitre propose de réaliser. Aborder les émotions en omettant leur relation fondamentale avec la cognition, c'est perdre une grande partie de l'explication de leur fonctionnement social. Une compréhension complète des phénomènes émotionnels passe par la mobilisation d'une diversité de savoirs issue de disciplines supposément étrangères aux sciences sociales sur le plan épistémologique et méthodologique (Ogien, 2010). En ce sens, la construction d'une approche transdisciplinaire qui irait de la sociologie aux neurosciences, et vice versa, est primordiale. Il existe des propositions épistémologiques bien réelles au sein des neurosciences cognitives qui permettent de sortir de l'impasse essentialiste dans laquelle les émotions ont depuis toujours été plongées. La théorie de l'émotion construite de Barrett en est, à mon avis, l'une des propositions la plus aboutie pour la résolution de mon problème.

2.1.1.1 Le poids du paradigme naturaliste dans la construction des connaissances scientifiques sur les émotions

Les savoirs scientifiques produits sur les émotions sont presque aussi nombreux que les courants théoriques qui s'en sont emparés. Toutefois, la même question historique continue de structurer les

débats actuels sur les émotions dans la plupart des disciplines : les émotions sont-elles innées ou acquises ? C'est sur la base de la division historique entre nature et culture que s'est forgé le paradoxe des émotions.

Un certain dualisme métaphysique a longtemps marqué l'évolution des sciences, et il persiste aujourd'hui dans les représentations communes. Un dualisme des substances cartésien qui a très largement participé à fixer l'ontologie de l'être entre deux dimensions : le corps et l'esprit. Et j'ajouterai, deux dimensions mutuellement exclusives sur le plan de l'essence. Dans le cadre de cette frontière « naturelle », l'esprit commande au corps, et ce dernier lui répond alternativement selon la disposition de ses « instincts ». Les émotions sont alors considérées comme des réflexes de l'âme, des réactions corporelles automatiques, qui tendent à obscurcir la raison et le jugement humain. Trois siècles après Descartes, les savoirs en neurosciences et en psychologie sur les émotions portent encore l'empreinte de cette vision essentialiste (Ekman, 2007 ; Panksepp, 1998 ; Tomkins et McCarter, 1974) et des hiérarchies sociales et culturelles qu'elle a produites (Escobar, 2013). Je tiens ici à préciser la différence fondamentale de sens et d'inscription paradigmatique entre une approche essentialiste des émotions, ancrée dans la biologie et la neurochimie avec l'idée d'une inscription corporelle universelle de ces dernières, et une approche essentialiste de la noirceur, ancrée dans la pensée afropessimiste (abordée dans le chapitre précédent) qui définit cette essence noire comme une condition d'existence héritée de l'histoire coloniale.

Aujourd'hui, l'esprit s'est trouvé un hôte, une matière dans laquelle il s'est incarné : le cerveau. Cette nouvelle matérialité de l'être aurait pu détrôner la dichotomie corps-esprit. Bien au contraire, le paradigme cérébraliste¹⁷ a permis de renforcer les frontières entre nature et culture à travers la mise en place de deux types de normativité, l'une neuronale et l'autre sociale :

Il existe pourtant de bonnes raisons de mettre en doute la nécessité, pour les sciences sociales, de croiser leurs analyses à celles produites par les neurosciences. La première est que le savoir sur le cerveau reste à ce jour incapable d'expliquer de façon satisfaisante l'intégralité de ce qui fait l'activité humaine telle que les êtres humains continuent à se la figurer. La seconde est que les mécanismes cognitifs que les neurosciences mettent en lumière se situent à des niveaux d'organisation et de complexité de nature totalement différente de ceux auxquels émergent les phénomènes sociaux (Atlan, 1994, cité dans Ogien, 2010, p. 667)

¹⁷ Le cérébralisme est défini comme « la tendance à concevoir et à décrire des phénomènes sociaux et psychosociaux en termes de structures et d'activités cérébrales » (Panese, Arminjon et Pidoux, 2016, paragr. 2).

En conséquence, et ce malgré l'augmentation des travaux sociologiques autour de la question cognitive depuis maintenant plus d'une décennie (Brekhus et Ignatow, 2019 ; Lahire, 2008 ; McVeigh, 2015), l'intégration de l'analyse cognitive reste marginale au sein des travaux sur les émotions en sociologie.

La « biophobie » dont parlait Lee Ellis en 1996, c'est-à-dire, la peur d'une contamination des explications sociologiques par le biologique, est aujourd'hui toujours vivace. Comme mentionné plus haut, la méfiance à l'égard du cérébralisme a eu un impact considérable sur le conditionnement axiologique des connaissances en sociologie. Dès les années 1970, la discipline a marqué une distinction analytique nette entre d'un côté l'étude d'émotions dites biologiques et de l'autre celles des sentiments dits sociaux (Gordon, 1981). Dès lors, l'intégration de la dimension cognitive des émotions en sociologie est restée attachée aux points de vue classiques portés par la psychologie : la théorie des émotions de base¹⁸ (Ekman et Friesen, 1971) et la théorie évaluative¹⁹ (Lazarus, Averill et Opton, 1970). L'article de Jesse Prinz résume parfaitement le paradoxe épistémologique dans lequel se trouve la sociologie des émotions : « Every emotion that we have a word for bears the mark of both nature and nurture. Each is built from biologically basic emotion, but its conditions of elicitation, and hence its content, is influenced by learning. » (Prinz, 2004, p. 16). Dans ces conditions, même l'approche évolutionniste la plus « profondément sociale » (Wentworth et Yardly, 1994) reste toujours enchâssée dans l'essentialisme véhiculé par la théorie des émotions de base.

Ces rapprochements incomplets sur le plan épistémologique ont toutefois permis de mettre en lumière les incongruences ontologiques de la vision intellectualiste. Non, la raison (la cognition) n'est pas séparée des émotions, elle en est au contraire dépendante. Les travaux d'Antonio R. Damasio (1994, 2005) ont montré l'impossible opérationnalité des facultés cognitives sans guidage émotionnel : « Au commencement était l'émotion, mais au commencement de l'émotion était l'action » (Damasio, 2005, p. 86). La question aujourd'hui n'est plus vraiment de savoir si la cognition et les émotions sont liées (Brothers,

¹⁸ L'une des théories les plus importantes en sciences cognitives sur les émotions sur laquelle je reviendrai dans la section suivante. Cette théorie défend l'idée d'une inscription universelle de certaines émotions (peur, tristesse, joie, colère) chez l'être humain.

¹⁹ L'autre grande théorie influente avec celle des émotions de base en sciences cognitives sur laquelle je reviendrai en exposant mon cadre théorique, et qui défend l'idée que le cerveau évalue d'abord une situation pour ensuite déclencher une émotion appropriée.

1998 ; Gazzaniga, 1995). Théoriquement, les preuves ont été produites, et ce par les mêmes disciplines qui avaient historiquement construit cette opposition.

Cette division ontologique est venue alimenter et renforcer politiquement le récit trompeur de l'individu rationnel, échafaudé notamment, comme le feront valoir Arturo Escobar (2013) ou Eva Illouz (2014), par l'idéologie capitaliste. Ainsi, forgée sur la dichotomie émotion-raison dans lequel s'inscrit le paradigme naturaliste, la conception de l'être qui en découle aura servi au maintien des privilèges portés par le suprémacisme blanc (Escobar, 2013) et a servi de dispositif de formatage et de contrôle à usage interne pour les groupes dominants (Quijano, 2007, p. 112). À partir de cette vision, la pathologisation des corps des femmes, des pauvres ou encore des personnes racisées a trouvé une justification scientifique pour expliquer la soi-disant « irrationalité » de leurs comportements émotionnels (Kim, 2014, p. 49).

2.1.1.2 État des connaissances en sciences cognitives sur les émotions

Je présenterai ici les théories principales qui structurent les recherches sur les émotions en sciences cognitives. Plus spécifiquement, trois courants théoriques seront mis de l'avant : les théories physiologiques qui supposent que c'est le corps, avant le cerveau, qui est responsable des émotions (Darwin, James, Lange, Cannon, Ekman) ; les théories neurologiques où c'est le cerveau qui déclenche les réponses émotionnelles du corps (Cannon, Damasio, Stikic, Pellé) ; et enfin les théories cognitives qui défendent l'idée que le raisonnement, la mémoire, le langage, etc. sont au centre de la constitution des émotions (Damasio, Barrett, Pellé, Barsalou).

Avec son ouvrage *The Expression of the Emotions in Man and Animals* paru en 1872, Charles Darwin fut le premier à comprendre les émotions comme des fonctions adaptatives conçues biologiquement pour permettre la survie de l'espèce humaine. La théorie de l'évolution darwinienne a ainsi donné naissance à la notion d'émotions primaires : la peur, la tristesse, la joie et la colère (Kemper, 1987). Quatre émotions dont les caractéristiques seraient partagées universellement. Sur ce modèle, les expressions faciales constitueraient, selon Paul Ekman (1973a, 1973b), une preuve observable du partage de ces émotions de base dans toutes les cultures.

À la même époque que Darwin, William James souhaite libérer la compréhension des phénomènes émotionnels de la contrainte phylogénétique et de la nécessité d'adaptation postulée à travers la notion d'instinct de survie. James, dans son texte intitulé *What Is an Emotion?* (1884), ouvre l'espace de la

recherche en psychologie à une interprétation constructiviste des émotions. Selon lui, les émotions sont le dernier maillon d'une chaîne de réactions. Autrement dit, un stimulus provoque une réaction corporelle qui va ensuite induire une émotion. Cette conceptualisation des émotions constitue le cœur de la théorie de James-Lange qui reste, à ce jour, l'une des plus influentes dans le monde des sciences sociales. Si cette théorie reste toujours épistémologiquement attachée à une vision classique dualiste et réactive la perspective pragmatique de James, elle ouvre néanmoins la possibilité à une interprétation culturaliste de la relation entre émotions et réactions physiologiques.

C'est contre cette ouverture vers les sciences sociales que Walter Cannon (1927) proposera un modèle théorique basé sur le principe du système d'alerte physiologique automatique. Les émotions sont comprises comme des dispositifs du système homéostatique, c'est-à-dire des dispositifs qui soutiennent le travail de régulation interne de l'organisme vers l'atteinte de son état optimal. L'approche physiologiste de Cannon ira jusqu'à situer directement l'expérience émotionnelle dans les régions sous-corticales du cerveau, là où se déclenchent également les réponses viscérales (ou involontaires).

La théorie des marqueurs somatiques d'Antonio Damasio (1994) marque, de son côté, la découverte de l'interdépendance entre les émotions et les facultés cognitives, et du rôle primordial de ces premières pour l'ensemble des processus de décision. Selon lui, les marqueurs somatiques sont des réactions physiologiques à des expériences émotionnelles passées. Si chez Damasio, les sentiments relèvent d'une fonction sociale qu'il loge dans l'esprit, les émotions se situent toujours sur le terrain du corps (Damasio, 2005, p. 34).

Une grande partie des études récentes sur les émotions en neurosciences continuent de chercher des explications neurophysiologiques (p. ex. : système limbique, cortisol, etc.) pour la compréhension de phénomènes sociaux (Stikic *et al.*, 2014 ; Sorinas *et al.*, 2018). Dans ce contexte, l'utilisation de l'électroencéphalographie, l'imagerie cérébrale, et tous les autres outils technoscientifiques développés pendant la « décennie du cerveau²⁰ » ont accentué un peu plus l'ancrage épistémologique positiviste des neurosciences. La croyance nouvelle autour de l'infailibilité analytique de ces outils n'a fait que renforcer

²⁰ Aux États-Unis, les années 1990 sont déclarées « Décennie du cerveau » pour commémorer les avancées de la recherche sur le cerveau, et promouvoir les fonds pour les recherches futures. C'est par le biais de la proclamation 6158 devant le Congrès américain le 17 juillet 1990 que le président G. H. W. Bush entend soutenir la recherche sur les questionnements relatifs au cerveau.

certaines des ignorances situées de la science dite « moderne » (Vul *et al.*, 2009), c'est-à-dire d'une absence de réflexivité critique sur les influences sociales et culturelles qui ont participé à la création de ces outils et à leur utilisation. Toutefois, l'introduction par le courant des neurosciences sociales des concepts tels que le « cerveau social » (Brothers, 1997) ou encore la « neuroplasticité » (Pellé, 1995) ont permis de pondérer partiellement la croyance prévalente de l'ancrage neurobiologique des émotions. À travers ces concepts, il y a l'idée centrale que la matière de notre cerveau se modifie en permanence et ne cesse de former de nouveaux réseaux. Toutefois, sans causalité extérieure, sans socialisation cette matière ne peut se développer : « We now know that the human brain, considered in isolation from its social functions, is like a cell without chromatin²¹ » (Brothers, 1997, p. 67). Suivant cette idée, on n'utilise jamais deux fois de suite le même cerveau, c'est-à-dire que la matière du cerveau est modifiée en permanence par l'expérience sociale. À ce titre, les cerveaux doivent être entendus comme des corps singuliers où l'activation de leurs potentialités cognitives se retrouve elle-même liée à la singularité des trajectoires sociales.

À l'instar du courant des neurosciences sociales, la théorie du cerveau prédictif (Barsalou, 2009 ; Clark, 2013) met l'accent sur la socialité intrinsèque du cerveau, c'est-à-dire d'une matière qui ne peut se développer qu'en interaction avec un environnement. Selon cette théorie, les processus de simulation et de prédiction dans lesquels est constamment engagé le corps reposent sur la capacité du cerveau à faire sens avec les réalités sociales des individus ; pour ce faire, le cerveau crée des concepts et des catégories. Pour Lisa Feldman Barrett (2017), les émotions n'échappent pas à ces processus, se trouvant elles aussi enfermées dans des conceptualisations socioculturelles qui n'ont rien de « naturel » et restent soumises à l'influence des contextes idéologiques et matériels dans lesquels elles se situent. Le champ des neurosciences des émotions (Adolphs et Anderson, 2018) offre nombre de propositions théoriques compatibles épistémologiquement avec une voie d'approche cognitivo-constructiviste en sociologie des émotions.

2.1.1.3 État des connaissances en sociologie sur les émotions

Au cours des années 1970, la sociologie a effectué ce que certains ont appelé un « tournant affectif » bien avant que celui-ci soit reconnu comme un courant à part entière au sein des sciences humaines et sociales (Clough, 2008). Ce tournant affectif en sociologie s'est développé principalement autour de l'étude des

²¹ La chromatine est la substance servant à fabriquer les chromosomes.

formes culturelles qui façonnent les émotions. L'objectif pour la sociologie étant de sortir du paradigme naturaliste dans lequel sont enfermées les émotions (Gordon, 1990) et de montrer le poids qu'occupent les structures sociales dans leur construction (Hochschild, 2003, p. 19). À ce titre, le courant interactionniste symbolique a concentré ses analyses sur le rôle des conventions et des règles sociales dans la constitution des comportements émotionnels. Pour ce dernier, les dynamiques émotionnelles entre individus impliquent la distribution de rôles sociaux qui sont joués à travers un ensemble de dialogues émotionnels.

Dans le cadre de ma thèse, la perspective constructiviste et le courant interactionniste sont des sources théoriques incontournables pour répondre aux problèmes soulevés par le paradoxe des émotions. Je présenterai différents modèles et théories majoritairement issus de ce courant, dont certain·e·s se rapprochent sur le plan épistémologique des théories cognitivistes précédemment mentionnées. Je débiterai avec les concepts de travail émotionnel et de règles de sentiment, et j'évoquerai le modèle dramaturgique développé par Arlie Hochschild. Suivra ensuite le modèle culturaliste d'Eva Illouz et sa critique de la marchandisation des émotions. J'aborderai la théorie des rituels d'interaction de Randall Collins et son concept d'énergie émotionnelle. Il sera question du concept de « looking-glass self » porté par Charles Horton Cooley du côté de la psychologie sociale qui permettra le parallèle avec le concept de « neurones miroirs » en neurosciences. Je mentionnerai le modèle structuraliste de Kemper qui analyse la constitution des émotions par rapport à la position et au statut social des individus. Je terminerai avec le courant évolutionniste qui, s'il interprète socialement les émotions, continue de les ancrer dans la biologie.

Influencée par les travaux d'Erving Goffman (2008), Arlie R. Hochschild s'est intéressée à la manière dont les émotions alimentent et transforment les structures sociales et culturelles, et plus précisément, en étudiant la manière dont l'organisation de ces structures influence la composition et l'expression des émotions des individus. L'autrice de *The Managed Heart* (1983) montre qu'à travers les processus de socialisation, les individus adhèrent à des systèmes de croyances émotionnelles spécifiques auxquels sont attachées des « règles de sentiment », c'est-à-dire, un ensemble de discours et pratiques émotionnelles socialement acceptés (être triste lors d'un enterrement, etc.). Cet ensemble de règles, situées socialement, fait partie de ce que la sociologue nomme le « travail émotionnel ». Ce concept désigne l'effort fourni consciemment (ou non) par les individus lors d'événements ou d'interactions pour se conformer aux scripts émotionnels attendus par la société. À ce titre, cette approche des émotions rejoint grandement celle proposée par Barrett et ses « concepts d'émotion ».

S'inspirant des concepts de travail émotionnel et de règles de sentiment développés par Hochschild, le modèle culturaliste d'Eva Illouz propose une critique de l'idéologie capitaliste. Dans son ouvrage *Les sentiments du capitalisme* (2006), l'autrice parle des sentiments comme des phénomènes réifiés selon les valeurs et les normes portées par le système capitaliste. Émotions et sentiments deviennent à la fois objets de gestion et indicateurs de performance. Dans ces conditions, les émotions sont pensées comme des « marchandises » (Illouz, 2019), c'est-à-dire comme une nouvelle forme de capital culturel (Cottingham, 2016).

Dans la même lignée, Randall Collins propose, lui, d'étudier les phénomènes émotionnels comme des formes culturelles ritualisées d'interaction. Selon sa théorie des rituels d'interaction, les individus engagent des émotions censées correspondre aux situations rencontrées. L'énergie dépensée lors de ces actions est nommée « énergie émotionnelle » (1990). Le caractère positif ou non de l'énergie émotionnelle dépensée lors d'une rencontre poursuit les individus bien après que cette dernière soit physiquement terminée. Elle va configurer et marquer, à l'intérieur d'un continuum oscillant du négatif au positif, la nature des relations entre individus. Au sein du modèle de Collins, la notion de coprésence physique est primordiale, dans la mesure où elle favorise l'implication émotionnelle des individus dans des rituels d'interaction. Dans ce cadre précis, et j'y reviendrai dans la deuxième partie de mon problème axé sur le paradoxe des émotions fictionnelles, les écrans de télévision ont le pouvoir de recréer cette relation proximale qui permet d'échanger des flux émotionnels.

Comme celle de Collins, l'approche sociologique des émotions de Susan Shott (1979) souligne l'importance de la cognition dans les mécanismes de compréhension et d'interprétation des comportements émotionnels d'autrui dans le but de pouvoir s'y ajuster. Ses travaux sur l'empathie montrent comment les facultés cognitives des individus, où la notion d'intersubjectivité est centrale, sont mises à contribution pour leur permettre de capter les ressorts moraux et symboliques de cette émotion.

Cette dimension intersubjective des émotions, Cooley (1964) et Scheff (1990b) la rapprochent de la notion d'imitation des gestes, des expressions faciales, de l'intonation de voix, etc. L'imitation est selon eux un élément clé dans la structuration des dialogues émotionnels. À ce titre, Cooley nomme « looking-glass self » l'évaluation constante de soi à travers le comportement des autres. Autrement dit, l'interaction entre individus constituerait un jeu de miroirs. Ainsi, certains modèles de comportements émotionnels considérés comme culturellement positifs auront tendance à vouloir être copiés, cela en considérant leur

niveau de complexité, et en conséquence la possession d'un capital culturel qui permettrait leur imitation spontanée. L'idée d'un effet d'imitation fait écho en neurosciences à la théorie des neurones miroirs de Rizzolatti et Fadiga (1999), c'est-à-dire une imitation par l'activation des structures sensorimotrices qui exécuteraient les mouvements enregistrés par les neurones dits « miroirs ». Toutefois, les mécanismes de contagion ou d'imitation en lien avec les émotions ne sont pas figés dans la biologie et leur construction reste connectée aux logiques de pouvoir (capacité, capabilité) et de positionnalité (les dimensions classiques de « power » et de « status », chez Kemper, 1980). En ce sens, le modèle structuraliste de Kemper défend l'idée que la position sociale des individus et le pouvoir issu de cette position ont des effets sur la construction positive ou négative de leurs émotions. Dès lors, le choix de s'approprier ou de contester telles ou telles pratiques émotionnelles peut être analysé du point de vue de l'agentivité des individus.

Pour terminer, je mentionnerai qu'un modèle évolutionniste existe au sein de la sociologie des émotions et que ce dernier considère les systèmes émotionnels humains comme un produit de la sélection naturelle. Toutefois, c'est bien à travers la supposée « socialité profonde » des cerveaux humains (Wentworth et Yardly, 1994) que les systèmes émotionnels se sont densifiés et complexifiés au contact de la culture. Pour Jonathan Turner (2000) c'est à partir de l'« injonction naturelle » à la survie que les émotions ont dû être transformées pour répondre adéquatement aux besoins de socialité. En d'autres termes, la constitution des répertoires larges d'émotion connus à ce jour serait l'œuvre d'une réadaptation constante à l'environnement social et culturel des régions subcorticales du cerveau d'où proviendraient biologiquement les émotions.

2.1.1.4 Le tournant affectif et l'interprétation politique des phénomènes émotionnels

Au milieu des années 1990, ce qu'on a qualifié de tournant affectif (*Affective Turn*) investit les sciences sociales avec l'objectif d'étendre aux sensations corporelles, aux états cognitifs et somatiques, une recherche sur les émotions jusqu'alors axée principalement sur l'interprétation de leurs dimensions sémiotiques et symboliques. À l'intérieur de ce nouveau paradigme, il est davantage question d'analyser le rôle des dimensions affectives de la culture, de l'histoire et du politique dans la constitution de l'expérience vécue. La construction de mon cadre théorique s'appuie grandement sur les apports théoriques fournis notamment par les travaux de trois chercheur-es : Brian Massumi, Margaret Wetherell et Sara Ahmed.

Si les propositions de Brian Massumi sont loin de faire consensus, elles constituent l'un des repères principaux pour situer l'ensemble des points de vue épistémologiques qui composent ce courant théorique sur les émotions. Dans son ouvrage *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation* (2002), l'auteur définit les affects comme des forces, des intensités, c'est-à-dire des processus corporels autonomes sur lesquels les individus n'ont pas de prise. Selon lui, il s'agit de processus prépersonnels, prédigérés, qui restent séparés de la cognition. Au contraire, les émotions sont, de leur côté, des contenus subjectifs ; elles sont inscrites dans des récits dont les singularités culturelles restent façonnées socialement. Ces transformations corporelles sont alors disponibles à l'interprétation individuelle et collective, subjective, débouchant sur des concepts d'émotion, composés de pratiques et discours d'émotion. En cela, la proposition de Massumi n'est peut-être pas très éloignée sur le plan théorique de celle de Barrett.

De son côté, Margaret Wetherell, dans son ouvrage *Affect and Emotion* (2012) suggère de dépasser le principe d'immanence affective de Massumi en proposant d'intégrer les affects, les émotions et les productions de sens qui y sont affiliées au sein d'un même ensemble interdépendant. L'autrice précise qu'il ne peut y avoir de rupture stricte entre une construction biologique des corps et une autre construction qui serait sociale (p. 65). L'intervention de la dernière déclenche et structure en profondeur l'activité et les potentialités de la première. Pour elle, nos réactions affectives sont le produit de l'expérience consciente des réalités sociales individuelles et collectives : « Affect is about sense as well as sensibility. It is practical, communicative and organised » (p. 13). Ces pratiques et discours d'émotion dont parle Wetherell sont toujours situés et connectés dans et par des relations de pouvoir. Elles sont tout à la fois des phénomènes subjectifs, neuronaux, somatiques, personnels, historiques, politiques et sociaux.

Contrairement à Wetherell, mais plus encore à Massumi, Sara Ahmed ne fait pas de distinction entre affect et émotion, qu'elle considère tous deux comme des intentions dirigées vers un objet. L'autrice de *The Cultural Politics of Emotion* (2004), ne fixe pas non plus de limites strictes au champ d'action des émotions. Selon elle, les émotions ne s'expriment ni totalement à l'intérieur, ni totalement à l'extérieur des corps mais servent de balises pour définir les contours de ces espaces. Elles sont comprises comme des phénomènes fluides (en cela, elle rejoint les intuitions de Wetherell, 2012, p. 12), constamment liés aux changements du monde social. Selon le modèle d'Ahed, les émotions circulent de personnes en personnes (Brennan, 2004, p. 3), ce sont des mouvements relationnels qui s'« entre-affectent » pour le dire comme Deleuze (ou comme Massumi). Les pratiques et discours d'émotion construisent et structurent la réalité sociale des individus et des groupes. Autrement dit, les structures de domination, les positionnalités

émotionnelles assignées (à partir du genre, de la race, de la sexualité, de la classe, etc.), et la valeur estimée de leurs émotions au sein de ces structures sont construites et liées de telle manière à renforcer les inégalités sociales. Par exemple, à propos de la colère associée à la femme noire : « The figure of the angry black women is also a fantasy figure that produces its own effects » (Ahmed, 2010, p.67).

2.1.1.5 Les Black Cultural Studies ou la critique politique des rapports émotionnels de domination

Le courant des Cultural Studies a permis de remettre au centre de la question des oppressions la culture comme principale dimension d'analyse (Cervulle, Quemener et Vörös, 2016). Ce courant s'est penché sur cette question à travers l'étude d'objets culturels issus de la culture populaire et dont les séries télévisées font largement partie. Tout au long de la construction de ce nouveau projet épistémologique, les Cultural Studies ont fait émerger au sein de la recherche sociologique l'existence de matérialités nouvelles et signifiantes pour la compréhension des rapports de pouvoir et de résistance inhérents à l'idéologie capitaliste (Hall, 1985). Toutefois, l'eurocentrisme hérité de la tradition marxiste caractérisée par l'usage de modèles analytiques principalement centrées sur la classe (Williams, 1980) a tenu éloigné, dans un premier temps, les Cultural Studies des réflexions portées par les mouvements postcoloniaux (Saïd, 1978) et décoloniaux (Fanon, 1952). Au sein de cette forte tradition marxiste des Cultural Studies des années 60 à 80, Stuart Hall et Paul Gilroy (1987) en articulant la modalité de la race avec celle de la classe ont préparé le terrain des Black Cultural Studies : « La race est [...] la modalité selon laquelle la classe est "vécue", le médium à travers lequel les rapports de classe sont expérimentés, la forme sous laquelle la classe est adoptée » (Hall, 2013[1980], p. 63). C'est sur la reconnaissance de cette articulation intersectionnelle de l'analyse des rapports de domination (Crenshaw, 1989) que se fonde le projet épistémologique et politique des Black Cultural Studies (Bobo, Hudley et Michel, 2004 ; Kelley, 1994).

C'est avec la volonté théorique de s'extraire de l'idée marxiste de « fausse conscience » qui tend à dévaloriser les expressions culturelles des groupes opprimés par rapport à celles des groupes dominants que Patricia Hill Collins (1990) a entrepris de dépasser les frontières analytiques de la modalité de la classe, qui à elle seule, n'a jamais permis de rendre compte de la composition sociale complexe des inégalités. En d'autres termes, l'autrice de *La pensée féministe noire* (2016) vient critiquer l'idée que la réflexivité critique des groupes opprimés serait soumise à la puissance idéologique de l'infrastructure contrôlée par les groupes dominants. Pour Collins, ces expressions culturelles soi-disant « minoritaires » sont parties liées aux conditions matérielles d'existence des groupes opprimés et à la conscience d'appartenance à ces groupes. De ce point de vue, l'autrice considère que la culture est le lieu où peut s'exprimer la puissance

d'agir des individus selon d'autres modes d'être que celui de la classe. La diversité des points de vue situés dans et par le genre, la race, la sexualité, l'ethnie, le handicap, etc. est tout aussi engagée dans un rapport dialectique avec les industries culturelles. Là où ces dernières font circuler des représentations stéréotypées sous la forme d'images performatives, Collins évoque le pouvoir d'autodéfinition des groupes opprimés pour une réappropriation politique du sens et des pratiques issues de ces images²².

Dans la continuité des réflexions théoriques de Collins, l'un des ouvrages fondateurs des Black Cultural Studies : *Black Women As Cultural Readers* (1995) de Jacqueline Bobo, fait la démonstration de ce travail de déconstruction et de réinterprétation des images médiatiques stéréotypées par les femmes noires elles-mêmes, à partir de leurs vécus et pour leurs propres usages. À ce titre, l'ouvrage de Bobo s'inscrit méthodologiquement dans les traces de l'analyse phénoménographique. Dans ce contexte des récits des femmes noires sur leurs propres expériences de lectrices, les émotions apparaissent à la fois comme le sujet des images performatives et l'objet ou le moyen par lequel l'autodéfinition devient possible. La colère est à ce titre, l'une des émotions les plus exemplaires de cette double fonction.

Sur cette question des émotions et de la colère en général interprétées comme des formes d'expression culturelle, Audre Lorde déclarait en 1984 : « My response to racism is anger » (2007, p. 243). En politisant la question des émotions, Lorde s'extrait de l'ancrage essentialiste biologisant et donc de l'instrumentalisation idéologique raciste dont elle a toujours fait l'objet par la suprématie blanche. L'affirmation d'une colère qui serait politique rejoint également l'idée d'une construction culturelle et sociale des émotions qui partirait de l'expérience vécue et qui s'inscrirait forcément dans des relations de pouvoir historiquement balisés. Dès lors, si l'on comprend la colère comme une expérience située, sa définition n'a rien d'uniforme en fonction des personnes ou des groupes qui l'incarnent. En ce sens, et dans le contexte colonial occidental actuel, la « rage noire » (Cose, 2011) n'a pas la même légitimité que la « rage blanche ». Il est question d'analyser les mécanismes idéologiques et hégémoniques, médiatiques et institutionnels derrière les validations positives ou négatives des émotions, c'est-à-dire d'étudier les conditions d'accès à certains répertoires d'émotions, et à la fois l'impact que ces validations ont sur les corps, notamment sur les corps non blancs et non masculins.

²² Le courant va aussi s'intéresser aux images, aux formes, aux pratiques qui ne sont pas issues des industries culturelles. Cela va donc au-delà des seules actions de réappropriation ou de détournement de la culture dite légitime (voir à ce titre les travaux d'Hoggart, de Gilroy, de Frith).

Tout comme Lorde, bell hooks reconnaît l'influence des systèmes d'oppression dans la construction des pratiques et discours sur les émotions. Dans son ouvrage *Reel to Real* (2009 [1996]), elle pointe l'action des industries culturelles, notamment l'influence du cinéma et de la télévision, dans la propagation et le maintien des stéréotypes émotionnels négatifs sur les groupes opprimés. Dans ce contexte, la récurrence des représentations émotionnelles stéréotypées des corps noirs pose plusieurs problèmes. Ces stéréotypes tendent à englober sous une même forme les multiples expressions et raisons de la colère noire. En ce sens, ces représentations manquent d'aspérités et ne rendent pas compte de la complexité des répertoires émotionnels des personnes noires construits en lien avec leurs expériences sociales :

When I say that it is difficult to find concrete representations of black people in U.S. films by black or any filmmakers where the characters depicted are existentially self-reflective, I am saying we live in a culture where mass media and film particularly invest in the notion, rooted in racist assumptions, that there is no emotional complexity in black life [...]. (hooks, 2009 [1996], p. 214)

Globalement, l'ubiquité médiatique de ces stéréotypes participe à construire, sur le plan émotionnel, un piège performatif. Autrement dit, les représentations médiatiques racistes mettent en colère les individus qui en sont les cibles, et viennent finalement confirmer en dernier ressort la croyance raciste d'un enracinement biologique indépassable de la « colère noire » (Ahmed, 2008, p. 68).

2.2 Les émotions sont construites

À la suite des différentes énumérations théoriques abordées dans la première partie de ce chapitre, je pense qu'il est important d'établir une définition stable de ce que j'entends par la notion « d'émotion ». Cette seconde partie fait quasi intégralement référence aux travaux de Lisa Feldman Barrett, et principalement à son ouvrage : *How Emotions Are Made ? The Secret Life of the Brain* (2017).

Selon Barrett, les émotions ne sont pas des réactions biologiques, mais plutôt des concepts culturels que nous mobilisons pour interpréter le monde (Barrett, 2017, p. 40) à partir des capacités prédictives offertes par le cerveau (Clark, 2013). Très rapidement, car j'y reviendrai plus tard, Barrett s'appuie sur l'une des découvertes les plus importantes en neurosciences des cinq dernières décennies : la fonction prédictive du cerveau. Cette fonction essentielle de la vie humaine repose sur l'anticipation constante des besoins métaboliques pour la survie des individus à travers une organisation ciblée et efficace du système nerveux pour ne pas laisser, par exemple, le corps en carence (Barrett, 2017, p. 216). Un cerveau réactif serait *a contrario* trop chronophage en énergie dans la mesure où il n'aurait d'autre choix que de « traiter » en

permanence l'ensemble des stimuli et signaux sensoriels provenant du corps et de l'environnement extérieur, ce qui du point de vue de nos ressources métaboliques de base serait impossible. Ainsi le cerveau a besoin de catégories et de concepts pour expliquer d'où viennent et ce que peuvent signifier l'ensemble des signaux sensoriels²³ auxquels nous sommes constamment soumis-es.

À ce titre, j'emploierai le plus souvent possible la notion de concepts d'émotion afin de désigner l'ensemble des phénomènes émotionnels. Plus concrètement, cela signifie que nos émotions ne relèvent pas d'empreintes biologiques conçues pour être déclenchées. La peur, la joie, la tristesse ou la colère ne sont pas, comme on le croit souvent, des émotions de base universellement intégrées (Damasio, 1995). Par exemple, et je reprends l'exemple mentionné plus haut, la peur que vous éprouveriez face à un ours présumément en colère est le résultat d'une prédiction faite par votre cerveau : « In a given moment, in a given context, your brain uses concepts to give meaning to internal sensations as well as to external sensations from the world, all simultaneously. From an aching stomach, your brain constructs an instance of hunger, nausea, or mistrust » (Barrett, 2017, p. 30). L'occurrence de l'émotion est rendue possible par l'activité constante du cerveau prédictif. Le cerveau simule en permanence ce qui va/peut se passer, à partir des données/situations emmagasinées tout au long de nos expériences passées. Il tente d'expliquer le sens de ce que vous entendez, voyez, touchez, sentez, goûtez dans le monde. Plus encore selon Barrett, « la simulation est le mode par défaut de toute activité mentale » (Barrett, 2017, p. 28). Par conséquent, ce qui était déjà reconnu par la sociologie des émotions (Hochschild 2000), c'est-à-dire les émotions en tant que constructions et interprétations culturelles et sociales des sensations corporelles, trouve un écho favorable en neurosciences avec la théorie de l'émotion construite. D'un point de vue sociologique, il s'agit d'un véritable changement de paradigme pour l'analyse sociologique et politique des émotions (Guilmette, 2020). Sous ce nouveau régime épistémologique, une autre lecture politique et décoloniale des comportements émotionnels devient possible. Ainsi, le principe de naturalité forgé par la culture de suprématie blanche lorsqu'elle associe, par exemple, la colère à la noirceur, ou la peur et la tristesse à la féminité, la paresse à l'indigénat, etc. devient contestable également sur le plan biologique. Comme on le verra, si combattre scientifiquement les récits biologiques sur la race peut s'appuyer de manière décisive sur les perspectives neuroconstructivistes, ces outils épistémologiques ne constituent qu'une partie de la

²³ En parlant de signaux sensoriels, je ferai chaque fois référence aux signaux émis à la fois par le corps (les sensations affectives comme le déplaisir d'un mal de ventre) et par l'environnement social, extérieur (comme le claquement d'une porte ou n'importe quel élément qui retiendrait notre attention).

solution politique, historique et culturelle contre le racisme et la culture de la suprématie blanche (Ajari 2019).

2.2.1 Le cerveau prédictif

Comme je l'ai mentionné plus haut, la théorie de l'émotion construite développée par Barrett (2017) repose sur la découverte de la fonction prédictive du cerveau. Cette découverte constitue une véritable révolution épistémologique pour la compréhension des émotions, et au-delà. Selon cette découverte, les humain-es partagent universellement la capacité de conceptualiser et catégoriser leurs expériences du monde. À ce titre, les émotions sont l'une des composantes fondamentales de ces expériences. S'appuyant sur ces dernières, les émotions sont constituées et mobilisées sous la forme de concepts et nous permettent de guider et de donner du sens à nos actions (Barrett, 2017, p. 125). Cette faculté de conceptualisation et catégorisation est ce qui fonde la base du système prédictif de notre cerveau. L'activité du cerveau repose sur un ensemble de processus complexes et dynamiques de simulation (Barsalou, 1999) qui lui permettent d'anticiper et d'interpréter en permanence les signaux provenant de l'environnement interne (du corps) et externe (du monde social). Plus concrètement, les concepts construits autour d'une émotion comme la peur, par exemple, reposent sur une interprétation sociale et culturelle de nos états affectifs²⁴ dans les moments de peur. Dans ce cadre épistémologique, les affects sont les prédictions du cerveau des états intéroceptifs, c'est-à-dire de l'équilibre corporel (Barrett, 2017, p. 82). Ces états intéroceptifs sont traduits par le cerveau à travers des sensations affectives éprouvées au sein d'un spectre large qui va du confort à l'inconfort et qui reste variable en intensité. Autrement dit, et à partir de ces sensations corporelles, notre répertoire prédictif recherche le meilleur concept d'émotion correspondant à la situation vécue. C'est sur la base de nos expériences passées que nos conceptions du monde se forgent et, par l'entremise de ces dernières, rendent opérationnelle²⁵ la fonction prédictive du cerveau (et les facultés cognitives associées). Les simulations constantes du cerveau, à travers l'activité intrinsèque du cerveau, mettent en œuvre des concepts liés à nos connaissances, à nos expériences

²⁴ Je dissocie volontairement le terme d'états affectifs de celui d'émotion qui sur un plan phénoménologique pourrait facilement s'accorder, mais qui sur un plan théorique entraînent certaines différences concernant leur degré d'appartenance et de relation au milieu social et au milieu biologique.

²⁵ Deux précisions importantes à ce sujet : 1) Même si nous ne sommes pas conscient-es des mécanismes de construction des concepts et catégories, notre cerveau ne joue pas pour autant contre nous : nous sommes notre cerveau (Barrett, 2017). 2) Par ailleurs, il semble ontologiquement plus juste de concevoir les notions de nature et de culture (et leurs déclinaisons), non plus en opposition mais plutôt conçues parallèlement, voir symbiotiquement (Spinoza, 2002).

situées qui s'incarnent dans des modèles de simulations rappelant des situations fréquemment vécues (Barsalou, 2009).

L'ensemble de l'activité intrinsèque du cerveau, ses capacités de simulation et de prédiction, est avant tout un système dédié à la préservation de l'équilibre métabolique²⁶ des individus (Barrett, 2017, p. 56). Il s'agit d'anticiper les besoins du corps avant que celui-ci ne se retrouve en situation de carence et ainsi nuire à la santé de l'individu. Lorsque l'on parle d'anticipation, il s'agit de comprendre le corps comme un « budget » de ressources, que le corps « gagne » en mangeant, en dormant, en se rechargeant, et qu'il « perd » tout simplement pour faire fonctionner correctement les différents organes, pour se mettre en mouvement, etc. Plus concrètement, et c'est l'un des nombreux exemples amenés par Barrett dans son ouvrage, lors d'un effort, disons d'une course à pied, le cerveau va anticiper les besoins liés à l'exécution des mouvements nécessaires à la course en relâchant du cortisol, « hormone qui afflue dans la circulation sanguine par la sécrétion de glucose pour fournir de l'énergie aux cellules. La présence de cortisol va ainsi permettre aux muscles à la fois de s'étirer et de se contracter pour permettre de courir » (Barrett, 2017, p. 70). L'ensemble de ces changements corporels sont accompagnées de sensations intéroceptives plus ou moins vagues, que je résumerai simplement sur le plan théorique aux affects. L'opacité de ces sensations, qui en psychologie sont généralement caractérisées en termes de valence (de plaisir à déplaisir) et d'intensité (Wundt, 1998 [1897]), deviennent interprétables au moyen de concepts d'émotion. Et l'on devine aisément comment l'environnement social, politique, culturel et historique influe différemment, selon la condition d'existence raciale, l'interprétation de ces changements et des sensations qui les accompagnent.

2.2.2 Les émotions sont des concepts

Pour faire sens des mouvements et des forces intérieurs (l'activité du corps) et extérieurs (l'activité sociale) du monde, le cerveau répertorie par catégories et concepts les savoirs issus de nos expériences passées. Plus concrètement, un-e enfant n'ayant jamais eu connaissance de l'ours ou du serpent comme animal potentiellement dangereux pour lui ou elle, n'aurait aucun concept de peur à mobiliser si ces derniers se trouvaient devant lui ou elle. Le cerveau construit une certaine familiarité aux choses, aux personnes et

²⁶ Lisa Feldman Barrett nomme « body-budget » ce que j'ai traduit par « équilibre métabolique ». Il s'agit ici d'une traduction qui sans être totalement exacte sur le plan neuroscientifique rend compte de l'implication de ces trois ensembles auxquels fait référence le « body-budget » : le système immunitaire, le système neuroendocrinien et le système nerveux autonome.

aux situations à partir du moment où il en a fait l'expérience. Toute première rencontre avec des objets, des croyances, etc. inconnus plonge le cerveau dans un état nommé par Barrett comme de la « cécité expérientielle » (Barrett, 2017, p. 125). Dans ces situations nouvelles, le cerveau réalise sa mécanique prédictive tentant par l'assemblage d'autres concepts et catégories de faire sens de cette nouveauté, se produit alors une erreur prédictive qui sera résolue ou non par la création d'un nouveau concept attaché à une nouvelle expérience et de nouvelles sensations intéroceptives.

Les émotions, de leur côté, ne dérogent pas à cette règle. Elles ne sont pas, comme expliqué ci-dessus, des réactions naturelles face au monde, nous ne naissons pas, par exemple, avec la peur intrinsèque des serpents ou des ours. Toutefois, le concept de peur, lui, existe bel et bien et a été construit à travers l'expérience du danger que peuvent représenter ces reptiles ou ces ursidés. Sur le plan épistémologique, une telle perspective issue des neurosciences offre potentiellement une compatibilité théorique avec une analyse sociologique postconstructiviste du racisme. Dans cette perspective, les émotions ne sont plus entendues comme des entités biologiquement ancrées mais bien comme des concepts produits par la culture. La joie, la peur, la colère ou la tristesse, associées à des réactions émotionnelles basiques et dormantes par les différentes approches universalistes (Ekman, 1992), peuvent désormais être étudiées comme des constructions sociales situées, produites par l'expérience vécue. En d'autres termes, les émotions sont des concepts que les individus adoptent ou construisent à partir de catégories d'événements ou de situations leur permettant d'expliquer et de justifier affectivement leurs rapports au monde social (Lee, 2003).

Les mécaniques émotionnelles et cognitives sont tout autant soumises au système prédictif du cerveau. Toutefois, la structuration de ce système diffère grandement en fonction des expériences vécues par les individus. Pour Barrett, sur le plan émotionnel, la variabilité est la norme. Il existe des manières différentes, à la fois au sein d'une même culture ou d'un même espace géographique, d'exprimer les émotions. La peur n'a pas qu'un seul visage, qu'une seule expression, qu'un seul état ou forme de langage à partir desquels elle est automatiquement reconnaissable. En ce sens, et sur le plan neurologique, Barrett explique que d'une personne à l'autre l'activité cérébrale varie grandement, il n'existe jamais deux cerveaux identiques (Barrett, 2017, p. 281). Elle nomme sur ce point plusieurs niveaux au sein desquels la variabilité s'exprime : « le nombre de neurones dans certaines couches du cortex ou dans les régions sous-corticales, le microcâblage entre les neurones et la force de la connectivité au sein des réseaux cérébraux » (Barrett, 2017, p. 281). Cela permet à l'autrice de mettre en évidence l'importance d'un autre

phénomène dans cette architecture complexe de la variabilité appelé « degeneracy » (Edelman et Gally, 2001). Le terme véhicule l'idée que « différents ensembles neuronaux peuvent produire le même résultat » (Edelman et Gally, 2001, p. 13763).

Autrement dit, les trajectoires culturelles, sociales, politiques et historiques des individus façonnent bien les manières dont ce système prédictif va fonctionner, ce que nous comprenons en sociologie par le processus de socialisation. Je veux dire par là, et à travers ce que nous apprend le phénomène de variabilité (degeneracy), que la multiplicité des sources, prenons cet exemple, de la peur raciste provient d'ensembles neuronaux différents, aux représentations différentes mais qui sont toutes construites dans l'histoire coloniale, dans la violence sociale, dans le mépris culturel. La structuration et la coloration politiques et historiques de ces représentations neuronales auraient un impact sur la constitution des concepts d'émotion sur la peur, par exemple, chez les populations blanches en lien avec la noirceur. Elles auraient plus largement un impact sur le fonctionnement des facultés cognitives comme le raisonnement ou l'imagination, qui, par le biais de différentes routes prennent finalement le même chemin : celui du racisme. La partie suivante va me permettre d'illustrer plus concrètement, et sur la base d'exemples fournis par Barrett à travers la notion de réalisme affectif, comment les émotions et les affects en particulier constituent en eux-mêmes une forme de cognition.

2.2.3 Le réalisme affectif

Le réalisme affectif est une affaire de perceptions et, par corrélation, de croyances politiques, culturelles et sociales. Ces perceptions sont en lien direct avec les sensations intéroceptives des individus qui conduisent souvent, comme nous l'avons vu, au ressenti d'affects. C'est dans ces conditions, dans ce double rapport entre le politique et le biologique, que le réalisme affectif m'intéresse. Barrett pointe l'impact que les croyances des individus peuvent concrètement avoir sur leur perception des personnes, des phénomènes et des situations. Barrett emploie à ce sujet une formule qui permet d'éclaircir le fonctionnement neurophysiologiquement complexe qui sous-tend la notion de réalisme affectif : « People like to say that seeing is believing, but affective realism demonstrates that believing is seeing » (Barrett, 2017, p. 77). Je prendrai ici l'exemple du « serpent dans une forêt »²⁷ donné par l'autrice pour rendre

²⁷ Pour faciliter la compréhension, je traduis plus ou moins fidèlement et avec un souci de synthèse, l'ensemble des arguments développés dans cet exemple par l'autrice (Barrett, 2017, p. 77). Malgré la restitution quasi intégrale de la démonstration, par souci de clarté, j'ai pris le parti de ne pas utiliser les guillemets.

compte des chemins cognitifs, neuronaux et physiologiques parcourus et qui donnent aux individus cette impression de réalisme (qu'il soit sensoriel ou cognitif).

Imaginez-vous en balade, en été, dans une forêt au Québec. En marchant vous entendez à proximité un bruit au sol et vous détectez vaguement un mouvement de matière à la forme longue. Comme d'habitude, les régions responsables de la gestion de votre équilibre métabolique sont activées pour anticiper vos besoins et les actions qui s'y appliqueraient. Votre cerveau, en fonction du lieu et du contexte dans lequel vous êtes, propose plusieurs prédictions calibrées à la fois sur vos croyances et vos expériences passées. Ainsi, la prédiction d'une présence d'un serpent fait partie des possibilités que votre cerveau (c'est-à-dire vous) envisage. Dès lors, ces mêmes régions vont prédire que votre rythme cardiaque doit s'accélérer et vos vaisseaux sanguins se dilater pour vous préparer physiquement à fuir (on retrouvera à cette occasion également un influx de cortisol). À ce stade, on comprend à quel point la peur sociale et culturelle des serpents influent sur ces mouvements prédictifs. Les battements élevés de votre cœur et une pression artérielle plus élevée entraîne des sensations intéroceptives. Autrement dit, le reste de votre corps s'emballe (ou se prépare). Votre cerveau va alors prédire ces sensations intéroceptives qui se traduiront certainement par de l'inconfort. Cet affect, à travers la disposition inconfortable et agitée dans laquelle se trouve votre corps, vous l'interpréterez probablement par une occurrence de peur correspond à ce type de situation. Vous venez de simuler la présence d'un serpent. Lorsque j'emploie le terme de simulation, il ne s'agit de dire que le serpent n'est pas réel, mais que les indices sensoriels que vous avez reçus pouvait indiquer sa présence. Pour terminer, soit la prédiction est confirmée, soit il s'agissait d'un bout de bois et votre cerveau enregistre ce qu'il considère comme une erreur prédictive, qui sera aussitôt remplacée par celle du bout de bois. J'insiste ici sur le fait que même dans le cas d'une erreur de prédiction, l'état affectif et corporel ne se dissipe pas instantanément malgré la résolution du problème.

Ce concept de réalisme affectif montre avec quelle force les croyances peuvent contraindre les corps. Du point de vue des rapports de race, il apporte un éclairage nouveau sur les conséquences matérielles de croyances racistes qui, traduites et vécues sensiblement et corporellement, nous laisseraient avec une impression de vérité et de réalisme et qui ainsi pourraient naturaliser et légitimer la violence raciale. Des rapprochements avec un usage biopolitique des affects et des émotions sont à envisager dans le cadre de ce que Giorgio Agamben théorisait dans *Homo Sacer, le pouvoir souverain et la vie nue* (1997) considérant comme le rappelle bien Katia Genel que « La vie se trouve exposée à la violence et à la puissance de mort du pouvoir souverain » (2004, p.3). La charge raciste incarnée dans les affects et codée émotionnellement

peut potentiellement renvoyer à des états diamétralement opposés où, dans le cas de la condition blanche, la souffrance et la violence seraient vécues viscéralement à travers le plaisir et la jouissance, et dans le cas de la condition noire, comme la réalisation concrète et véridique d'une souffrance pas simplement physique, mais affective et viscérale.

2.2.4 Au-delà d'une approche constructiviste sur les émotions : Fanon et le rôle des affects

La brève revue de littérature réalisée au début de ce chapitre avait pour objectif de mettre en lumière certaines proximités théoriques possibles entre des approches considérées comme distantes, pour ne pas dire contraires, sur un plan épistémologique. Elle a également permis de montrer les limites d'une appréhension épistémologique unidisciplinaire tant sur le plan sociologique que cognitiviste pour la définition d'un objet aussi pluriel et multidimensionnel que les émotions. Par cet exercice, il s'agissait de mettre en évidence l'implication des émotions au sein des rapports sociaux, cognitifs, politiques et historiques de la race. La mise en place d'une perspective postconstructiviste s'avérait peu à peu nécessaire pour sortir de l'impasse épistémologique naturaliste dans laquelle les émotions sont enfermées depuis le 17^e siècle, prenant en compte le lien fondamental avec la neurobiologie et l'incidence de ce lien dans l'expression affective et émotionnelle du racisme.

J'esquisserai ici des éléments théoriques nécessaires à l'établissement de cette perspective postconstructiviste des émotions qui sera par la suite approfondie et prolongée plus concrètement lors de mon analyse finale. En partant des définitions hégémoniques sur les émotions issues de la vision classique en sciences cognitives (sur lesquelles s'appuie également le courant évolutionniste en sociologie des émotions), il s'agissait, tout d'abord dans ce chapitre, de clarifier la notion d'émotion sur un plan sémantique et théorique : dans quels cas parlons-nous d'affects ou d'émotions ? Les émotions expriment-elles phénoménologiquement et conceptuellement la même chose que les sentiments ? Pour ce faire, j'ai présenté les termes d'un dialogue théorique entre un constructivisme phénoménologique issue des sciences sociales et politiques (proche de l'*Affective Turn*) et le constructivisme neurocognitiviste de Lisa Feldman Barrett et sa théorie de l'émotion construite (2017). Je considère l'association de ces deux courants protéiformes comme la réponse théorique la plus prometteuse aux problèmes posés par le paradoxe des émotions. Toutefois, et en ce qui concerne la question raciale et plus précisément le rapport émotionnel de la blancheur à la noirceur, cette association paraît insuffisante. Cette partie, faisant office de conclusion du chapitre 2, a pour objectif d'introduire plus directement les enjeux politiques et

ontologiques de la noirceur au sein de la perspective postconstructiviste des émotions que je m'efforce d'établir.

2.2.4.1 Tétanisation et ankylose affective

J'aimerais, avant d'aborder ces deux concepts de Frantz Fanon, revenir sur celui de réalisme affectif qui souligne l'importance de la dimension affective dans la compréhension politique du racisme. Le réalisme affectif conçoit l'affect à la fois comme émetteur, récepteur et conducteur de la violence raciale et de l'anti-noirceur. La constitution de nos réalismes affectifs est la conjonction de plusieurs facteurs, à la fois biologiques, sociaux et culturels. Pour expliquer ce concept, Barrett prend l'exemple du mal de ventre, en avançant que celui-ci peut être interprété émotionnellement de plusieurs manières en fonction des moments dans lesquels nous nous situons. Biologiquement, cette sensation signifie surtout que l'équilibre du fonctionnement « organique » du corps subit des variations, et les individus en sont informés. À travers le phénomène d'intéroception, c'est-à-dire des représentations sensorielles des états internes du corps, le cerveau vient interpréter affectivement les changements organiques. D'une manière générale, l'activité du corps n'est opérante qu'en relation avec l'extérieur. À ce titre, les interactions sociales ont un impact direct sur l'équilibre métabolique. Nous avons en tant qu'individu la capacité, de nous entre-affecter volontairement. Le langage, notamment, nous permet d'entrer en communication émotionnelle avec autrui et donc d'avoir une influence directe sur les sensations intéroceptives de soi et d'autrui. De la même manière, les séries télévisuelles ont ce pouvoir de pénétrer à l'intérieur de nos périmètres affectifs et ainsi d'affecter l'équilibre corporel sur lequel il repose (Barrett, 2017, p. 196).

Frantz Fanon dans ses ouvrages *Peau noire, masques blancs* (2011 [1952]) et *Les Damnés de la terre* (2011 [1961]) propose d'aborder la question affective du rapport à la noirceur sous l'angle de la déshumanisation, comme la matérialisation corporelle de sa négation en tant qu'être : « Le Noir est un homme noir ; c'est-à-dire qu'à la faveur d'une série d'aberrations affectives, il s'est établi au sein d'un univers d'où il faudra bien le sortir » (2011, p. 64). Il s'agit, avant d'aborder les idées de tétanisation et d'ankylose, de revenir sur la question de l'apparaître largement mentionné dans le chapitre précédent. Dans le double processus qui conduit au complexe d'infériorité du Noir par le Blanc se situe ce que nomme Fanon une « épidermalisation » (2011, p. 66) de cette infériorité. Autrement dit, le regard blanc raciste est la production d'une internalisation affective de l'infériorité noire. Cette « ankylose affective blanche » (p. 163) reposant sur l'idée que le Noir n'existe qu'à travers son épiderme et par le spectacle que constitue la violence qui

peut être perpétrée sur sa chair. Cette idée d'absence d'intériorité présuppose donc, dans le colonialisme racial, l'absence d'intentionnalité affective chez le Noir.

J'aimerais revenir brièvement sur le plan sémantique sur le terme médical d'ankylose qui signifie « la perte totale ou partielle du mouvement propre à une articulation » qui à mon sens rend peut-être moins bien compte du processus d'annihilation affective que le terme de sclérose qui correspond à la « rigidification anormale de la peau et au durcissement pathologique d'un organe, d'un tissu ou d'une lésion causée par une formation excessive de collagène ou, dans le cas du système nerveux²⁸ ». Le durcissement symbolique de la peau du Noir par le Blanc est ce qui permet à ce dernier de le construire comme une enveloppe corporelle vide, dépourvu d'intériorité. C'est l'institution par le Blanc de cette frontière épidermique entre son humanité et la non-humanité du Noir que l'ankylose affective blanche prend chair, en tant que le Noir n'existe qu'à travers elle (Hartman, 1997). C'est à partir de l'idée d'infériorité du Noir et sur l'absence de toute vie affective que la violence coloniale se normalise. S'insinue alors parallèlement une conception de l'être qui n'est pas et une matérialisation de cette négation sur le plan affectif, où les sensations intéroceptives corrélées à la prédiction constante de la violence, sclérose peu à peu, l'intensité, mais jamais la jouissance liée à l'intensité de la violence. Autrement dit, la violence n'est donc autorisée à être ressentie que sur le plan du plaisir. Et c'est à partir de cette seule mesure, ankylosée, que le Blanc entre dans un rapport affectif avec le Noir.

Cette ankylose (ou sclérose) affective s'inscrit dans un concept plus large développé également dans *Peau Noir, Masques Blancs* (2011) appelé « tétanisation affective » (p. 155). Par tétanisation affective, Fanon entend le Noir comme objet d'une « catharsis collective » (p. 182) blanche où se libèrent toute l'agressivité d'une société fondée sur la violence, la prédation des ressources, des corps et des âmes. Le Noir devient alors « phobogène » (p. 189), il est un mode de production du corps Blanc, pur, confirmant son existence dans l'opposition à celui qui n'incarne plus que « Magie Noire, mentalité primitive, animisme, érotisme animal » (p. 166). Comme réceptacle assigné à la violence et l'agressivité blanche, l'affectivité noire est contrainte à se défendre, à se trouver en situation intéroceptive perpétuellement débalancée où l'équilibre métabolique ne peut plus être respecté. Cette conception phobique du corps noir devient l'origine d'une mortalité noire qui passe par la violence affective. Lisa Feldman Barrett donne un exemple dans son ouvrage *How Emotions Are Made? The Secret Life of The Brain* (2017) où intervient une fois de

²⁸ Ces deux définitions sommaires de l'ankylose et de la sclérose proviennent du dictionnaire *Larousse*.

plus la notion de réalisme affectif et qui illustre bien les deux concepts de Fanon présenté ci-dessus. Barrett raconte, à travers une étude réalisée sur des juges en Israël (Danziger *et al.*, 2011), que ces derniers avaient tendance à rendre plus de verdicts négatifs avant la pause déjeuner du midi et plus de décision favorable après avoir mangé (2017, p. 74). Dans ce contexte, les préjugés racistes des juges envers les accusé·e·s racisé·e·s étaient affectivement appuyés par l'inconfort intéroceptif provoqué par la faim et traduit en intuition de culpabilité.

2.2.5 Un capital affectif ontologique au service d'un capital émotionnel culturel

Je termine ce chapitre par un retour aux perspectives sociologiques sur les émotions, avec l'ambition que celles-ci apparaissent sous un jour nouveau à la lumière des arguments développés dans la partie précédente et plus largement dans le reste du chapitre.

J'aimerais ainsi faire le rapprochement entre la perspective neuroscientifique des émotions de Barrett et la théorie des rituels d'interaction de Randall Collins (2004). Cette théorie postule que nous sommes traversé·e·s et partageons des énergies émotionnelles lors d'interactions sociales. Mon point, ici, est de réaffirmer la connexion forte des explications neurobiologiques et sociologiques afin de développer une lecture politique des émotions. Sur le plan sociologique donc, il s'agit de rappeler une nouvelle fois que la qualification et la signification de ces états reposent principalement sur des constructions sociales : les émotions. Dans le contexte capitaliste actuel, les règles de sentiments (Hochschild, 1979), auxquelles sont culturellement attachées les émotions, sont également là pour rappeler aux individus que les émotions sont conçues comme des ressources et des compétences (maîtriser sa colère, ne pas pleurer en public, etc.). Dès lors, il s'agit d'acquérir les codes régissant ces règles, de s'y conformer et de les interpréter de la meilleure manière (Goffman, 1961). Mais les acquérir c'est d'abord en maîtriser les pratiques, les discours, en d'autres termes connaître quels scripts correspondent à quels concepts d'émotion. Ces compétences émotionnelles dans les sociétés néolibérales n'ont pas toutes la même valeur ni la même « cote » en fonction des personnes qui les incarnent. Ces différences de valeurs émotionnelles sont enchevêtrées plus globalement dans celles déjà construites socialement autour des inégalités de genre, de race, de classe, de sexualité, etc.

Dans le prolongement des concepts de travail émotionnel et de règles de sentiments proposés par Arlie R. Hochschild, les émotions peuvent être comprises comme l'expression d'un capital culturel (Ahmed, 2004 ; Cottingham, 2016 ; Wetherell, 2012). Dans ce contexte, la race, comme catégorie ontologique, a un impact

déterminant sur la distribution et la transmission de ce capital. Les gestes apparentés à la colère, par exemple, sont socialement codifiés, normés et déclinés en pratiques reconnaissables (froncer les sourcils, croiser les bras, etc.). Toutefois, la production et la réception de ces mêmes pratiques vont diverger en fonction des milieux culturels desquels elles sont issues. Dans ces conditions, il survient ce qu'Eva Illouz nomme une « confusion croissante des ressources du marché et des langages du moi » (2007, p. 193).

Je montrerai dans le chapitre suivant, à quel point les représentations émotionnelles des groupes racisés et des groupes dominants diffusés dans les séries (et notamment *Dear White People*) s'appuient majoritairement sur les hiérarchies dominantes. En cela, elles ne correspondent souvent en rien à la réalité des pratiques et des discours issus des concepts d'émotion des publics. Ainsi, une grande partie des émotions des personnes appartenant aux groupes en situation de domination sont souvent incarnées et vécus de manières paradoxales par rapport aux modèles fictionnels qui leur sont présentés (Warhol, 2003). L'avant-dernier épisode de la série HBO : *Game of Thrones* pourrait illustrer cet inconfort qui prend place dans les dynamiques d'identification des spectateur·rice·s avec les personnages fictifs des séries (Mittell, 2015). Dans cet épisode, on assiste au virage émotionnel « hystérique » du personnage de Daenerys Targaryen²⁹ et à la confirmation des failles morales que suppose sa « féminité ». Présentée comme un personnage vertueux et « en contrôle de ses émotions » tout au long de la série, Daenerys Targaryen, suite à un rejet amoureux, sombre subitement dans un épisode de folie passagère, et pour passer sa colère, décide de massacrer tout un peuple. Ce revirement comportemental est présenté comme la réalisation d'une destinée génétique (dans la série l'histoire de la famille Targaryen est liée à la folie) qui vient consolider la narration sexiste d'une colère irrationnelle spécifiquement féminine. Ce type de technique narrative sexiste s'inscrit dans ce que Robyn Warhol nomme les technologies genrées de l'affect³⁰, et qui suppose une attente, voire un appétit des publics pour des mises en scène émotionnelles caricaturales : je postule, et il en sera question tout au long des trois chapitres suivants, qu'il en va de même pour la race, à des niveaux d'intensité peut-être encore plus élevés.

²⁹ Daenerys Targaryen est un personnage fictif de *A Song of Ice and Fire*, série romanesque écrite par George R. R. Martin. Dans son adaptation télévisuelle *Game of Thrones*, le personnage est incarné à l'écran par l'actrice Emilia Clarke.

³⁰ Il s'agit de ma traduction de l'expression employée par Warhol dans son ouvrage *Having a Good Cry : Effeminate Feelings and Pop-Culture Forms* (2003) : « gendered technologies of affect ».

CHAPITRE 3

LES REPRÉSENTATIONS ÉMOTIONNELLES SUR LA RACE DANS LES SÉRIES TÉLÉVISÉES OCCIDENTALES

Ce chapitre a pour objectif de poser les bases théoriques nécessaires à l'analyse critique de la série *Dear White People* (Netflix, 2017-2021). Cette première étape de l'analyse est fondamentale, dans la mesure où elle me permet de structurer, clarifier et justifier l'emploi d'une approche théorique postconstructiviste (esquissée dans les précédents chapitres) pour l'étude sociologique des représentations émotionnelles de la race dans les séries télévisées. Pour ce faire, je prendrai principalement appui sur la sociologie postcritique des médias d'Éric Macé (2006) qui intègre les séries télévisées au sein de ce qu'il nomme les « médiacultures ». Pour le sociologue, cette notion renvoie à la fois « aux terrains concrets que sont les industries culturelles, les produits et les usages qui en sont faits, et à la forme spécifique de construction sociale de la réalité qu'est la médiation médiatique » (p. 31). Il s'agira alors d'étudier les séries télévisées comme des formes d'expressions culturelles au sein desquelles se déploient des « conflictualités hégémoniques et contre-hégémoniques » à travers ces différents terrains (p. 123). Je tenterai de comprendre comment les expressions émotionnelles de la conflictualité culturelle et politique sont configurées à l'intérieur et autour des représentations sérielles de la race. C'est à partir du concept de médiation médiatique développé par Macé que j'aborderai les dimensions politiques, sociales et cognitives de la réception et de la production de ces représentations dans les séries télévisées. Conformément à sa position épistémique, j'appréhenderai l'étude des représentations médiatiques « en termes de pouvoir plutôt qu'en termes de domination » (p. 23). Toutefois, et pour reprendre ce qui a déjà été énoncé dans les premiers chapitres, je n'entends pas décorréler mon analyse des représentations de la race de leur ancrage fondamentalement historique. Il s'agit au contraire de saisir la race comme une condition matérielle et existentielle, et non comme une identité anhistorique qui serait exclusivement façonnée par les discours et pratiques hégémoniques et contre-hégémoniques du présent. La force de ce chapitre résidera dans sa capacité à conjuguer épistémologiquement une approche décoloniale et essentialiste de la race d'une part (Ajari, 2019) avec les théories constructivistes de l'identité de l'autre, le tout situé dans le contexte médiatique et public des séries télévisées.

Plus spécifiquement, je tenterai de comprendre l'expérience sérielle des spectateur·trice·s, non plus comme un rapport passif de mystification des masses (Adorno et Horkheimer, 1972), mais bien dialectique, au sein duquel les concepts d'émotion des spectateur·trice·s jouent un rôle décisif de médiation.

Autrement dit, qu'au sein de ce rapport dialectique, de cette médiation, l'interprétation des contenus et des définitions de la race est façonnée par des discours et pratiques hégémoniques et contre-hégémoniques historiquement chargés des concepts d'émotion des spectateur·trice·s. De ce point de vue, l'impact de la fiction s'efface partiellement derrière le réalisme des interprétations émotionnelles socialement et politiquement situées des publics. La fiction opère, non pas comme un miroir, mais comme une photographie, comme le révélateur, un « double télévisuel » pour prendre l'expression de Macé (2006, p. 116) d'une configuration donnée des représentations collectives contemporaines. L'objectif plus spécifique de ce chapitre est de comprendre le rôle joué par les émotions dans le cadre de la médiation médiatique en prenant la race comme catalyseur des tensions interprétatives qui la traversent. C'est au sein de ce cadre analytique et sur la base des exemples fournis par la série télévisée *Dear White People* que mon terrain de recherche s'est en grande partie construit. Ce chapitre sera traversé par une revue de littérature non exhaustive autour de la question de la sérialité. Je veux faire émerger la cohérence épistémologique de mon positionnement à partir d'une sélection de concepts issus de courants disciplinaires qui ne sont d'ordinaire, pas ou peu en dialogue et qui font référence à l'intersection race-émotions. Ainsi, les études médiatiques, la narratologie, les études cinématographiques, les Cultural Studies plus spécifiquement les Black Cultural Studies, les études cognitives, les Whiteness Studies, entre autres, seront mobilisés dans ce but.

Dans un premier temps, j'effectuerai une présentation des enjeux culturels et politiques dont relève l'étude sociologique des séries télévisées. J'y questionne brièvement l'impact de la nouvelle complexité des séries contemporaines occidentales (Mittell, 2015) sur la construction dynamique des concepts d'émotion des spectateur·trice·s. Cette présentation va me permettre d'aborder trois enjeux qui entourent l'expérience culturelle, politique et cognitive des spectateur·trice·s avec les séries télévisées et qui sera discutée tout au long de ce chapitre : la production hégémonique occidentale des représentations négatives de la race dans les séries ; le contexte de réception et d'expérience émotionnelle des publics avec les représentations ; les dynamiques d'accompagnement ou de résistances cognitives et politiques des publics face aux représentations racistes à travers la notion de « résistance imaginative » (Hande Tuna, 2020).

Dans un deuxième temps, et pour faire suite à la présentation du contexte d'analyse, je m'attacherai à étudier les séries télévisées en tant qu'objet médiatique complexe pleinement intégré à la culture de la suprématie blanche. Il s'agira de questionner l'influence supposée ou réelle des séries sur la cognition des

publics, sur leur soi-disant pouvoir de prescription. Sur ce dernier point, une analyse critique du concept d'émotions fictionnelles (Walton, 1990) permettra de comprendre pourquoi les représentations sérielles n'ont rien de prescriptives, mais font écho aux croyances déjà-là des spectateur·trice·s qui les interprètent en fonction de la matière reçue. Le débat autour de ce concept permettra de clarifier la question du réalisme des émotions vécues par les publics au contact d'un récit fictionnel. À travers une critique épistémique du concept, il s'agira de sortir définitivement de la perspective mécaniste des émotions, d'aller contre le principe naturaliste de réactivité émotionnelle. L'un des objectifs de cette partie sera de montrer pourquoi la médiation médiatique est aussi une médiation émotionnelle. Cela me poussera à discuter la question de la visibilité des personnes non blanches dans les séries et à questionner l'efficacité politique des stratégies de marketing identitaire comme intégration des « contre-mouvements culturels [issus] de la sphère publique » (Macé, 2006, p. 120). Ce dernier point me permettra d'introduire plus spécifiquement ces enjeux autour de la série *Dear White People*.

Dans une troisième et dernière partie, j'aborderai l'enjeu des représentations sérielles de la race, de leur mise en image, de leur mise en émotions, et des choix narratifs effectués dans un cadre culturel occidental où la blancheur incarne la pureté morale (Lipsitz, 2006). Il s'agira de comprendre en quoi les concepts d'émotion liés à la race qui sont représentés dans les séries incarnent de manière saisissante « le front de la conflictualité hégémonique et contre-hégémonique » (Macé, 2006, p. 123) au sein de la culture de la suprématie blanche. En d'autres termes, il s'agira de répondre à la question suivante : Pourquoi la suprématie blanche a-t-elle besoin de politiques culturelles spécifiques liées aux émotions ? Cette question permettra également de mettre en évidence les stratégies de résistances cognitives et politiques possibles, du pouvoir d'autodéfinition (Collins, 2016, p. 134) entre autres, des publics non blancs face aux agressions racistes véhiculées dans les séries occidentales. Le concept posé par Collins sera mis en dialogue avec la notion de résistance imaginative présentée plus haut, dans le but de donner à cette dernière une interprétation plus politique que cognitive. À l'inverse, mais toujours à l'intérieur du même ensemble, il s'agira de constater sous quelles conditions sont négociées et interprétées ces politiques culturelles par la suprématie blanche elle-même. C'est sur ce dernier point que s'est construit l'ensemble de ma réflexion méthodologique et mon terrain de recherche avec mes participants.

3.1 Centralité des émotions dans le contexte sériel complexe contemporain

Depuis les années 1990, l'émergence de nouvelles techniques narratives (voix-off comme mode d'énonciation, interconnexions à long terme des épisodes, etc.) et l'adaptation de formes esthétiques

issues du cinéma ont transformé les séries américaines en objets complexes (Mittell, 2015, p. 15). La création d'environnements narratifs à la fois originaux et familiers (p. 56), plus exigeant à suivre sur le plan cognitif (réflexif) que les feuilletons conventionnels (i.e. le *soap opera*), a profondément modifié la nature du rapport social entre les séries et leurs publics (Berton et Boni, 2019). Dans ce contexte, l'expérience sérielle, aussi complexe soit-elle, reste vivante, réelle et signifiante pour les publics, avant tout parce qu'elle fait référence à des émotions familières. Ces dernières constituent la porte d'entrée privilégiée vers l'engagement des personnes qui en font l'expérience dans la complexité poétique et esthétique nouvelle des séries contemporaines (Ahmed, 2004, p. 7) : « Strong affect combined with moral legibility to create a felt good is what these popular moving pictures do. » (Williams, 2012, p. 529). L'emploi conjoint de cette familiarité émotionnelle et de cet effet de réalisme pour faciliter l'accès des publics à la complexité narrative des séries a pu avoir pour effet d'enfermer les identités « écraniques » dans des représentations négatives de la race (par exemple être noir·es et agressif·ive·s, être blanc·hes et fier·es, comme le montreront les entrevues avec mes participants restent toujours vivaces). Mentionnons trois constats de l'impact des représentations sérielles stéréotypées associant race et émotions en Occident.

Premièrement, la stigmatisation émotionnelle des personnages non blancs dans les séries donne de la vitalité et exerce de l'influence sur les croyances (déjà bien implantées, à défaut d'être partout hégémoniques) du suprémacisme blanc en Occident (Bouteldja, 2015). C'est que l'espace symbolique des fictionsérielles n'échappe pas aux rapports de pouvoir qui structurent le monde social, il en est même traversé de toute part. Comme le rappelle Stéfany Boisvert, les mises en images des représentations des identités culturelles et sociales n'ont rien « de pures fabulations : elles sont au contraire extrêmement révélatrices de notre monde social, des visions et normes de genre qui circulent et se confrontent, des modèles d'être et d'agir qui sont valorisés ou réprimés [...] » (2017, p. 19). Dire que les représentations émotionnelles tant sur les groupes non blancs que sur les groupes blancs existent n'implique nullement que les séries transmettent uniquement des stéréotypes. De plus, et comme l'évoque Éric Macé, la complexité narrative et esthétique recherchée par les productionsérielles contemporaines implique son lot « de tensions dynamiques qui conduisent à la production de représentations où l'hégémonie conservatrice est nécessairement travaillée par l'ambivalence, l'ambiguïté, voire l'innovation transgressive. » (2006, p. 97). C'est à partir de ce dernier point, et dans la partie suivante que je présenterai plus en détail ce que le concept de médiation médiatique peut signifier sur le plan émotionnel.

Deuxièmement, les représentations télévisuelles stéréotypées sur les émotions des personnes blanches et non blanches peuvent fonctionner comme des « images performatives³¹ » selon les mots de Patricia Hill Collins (2016, p. 133). Patricia Hill Collins parle des images de la nounou, de la matriarche, etc. qui collent à la peau des femmes noires afro-américaines. C'est-à-dire des images qui associent naturellement et banalement des comportements émotionnels à des constructions sociales (i.e. mépris et pauvreté ; peur et race ; colère et genre ; confiance en soi et blancheur, etc.) et ce faisant participent à légitimer les discours idéologiques et politiques sur la supposée naturalité des inégalités sociales. D'une part, la performativité de ces images stéréotypées résulte de l'impression de perfection voire de réalisme associé à la complexité narrative et esthétique des séries contemporaines. Cette complexité nouvelle tend à accentuer l'effet performatif des images racistes, images qui sont déjà objet d'expérience de manière différenciée dans la vie réelle (Berton et Boni, 2019). À ce titre, l'intégration cognitive de ces stéréotypes via les séries se produit à travers ce que Lisa Feldman Barrett nomme le « réalisme affectif » (2018, p. 75). Avec ce concept, l'auteure explique que chaque individu peut faire l'expérience des affects comme le reflet de l'essence d'objets ou de situations avec lesquels il interagit plutôt que de les comprendre comme le reflet et l'expression de sa propre expérience. D'une autre part, la force de ces images performatives repose sur la croyance largement diffusée dans les sociétés occidentales de l'inscription biologique des émotions et de leur caractère automatique. Depuis la fin du 19^e siècle, les travaux en sciences cognitives sur les émotions ont majoritairement alimenté cette croyance populaire (Darwin, 1998 [1872]). Dans ce contexte, il semble difficile d'appréhender sociologiquement et politiquement la dimension émotionnelle des inégalités de race, en lien avec les séries, sans amorcer une déconstruction des fondements épistémologiques naturalistes des émotions. Toutefois, une approche déconstructiviste seule ne répondrait que partiellement aux problèmes historiques et sociologiques que soulève la race, aussi bien dans son acception biologique qu'identitaire. Cela reste peut-être le point central d'une analyse décoloniale qui se voudrait conséquente à propos des concepts d'émotion liés à la race. L'impact des narrations et des discours racistes reste secondaire pour rendre compte des processus de déshumanisation des populations non blanches et spécifiquement noires. Certes, pratiques et discours accentuent et revivifient de nouvelles stratégies de déshumanisation, mais n'en constituent pas le système racinaire, historiquement constitué.

³¹ Je reprends ici la traduction d'Emmanuel Parent du terme original « *controlling images* » développé par Patricia Hill Collins dans son article « "Get Your Freak On" » (2011, pp. 41-63) plus à même de rendre compte de l'action performative des représentations dominantes sur les groupes opprimés.

À ce titre, il serait présomptueux de penser qu'un effort critique principalement centré sur la déconstruction des narrations racistes dans les séries télévisées, à travers l'identification à l'écran de schémas performatifs racistes issus des représentations fictionnelles, permettrait de s'attaquer dans sa globalité à la question raciale. Si mon travail se focalise, dans ce chapitre, sur l'étude critique de ces stratégies discursives et narratives à propos de la race, ainsi que sur les pratiques qui en découlent, il doit éviter de se limiter à une simple opération de dévoilement des formes d'agencement du pouvoir. Sans lien à l'histoire coloniale qui la fonde, la race ne peut être entendue que comme une construction parmi d'autres, soumise à la contingence du monde actuel et dont il s'agirait de déconstruire socialement les définitions négatives pour en effacer les effets désastreux. C'est à partir de cette tension, mise en lumière par Ajari, que je souhaite travailler la question des représentations émotionnelles de la race dans les séries télévisées. Sur le même plan, et pour terminer sur le concept d'« images performatives » (Collins, 2016) évoqué au début du paragraphe, si celles-ci permettent d'appréhender la grande variété des formes d'oppression raciale, elles documentent une condition d'existence, dans le cas présent la condition noire, mais n'expliquent pas son fondement. Elles mettent en évidence les stratégies de maintien de la déshumanisation des populations noires, sans forcément donner accès aux sources profondes de la déshumanisation elle-même (dépossession, expropriation, colonialisme, impérialisme, exploitation, etc.).

Pour terminer, je ne perds pas de vue le nécessaire et continu retour sur les propriétés épistémiques des croyances sur les émotions, d'autant plus dans le contexte sériel où les enjeux de réception les supposent traditionnellement comme des entités biologiques réactives à des contenus. C'est que les émotions continuent d'être contaminée par l'interprétation naturaliste dans laquelle elles ont le plus souvent été enfermées, notamment dans leur opposition à la raison (Damasio, 1995, p. xi). Opposition qui constitue quasiment l'un des socles paradigmatiques de l'ontologie de la supériorité occidentale, autrement dit ce qui matérialiserait l'une des principales frontières de l'humanité entre civilisé-es d'un côté et barbares ou sauvages de l'autre. Si le travail de clarification épistémique au sujet des émotions ne constitue pas à lui seul une solution politique au problème de leur interprétation biologisante, il reste toutefois utile comme point de départ à toute critique décoloniale. Ce rôle d'une idée réactivement naturelle des émotions au sein de la culture de la suprématie blanche et ses usages au cœur de la médiation médiatique doit être étudié pour ce qu'il est, c'est-à-dire un outil de hiérarchisation raciale.

Dès lors, il s'agira d'aller puiser dans la théorie de l'émotion construite (2017) pour trouver des pistes d'analyse différentes concernant les processus de réception des narrations émotionnelles par les

spectateur·trice·s dans le cadre de la médiation médiatique. Le recours à cette théorie permet de comprendre les émotions comme des concepts culturels, des objets politiques en circulation (Ahmed, 2004) qui s'inscrivent dans les principes de fonctionnement de la cognition humaine (Clark, 2013). Le positionnement épistémologique constructiviste de cette théorie offre des rapprochements possibles avec d'autres perspectives constructivistes déjà existantes en sciences sociales sur les émotions (Kim, 2013 ; Rogers, 2019 ; Wetherell, 2012).

Dans ces conditions, les représentations émotionnelles de la race issus des représentations sérielles complexes n'apparaissent plus comme des messages subis ou acceptés passivement par les publics, mais plutôt comme des messages dont le contenu est négocié en permanence (Hall, 2002). Au milieu des chemins possibles qui bordent cette négociation se trouve le « pouvoir d'autodéfinition » des groupes opprimés dont parle Collins (2016, p. 134). Ce pouvoir d'autodéfinition est la matérialisation politique des mécanismes de résistances cognitives engagés par les groupes opprimés face à la violence symbolique des images performatives dont ils sont la cible. Autrement dit, il implique l'agentivité critique des subalternes à travers la possibilité d'accepter ou de refuser de raisonner ou d'imaginer leurs propres pratiques et discours d'émotion à partir des représentations émotionnelles stéréotypées qui leur sont proposées dans les séries. Par analogie à ce raisonnement, je postule que la performance des représentations sérielles stéréotypées qui associent des émotions positives aux groupes dominants trouvent acceptation et résistance aussi parmi les personnes appartenant à ces groupes.

3.2 Les séries télévisées : produits des médiacultures

« Si ces médiacultures nous intéressent tant, c'est parce qu'on fait l'hypothèse qu'elles nous disent quelque chose de la réalité de l'état des rapports sociaux et de l'intensité des conflits de définition entre mouvements culturels au sein d'un contexte socio-historique donné » (Macé, 2006, p. 31). Par cette définition, le sociologue des médias résume peut-être parfaitement ce qui se joue sociologiquement autour des médiacultures et plus spécifiquement autour des séries télévisées contemporaines. L'auteur y voit le lieu, le moment de luttes sociales et politiques où les définitions des identités culturelles, religieuses et politiques sont constamment retravaillées, réinterprétées. L'appellation « médiacultures » offre à Macé la possibilité d'appréhender la multiplicité des dimensions qui composent la sphère médiatique, et son indéfectible rattachement à la sphère publique. Il s'agit de comprendre tout à la fois les jeux d'influence et de structuration qui s'opèrent au sein des industries culturelles, de leurs produits et de leurs usages. Le sociologue met notamment de l'avant la « porosité des industries culturelles à leur environnement

socioculturel » (p. 33). C'est cette porosité qui donne tout son sens et son importance à l'appellation de médiacultures. Au sein de cette nouvelle configuration épistémique du matérialisme culturel, la question médiatique se comprend de manière dialectique. Ainsi, le réductionnisme économique issu du modèle marxiste traditionnel s'efface devant la reconnaissance du pouvoir d'influence des médiations médiatiques comme éléments structurant des rapports sociaux. À l'instar des Cultural Studies (Williams, 2009), Macé envisage la culture de manière plurielle et non légitimiste, c'est-à-dire en dehors des hiérarchies méprisantes envers les « cultures de masse ou des masses ».

Macé insiste sur l'importance des contextes socio-historiques pour comprendre les conflictualités sociales et politiques qui traversent ces définitions (p. 28) sans toutefois prioriser ces contextes au sein d'une méthode d'analyse qu'il souhaiterait universelle. Au sein de ce cadre analytique, les médiacultures par les contenus qu'elles font circuler s'affichent comme des manifestations de la réalité, c'est-à-dire comme des « avatar[s] de rapports sociaux » (*Ibid.*). La force analytique de ce cadre réside principalement dans sa capacité à saisir les effets de médiation à l'œuvre au sein des mécanismes de production et de réception des représentations sérielles. Les contenus sériels configurent et sont configurés dans un rapport dialectique où se créent d'autres contenus, d'autres définitions, sur et à partir des contenus médiatiques de départ. Pour le dire autrement, la médiation médiatique est le lieu vivant de la conflictualité interprétative du sens et des définitions culturels et politiques des individus, mise en circulation, en dialogue avec ces derniers.

Si l'inscription, en grande partie constructiviste, du cadre théorique et méthodologique de Macé offre un nombre important d'outils analytiques de détection et de dévoilement des inégalités sociales, l'histoire reste à la marge dans l'explication des causes des inégalités. Cela soulève à nouveau l'un de mes principaux questionnements épistémologiques, dont j'ai fait mention dans les premiers chapitres, et qui refait surface ici dans le cas d'une intégration de l'ontologie politique de la condition non blanche et spécifiquement noire, à la sociologie postcritique des médias de Macé. Comment conjuguer une position essentialiste de la race, c'est-à-dire où l'historicité est au cœur des manifestations de la réalité des existences (Ajari, 2019a) avec une posture déconstructiviste des rapports de pouvoir sans tomber dans une critique stérile des politiques culturelles identitaires centrée autour des discours et pratiques hégémoniques et contre-hégémoniques ? C'est au sein de cadres analytiques strictement constructivistes, que se trouve ma crainte d'absenter la matérialité concrète des conditions d'existence des communautés noires, autochtones, arabes, etc. Et par la même, de vider de sa force politique la future analyse critique émise à partir des

données de mon terrain. Pour conclure rapidement sur ce point, lorsque Norman Ajari fait référence aux essences noires et nord-africaines, il les diffère tout d'abord de l'idée de norme, pour ensuite en poser la définition suivante : « l'essence réfère à l'existence d'une histoire et d'une mémoire qui ne se présentent pas comme une obligation mais comme un vivier de ressources auxquelles se raccrocher afin d'affronter les embûches d'un présent né de cette histoire. » (p. 158). Dès lors, quelle force politique aurait une critique des discours et pratiques hégémoniques sur la race, et quel pouvoir de transformation sociale aurait-elle, si cette dernière ne se référait à aucun moment à une mémoire coloniale dont elle est inévitablement tributaire ? C'est tout l'enjeu de ne pas traiter les questions de représentations médiatiques simplement pour ce qu'elles produisent au présent, mais également pour ce qu'elles réactivent sans cesse du passé. Cette sous-question qui intervient dans le cadre de ce chapitre théorique sur la relation entre média et émotions, résume, dans une plus large mesure, l'une des principales tensions épistémologiques qui traverse ma thèse. Dans les sous-parties qui suivront, je viendrai approfondir l'analyse de cette notion de médiacultures et poursuivre la justification entamée sur son emploi pour mon contexte de recherche.

3.2.1 Mystification des masses ou le pouvoir supposé des industries culturelles

La notion de médiacultures forgée par Macé permet de s'extraire définitivement de la théorie de mystification des masses à laquelle sont associés les philosophes de l'école de Francfort, et particulièrement Horkheimer et Adorno (1974 [1947]). Au cœur de ce processus suggéré de mystification des masses les industries culturelles pèsent de tout leur poids économique et technique. À ce titre, elles incarnent l'idée de superstructure dont la puissance de production du sens s'imposerait inexorablement sur la base, c'est-à-dire sur les masses, étant entendu que les masses sont le résultat d'un processus de massification qui renvoie au développement (contradictoire et conflictuel) des rapports de production capitalistes. En d'autres termes, les industries culturelles, au sein d'un rapport de pouvoir asymétrique vis-à-vis de la base, aurait cette capacité de « penser à la place des masses » ou du moins d'imposer sa vision du monde. La standardisation des produits culturels caractérisée par une limitation de la dimension critique des contenus suggérerait pour les tenants de la théorie de la mystification, une limitation de l'imagination au sein de l'expérience de réception. Toujours dans ce cadre théorique de la toute-puissance des industries culturelles sur les masses, se joue l'idée d'un renforcement du « pouvoir des conventions » (p. 23) dont l'effet de répétition serait masqué derrière des opérations formelles stylistiques qui induirait l'illusion de la nouveauté chez les spectateur·trice·s. La fixité d'un tel raisonnement mécaniste ne fait aucune place à la réflexivité des récepteur·trice·s de contenus médiatiques. Il s'inscrit dans une

interprétation marxienne caricaturale de la notion d'aliénation passive des publics. Si le poids de la domination économique des structures du capitalisme racial est bien réel, dans la mesure où il pèse concrètement sur les conditions matérielles d'existence des populations non blanches, il ne peut incarner à lui seul les expériences historiques, sociales et cognitives qui ont forgé ces conditions. Que les industries culturelles produisent des représentations négatives ou positives de la race dans les séries télévisées ne change concrètement rien, dans le cas des vies noires notamment, face au pouvoir de mort auquel elles sont soumises quotidiennement (même si elles accompagnent cet état de fait). L'interprétation des rapports de force sociaux assujettis au pouvoir économique peut ainsi sembler lourde, assommante, mais surtout incomplète. Dans la mesure, notamment, où elle efface l'idée d'une agentivité critique des publics à l'échelle individuelle et communautaire. Face à la puissance et l'ubiquité des représentations de la race promue par les industries culturelles, les publics seraient démunis.

Cette vision pose deux problèmes, le premier est que, même dans le cas d'une validation, le contenu du message fait toujours l'objet d'un « traitement » cognitif situé. La médiation médiatique suggère l'interaction avec du contenu, un objet qui rentre invariablement dans le champ de prédiction des individus. Il y a donc création de matière, d'interprétation singulière mais collective d'un contenu, de représentations. Le cerveau n'évite pas le réel, il l'anticipe, le rend tangible au moyen des expériences passées. Le second problème concerne directement la question de la nécessaire adaptation des industries culturelles au temps social et politique dans lequel elles naviguent. Dans une logique de rentabilité et de profit, ces dernières se doivent d'être « sensibles » aux enjeux qui émergent de la sphère publique des conflictualités hégémoniques et contre-hégémoniques (Macé, 2006, p. 34). J'ajouterai que derrière l'opportunisme marchand qui pousse les créations sérielles à calquer en partie leurs contenus aux problèmes et questions sociales qui touchent leurs publics, réside, au cœur du processus d'adaptation, une certaine impuissance des thèmes ou « avancées politiques » qui auront fait l'objet d'une adaptation à l'écran. À ce titre, la série *Dear White People* n'incarne pas autre chose, et j'y reviendrai plus longuement dans le chapitre suivant, la seule contrainte formelle et technique dans laquelle elle s'enferme en tant que produit sériel, limite par nature l'expression d'une réflexion politique critique de la suprématie blanche. Cette adaptabilité conjoncturelle sur le plan des représentations identitaires dans les séries reste pour Macé quelque chose de « réversible » répondant selon lui, à travers le critère de rentabilité, à ce « double principe de diversité et d'instabilité » (*Ibid.*).

Pour conclure, c'est face au constat de la limitation épistémique d'un tel schéma pour expliquer la constitution des inégalités sociales que la dichotomie superstructure/base ne tient pas pour Macé, qui reprend à son compte les critiques des Cultural Studies à ce sujet (Hall, 2009 [1973] ; Williams, 2009). De fait, à l'idée de détermination en dernière instance (le poids de l'infrastructure) sur les esprits des consommateur·trice·s, et à sa puissance idéologique, sera substitué la notion gramscienne d'hégémonie. Dès les années 1970, il s'agit pour Hoggart et Hall, comme le rappelle Macé, de mettre en évidence : « [...] l'expérience sociale comme le site d'une tension entre domination et conflit, entre subordination et transgression. » (2006, p. 41). La médiation médiatique de Macé entérine une interprétation de la culture avant tout dialectique, structurée autour de conflits permanents de définitions. À ce titre, les concepts d'émotion cristallisent, de par leur nature historico-politique, une partie des tensions issues de la réversibilité des représentations sérielles. Cette réversibilité engage la matérialité cognitive des spectateur·trice·s, qui met au jour la prépondérance des conditions d'existence, des ontologies politiques spécifiques pour l'interprétation des contenus sur la race véhiculée dans les séries. À travers ce dernier point, j'aimerais aborder ci-après, la question de la fictionnalité supposée des émotions dans le cadre de la médiation médiatique.

3.3 Le paradoxe des émotions fictionnelles

C'est dans son ouvrage *Mimesis as Make-Believe : On the Foundations of the Representational Arts* (1990) que Kendall Walton problématise la notion d'émotions fictionnelles. Ce dernier appelle quasi-émotions les phénomènes émotionnels dont nous sommes saisis au contact de la fiction. Dans ce cadre précis, la supposée existence de ces quasi-émotions ouvre certains questionnements que je résumerai ainsi : est-ce que la vue d'une émotion sur un écran fait croire automatiquement à cette émotion ? Ou peut-être plus concrètement, devient-on nous-même en colère en voyant un personnage de fiction en colère ? En tant que spectateur·trice·s de séries, nous savons que les personnages que nous regardons et écoutons n'ont rien de réel, et que leurs émotions ne le sont pas davantage, néanmoins nous pouvons nous-mêmes être traversés véritablement par ces émotions. Alors, pourquoi ressentir des émotions à l'endroit de choses qui n'existe pas « réellement » ? Malgré l'originalité d'une analyse sur les émotions qui mêle phénoménologie et cognition, Walton ferait, si je m'en tiens aux perspectives épistémologiques de Barrett et Ahmed sur les émotions, deux erreurs dans la construction de son concept.

La première se situe autour d'une compréhension des émotions qui reste invariablement mécaniste : des représentations fictionnelles particulières constitueraient des stimuli qui déclencheraient des réactions

émotionnelles automatiques (1990, p. 282). Encore une fois, cette vision réactive des émotions coupe les spectateur-trice-s de toute agentivité critique. Dans sa perspective, le pouvoir des images est plus fort que celui de l'autodéfinition car il fait naître automatiquement le besoin d'un ersatz de réaction émotionnelle. Pourtant, nous dit Barrett (2017, p. 75), c'est bien à l'inverse de cette mécanique réactive que notre cerveau et que nos émotions fonctionnent. Le système complexe de prédictions dans lequel le cerveau et le corps propre sont constamment engagés repose sur l'activation de concepts et de catégories socialement et préalablement construits. Selon cette mécanique, ce sont nos croyances qui déterminent ce que nous pouvons voir, et non l'inverse comme semble le proposer Walton.

La seconde erreur est une confusion faite entre la nature et la trajectoire de l'expérience émotionnelle pour expliquer la relation médiatique entre une fiction et des publics. Walton met sur le même plan de la fictionnalité, le contenu imaginé et la manière dont l'imagination agit et implique les émotions (Medina, 2013, p. 329). L'acte d'imaginer fait référence au processus constant de simulations engagées par notre cerveau prédictif. Ce processus intègre la totalité des données collectées à travers l'expérience vécue, il est ancré dans la réalité de nos corps, de notre environnement. Dans ces conditions, les émotions ressenties au contact de récits fictionnels ne peuvent être réduites à une expérience imaginative strictement personnelle située en dehors de toute réalité sociale. Au contraire, et bien au-delà du cadre intimiste dont parle Walton, ces expériences fictionnelles s'appuient sur des histoires, des rencontres — présentes et passées — bien réelles qui ont façonné nos concepts d'émotion et les actions qui en découlent, en d'autres termes sur une mémoire :

Understanding imaginative activities as enactive explorations from different agential standpoints give us the key to understanding the power of imagination as a critical tool for interrogating our sensibilities – our embodied cognitive and affective attitudes, and our propensities for action – and, therefore, as a learning tool that can facilitate our cognitive, affective, and agential self-improvement. (Medina, 2013, p. 332)

En subordonnant les « émotions fictionnelles » à des réactions automatiques dupliquées passivement par l'imagination, Walton ferme la porte à toute interprétation politique et historique de ces phénomènes émotionnels. L'approche phénoménologique de Sara Ahmed (2004) offre une sortie à cette vision mécaniste. D'abord, parce qu'elle comprend les émotions comme des médiations sociales toujours en mouvement qui font l'objet d'un jeu, d'une négociation relationnelle. On observe, dans ce cadre épistémique, à quel point les émotions et les concepts qui les incarnent sont au cœur de la médiation médiatique. Ensuite, parce qu'elle les conçoit comme des forces politiques qui sont contextuelles et

situées, c'est-à-dire toujours structurées selon des configurations identitaires. Au sein des séries télévisées, ces configurations se trouvent confinées dans des périmètres affectifs normés et délimités par des systèmes de croyances, et notamment celles qui sont liées au capitalisme. Ces périmètres sont à la fois confortables parce que composés de discours et pratiques émotionnelles reconnaissables par ceux et celles qui les partagent, et inconfortables dans la mesure où ces mêmes discours et pratiques, dans leur construction initiale, ne correspondent pas toujours positivement aux réalités plurielles des expériences émotionnelles vécues. J'aimerais nuancer les propos précédents concernant l'idée d'une construction des émotions en tant que forces politiques et culturelles. Derrière cette idée, Ahmed entrevoit une non fixité du pouvoir que peuvent exercer les émotions sur les individus. Si l'on tient compte du fait qu'il s'agisse pour Ahmed, mais surtout pour Barrett, de concepts pris dans des logiques de domination, l'agrément pour une sortie émancipatrice de cette domination repose sur la déconstruction de son caractère purement politique et arbitraire. Mais, la peur qui naît de la violence coloniale et esclavagiste n'a rien d'une construction arbitraire. Elle relève d'une condition historique, qui a certes pris des formes et des visages différents tout au long de la modernité occidentale, mais qui essentiellement caractérise l'omniprésence d'un environnement de mort pour les victimes de la violence coloniale et esclavagiste, et notamment les communautés noires des Amériques. C'est encore une des limites à l'approche constructiviste classique que la pensée d'Ajari met en évidence. Dans le cas de la noirceur, la peur ne nécessite pas d'être performée, elle fait partie intégrante de l'existence. Cela ne revient pas pour autant à dire que les définitions de la peur ou de la colère noire, par exemple, ne font pas l'objet d'une instrumentalisation politique et discursive, mais bien que le fondement de leur expression soit avant tout historique.

Pour illustrer ce qui précède, je mentionnerai l'exemple caractéristique des images performatives de « l'hystérie féminine », qui sont massivement représentées par la colère dans les récits fictionnels occidentaux, et qui expriment sur le plan symbolique une forme de maintien des inégalités émotionnelles de genre. Sur le plan neurocognitif, la répétition de ces images installe les corps dans des habitudes affectives dont il n'est évidemment pas impossible de se défaire, mais qui passe nécessairement par la déconstruction sociale et politique des concepts émotionnels qui y sont associés. Ainsi, à chaque position sociale peuvent être identifiés des appareillages émotionnels qui contribuent à lier les identités individuelles et collectives à des stéréotypes émotionnels prédéfinis que les séries télévisées peuvent venir entretenir (Schrock et Schwalbe, 1996). L'analyse sociologique des dimensions politiques, historiques et culturelles de ces appareillages, à travers notamment celle des processus cognitifs et sensoriels par

lesquels ils sont assimilées, testées, contestées ou adoptées par les publics, sont primordiales pour comprendre le poids de la déshumanisation qui pèse sur les populations non blanches. Tout comme elle l'est, à l'inverse, pour comprendre le sentiment d'apaisement (ou pourrait-on dire de plénitude de sa blancheur) qu'il vient confirmer chez les populations blanches épargnées par cette condition. Dans le même ordre d'idée, je contrebalancerai l'argument du potentiel performatif des concepts d'émotion liés à la race. Comme je l'ai mentionné dans le chapitre 1, et me basant sur les écrits d'Ajari, la race ne peut être entendue comme une identité performée, elle n'est d'ailleurs pas une identité du tout selon le philosophe (2019). Elle est, dans le continuum colonial de la suprématie blanche, une condition d'existence à laquelle on n'échappe pas. Néanmoins, et je dirai qu'à partir même de cet ancrage ontologico-politique de la condition noire, émerge en surface des effets d'accentuation de la déshumanisation (et qui touche également mais de manière différente les autres populations non blanches) au sein d'une économie narrative sur la race et ses attributs (négatifs et positifs) supposés. La diversité des formes prises par ces accents que l'on pourrait regrouper sous le terme de représentation, peut dès lors s'épanouir, par exemple, dans le cadre médiatique du jeu et de la mise en scène de personnages issus du réel et travaillés à partir de modèles identitaires socialement définis et identifiables. Dans la partie suivante, j'intégrerai mon propos dans le contexte actuel de l'impérialisme culturel occidental, au sein duquel la sphère médiatique joue un rôle important de diffusion des narrations émotionnelles à propos de la race.

3.3.1 Les séries télévisées : diffusion en continu de la culture de la suprématie blanche

J'aborderai ici la notion d'impérialisme culturel par la lunette médiatique des séries télévisées. J'installerai mon propos dans le contexte occidental et plus globalement dans celui d'une mondialisation des flux culturels et médiatiques au sein de laquelle les plateformes numériques de diffusion en continu (streaming) telles que Netflix, Amazon Prime Video, Disney+, Hulu, etc. occupent une place de plus en plus importante³² (Jin, 2015). Mon objectif est de détailler les conditions dans lesquelles les séries télévisées, à travers leur structure marchande/formelle, peuvent fonctionner comme des outils de propagation de la culture de la suprématie blanche, notamment par l'emploi récurrent de représentations émotionnelles hégémoniques de la race. Une emphase particulière sera portée à l'environnement médiaculturel américain, dont la puissance d'attraction des plateformes numériques attire chaque année des millions

³² Voir les chiffres proposés par *Nielsen* pour la répartition de la consommation entre les différents formats télévisuels concerne la population américaine : <https://www.nielsen.com/us/en/insights/article/2021/the-gauge-shows-streaming-takes-a-seat-at-the-table/>

d'abonné-e-s au détriment de la télévision traditionnelle/câblée. Cette puissance économique et commerciale des plateformes est tenue ici comme un lieu privilégié d'épanouissement culturel et moral de la suprématie blanche. Le contexte historique, politique et social dans lequel sont créées les séries télévisées à forte audience nationale³³ imprime sa marque sur les narrations et la construction des personnages fictionnels. Au niveau mondial, ces standards de production et de positionnement sont adaptés localement dans des marchés à conquérir, utilisant la même recette formelle mais avec des ingrédients culturels différents. Ainsi par exemple, conformément à la législation européenne, Netflix doit produire localement 30% du contenu qu'elle propose (Salsabila, 2021), ce qui n'a pas empêché sa série télévisée espagnole *La Casa Del Papel* (2017-2021) d'obtenir un fort succès d'audience à l'international³⁴.

In this sense, the concept of cultural imperialism describes the sum of processes by which a society is brought into the modern world system and how its dominating stratum is attracted, pressured, forced, and sometimes bribed into shaping social institutions to correspond to, or even promote, the values and structures of the dominant center of the system (Schiller, 2009 [1976], p. 9-10).

Dans le champ de la production télévisuelle en flux continu, le centre dominant auquel fait référence Schiller est sans conteste les États-Unis. En 2020, le marché de la diffusion en continu en Amérique du Nord (États-Unis et Canada) représentait 125,13 milliards USD³⁵, tandis que le marché de la télévision numérique et câblée totalisait près de 46 milliards USD³⁶. Ces chiffres sont à relativiser pour ce qui concerne spécifiquement les plateformes « OTT » (Over The Top) dont font partie Netflix, Amazon Prime Video, Hulu, etc. et qui ne représentent pas l'essentiel des produits offerts en diffusion continue (et notamment la diffusion en temps réel). Dans un marché mondial segmenté en cinq régions — l'Amérique du Nord, l'Europe, l'Amérique latine, l'Asie-Pacifique et le Moyen-Orient/Afrique —, le marché de la diffusion en continu en Asie-Pacifique ne s'élève « qu'à » 11,7 milliards USD en 2020³⁷, très loin des chiffres

³³ Pour ne prendre que des exemples récents, le 1^{er} épisode de la 4^e saison de série originale Netflix, *Stranger Things* a enregistré 6 millions de spectateur·trice·s aux États-Unis seulement, même chiffre pour les débuts de la série *Obi-Wan Kenobi* de Disney+ : [Nielsen Streaming Content Ratings](https://www.nielsen.com/na/en/insights/content/2021/06/01/Netflix-Stranger-Things-Season-4-Viewership.html)

³⁴ Pour la partie 3 de sa 2^e saison composée de 8 épisodes, la série espagnole a totalisé plus de 34 millions de spectateur·trice·s au niveau mondial.

³⁵ Informations complètes à retrouver sur le site internet *Fortune Business Insights* : <https://www.fortunebusinessinsights.com/video-streaming-market-103057>

³⁶ Informations complètes à retrouver sur le site internet *Grand View Research* : <https://www.grandviewresearch.com/industry-analysis/television-market-report>

³⁷ <https://www.grandviewresearch.com/industry-analysis/video-streaming-market>

du marché nord-américain qui domine très largement en investissements et en revenus. Pour terminer sur la puissance industrielle du secteur nord-américain, j'ajouterai que les services offrant des vidéos (séries télévisées, documentaires, films, etc.) génèrent le plus de revenus comparativement aux autres services plus traditionnels (informations, audio, musique). À ce titre, Netflix enregistrait en 2020 un total de 204 millions d'abonnements, suivi par Prime Video (Amazon) avec 150 millions d'abonnements³⁸. Netflix est présent dans plus de 190 pays à travers le monde et s'inscrit comme le leader mondial dans ce domaine.

Ce nécessaire détour par les chiffres me semble essentiel, d'abord parce qu'il met en évidence la puissance économique de cette industrie, et fait état de sa capacité de production et de diffusion à travers le monde. Ensuite, parce qu'ils permettent de mesurer la suprématie d'une plateforme américaine comme Netflix au sein de cette industrie, plateforme se trouvant être la première source de financement de la série originale *Dear White People*. L'environnement fortement concurrentiel entre plateformes à travers la bataille pour les abonnements oblige ces dernières à un renouvellement perpétuel de leur offre sérielle. Cette concurrence peut générer un effet de standardisation des formats narratifs et esthétiques, jouant principalement la carte de la différence par la variation de genres (drame, comédie, fantastique, etc.) et de niveaux de profondeur narrative selon les publics visés. Mais, cette stratégie commerciale globale nécessite toutefois l'usage de produits d'appel à forte attractivité artistique, c'est-à-dire de produits visuels qui rompent formellement avec les standards habituels de production et de mise en récit. Netflix est, par exemple, devenu une terre d'accueil pour des cinéastes désirant opérer artistiquement avec le moins de contraintes possibles. À ce titre, un film comme *Roma* d'Alfonso Cuarón sorti en 2018 sur Netflix s'est vu décerner plusieurs récompenses par le milieu du cinéma. Autre exemple récent, *The Irishman* de Martin Scorsese en 2019, film produit et diffusé toujours sur la même plateforme, long de plus de trois heures et qui n'aurait, à ce titre, jamais pu voir le jour sur grand écran. Ce phénomène bien réel met également en évidence la perte de vitesse du modèle de financement de l'industrie cinématographique traditionnelle et la plupart du temps sous-financé publiquement dans le cas du cinéma dit « d'auteur ». En ce sens, Éric Macé résume peut-être très justement l'opportunisme mercantile se cachant derrière ces stratégies d'ouverture et de débordement des standards de sélection et de production des œuvres visuelles :

³⁸ <https://www.visualcapitalist.com/which-streaming-service-has-the-most-subscriptions/>

Par ailleurs, c'est parce que les médias de masse sont des industries culturelles animées par des logiques de marché qu'ils sont beaucoup plus sensibles que les institutions et le droit aux transformations des normes et des références collectives telles qu'elles sont travaillées conflictuellement, au sein de la sphère publique par les groupes sociaux en désaccords, que ce soit à l'échelle nationale ou internationale. (2006, p. 34)

Derrière l'idée d'une diversification stratégique des contenus et des sujets de la narration sérielle, il y a l'idée d'une adéquation de cette démarche avec la finalité de rentabilité marchande qui constitue la raison d'être d'une entreprise comme Netflix. Toutefois, les stratégies de marketing identitaire, surinvesties dans le cadre des productions de séries télévisées (et nous verrons ci-après à quel point la proposition narrative de *Dear White People* repose sur cette stratégie), ne suffisent pas à masquer, sous une complexité narrative de plus en plus recherchée (Mittell, 2015), une homogénéisation des contenus et des représentations qui reste d'abord soumises à la contrainte formelle du mode sériel. J'y reviendrai plus longuement dans l'analyse de contenu de DWP, mais il est décisif de comprendre l'impact des contraintes formelles qui structurent la production sérielle. Le besoin constant d'action et de nouvelles situations pour tenir l'auditoire en haleine entraîne une accélération constante du rythme de la narration au détriment le plus souvent d'un travail plus profond des dialogues et des personnages. Il est donc nécessaire, dans ce contexte, de délivrer une narration claire et simple qui reposerait d'abord, sans qu'elle étouffe l'impression de complexité, sur des représentations normées pour ne pas dire stéréotypées, rapidement identifiables. La diversification d'une offre narrative qui passe par une augmentation de la visibilité des « diversités » raciales se fait le plus souvent à partir des modes de connaissance du monde et d'une histoire de la domination coloniale qui s'accordent avec les modes de connaissance servant les intérêts impérialistes (Boyd-Barrett, 2015, p. 64).

3.3.1.1 Impérialisme émotionnel et politiques des identités : souffrance, vulnérabilité et précarité blanche

Dans la partie précédente, j'abordais en quoi la structuration économique des médiacultures nord-américaines les plaçaient favorablement en position hégémonique. C'est à partir de cette position que j'aimerais maintenant soulever la question d'un impérialisme culturel américain qui circulerait via des concepts d'émotion uniformisés liés à la race dans les séries télévisées. L'ensemble de ma démonstration portera à reconnaître l'existence d'un impérialisme émotionnel (Hochschild, 2002) qui s'appuie à la fois sur des représentations positives de la blancheur, mais également négatives qui prennent appui sur les notions de vulnérabilité et précarité blanches. Je reviendrai sur l'articulation politique de ces deux dernières notions avec le projet impérialiste émotionnel à la fin de cette partie.

Par impérialisme culturel, j'entends « l'exploitation d'une culture commerciale mondialisée » (Tomlinson, 2012, p. 2) qui a pour but de consolider et maintenir la culture de la suprématie blanche autour de son contrat racial. Dans ce contexte, j'associe au concept d'impérialisme culturel les notions communément admises « d'américanisation » ou « d'occidentalisation » des cultures mondiales (Schiller, 1973). Si ces notions sont aujourd'hui insuffisantes pour comprendre intégralement la composition diverse et autonome des expressions culturelles hors et au sein de l'Occident³⁹, elles restent pertinentes pour capter une tendance persistante de la globalisation de la culture sous la bannière nord-américaine. En ce sens, il serait plus précis de parler d'impérialisme émotionnel adossé aux variations constantes du capitalisme affectif (Nikunen, 2019, p. 335). La notion de capitalisme affectif suggère l'idée d'une assignation sociale des corps par l'imposition de normes et valeurs affectives positives et négatives situés et construits au sein de rapports de pouvoir. Dans le contexte culturel contemporain de la suprématie blanche, la blancheur et son négatif la noirceur constituent le point de fixation des différentes valeurs affectives qui circulent. Il ne s'agit toutefois pas de donner une trop grande importance à ces mécanismes d'assignation et de valorisation affective. Si cette stratégie impérialiste de la domination blanche ne détermine pas en elle-même les conditions d'existence non blanches, elle est une offensive supplémentaire de la déshumanisation, un autre moyen de détournement des corps par leur domination affective au profit du capitalisme racial. En d'autres termes, si les narrations émotionnelles racistes présentent toujours un caractère provisionnel, la violence quotidienne que subissent les corps non blancs n'est pas, elle, une condition temporaire.

Cet alliage entre la puissance économicopolitique, technologique et culturelle de la suprématie blanche a permis depuis le développement accéléré de ses industries culturelles dans les années 1950 (Dupont, 2007), l'exploitation et la diffusion médiatique à grande échelle de modes d'être construit sur l'idée de la supériorité blanche. Une supériorité qui se distinguerait jusque dans l'expérience émotionnelle vécue. À ce titre, le contexte de production et de narration néolibéral contemporain rejoue sans cesse à l'écran une politique des identités non antagonistes, ou du moins non irréductibles de ce point de vue (Hall, 1991). Il y aurait une supériorité blanche à domestiquer et à contenir dans ses velléités hégémoniques, mais qui reste l'absolu, l'universel à intégrer pour des identités culturelles en quête d'intégration au projet

³⁹ Des formes régionales de l'impérialisme culturel existent en Europe de l'Est avec la Russie, en Asie avec la Chine ou la Corée du Sud (Jin, 2007). Dans le contexte européen, l'État français, via le Centre national du cinéma et de l'image animé (CNC) subventionne depuis 1940 la création cinématographique (Creton, 2004). On pourrait renchérir avec le cas de l'ONF au Canada, mais l'autre cas pertinent ici est surtout je crois celui de l'industrie cinématographique indienne.

économique et social néolibéral occidental. Loin de projeter systématiquement des représentations positives, les séries télévisées complexes occidentales proposent de plus en plus de représenter une blanchité en état de crise (Lentin, 2019). Depuis les années 2010, des notions comme la précarité et la vulnérabilité blanches sont régulièrement mise en scène et constituent parfois le cœur de la trame narrative des séries. Nygaard et Lagerwey, dans leur ouvrage intitulé *Horrible White People : Gender, Genre, and Television's Precarious Whiteness* (2020), analysent ce phénomène dans des séries télévisées comme *Girls* (HBO, 2012-2017), *Fleebag* (BBC Three; Amazon, 2016-2019) ou encore *Big Little Lies* (HBO 2017-2019) pour ne citer qu'elles. Pour les autrices, ces œuvres constituent un genre sériel qui se distingue culturellement et politiquement par « une cohérence thématique, esthétique et tonale » (p. 6) engageant des personnages blancs, jeunes, libéraux et progressistes issus des classes moyennes ou aisées qui subiraient avec violence les dommages engendrés par le capitalisme racial. Au-delà des représentations de déclassement social et économique de ces populations, la place donnée à cette question de la crise de la blanchité se comprend au sein d'un environnement néolibéral où cette position est intégrée à la politique des identités. La thématique principale à laquelle se réfère les deux autrices, pour expliquer les conséquences psychiques et émotionnelles d'un déclassement fantasmé, est la souffrance blanche (p. 2). Cette dernière est décrite comme une impasse existentielle où la prise de conscience morale des inégalités raciales (et de genre) agit sur les populations blanches comme une malédiction, le fardeau d'une époque. Souvent moquée ou ironisée (comme dans *Fleebag*) cette souffrance blanche joue sur le registre moral de la culpabilité. Cette stratégie narrative émotionnelle projette sur les personnages principaux⁴⁰ une image d'impuissance et les placent souvent en position victimaire, peu importe qu'ils soient moqués ou raillés pour leurs comportements immoraux. Je reviendrai plus en détail sur ce point à travers le traitement narratif et formel qui est fait dans *DWP* autour du seul personnage blanc principal, Gabe Mitchell (John Patrick Amedori). Cette fragilité blanche (DiAngelo, 2018) portée à l'écran, si elle traduit une crise de la blanchité dans une grande partie des pays occidentaux (Lentin et Titley, 2011), travaille l'idée d'une souffrance morale réelle qui conduirait à exposer les corps blancs sous le même régime de vulnérabilité que les corps non blancs (Butler, 2016). Cette opération d'égalisation des souffrances et d'intégration des personnes blanches dans l'économie libérale de la vulnérabilité⁴¹ est défendue par une branche du

⁴⁰ Je noterai à ce titre une différence de taille entre le niveau d'empathie suscité potentiellement auprès de l'auditoire par un personnage principal (plus investi dans la narration) ou secondaire (plus en retrait).

⁴¹ Voir la diffusion aux États-Unis en 2003 du *Social Vulnerability Index* par le Centre pour le contrôle et la prévention des maladies (CDC) : <https://www.atsdr.cdc.gov/placeandhealth/svi/index.html>

Notion, comme le mentionne Bourcier (2010, p. 308), politiquement mobilisée par l'administration Bush après le 11 septembre 2001.

féminisme libéral occidental qui y voit une manière de reconnecter la blanchité à son humanité perdue au cours du processus colonial. Dans son ouvrage, *Queer Zones 3* (2011), Sam Bourcier (qui publie sous le nom de Marie-Hélène Bourcier), revient sur l'instrumentalisation de ces concepts issus « de différentes institutions internationales depuis les années 1980 » (comme l'OCDE ou le PNUD) avec lesquels Butler « transpose de manière acritique cette « épistémé de la vulnérabilité » aux sujets sexués et genrés et [qui] en néglige les dimensions biopolitiques et les racines impérialistes [...] » (p. 308). C'est à partir de l'idée première que tout corps est *a priori* vulnérable dès la naissance que Butler propose un travail de resignification du genre vers « les normes » (2006, p. 116). Et Bourcier d'interroger directement ce positionnement libéral par la question suivante : « Quel est le sujet politique de la resignification de l'universel ? » (Bourcier, 2011, p. 309). L'antienne « vulnérabiliste » tente de faire passer l'identité blanche comme une parmi d'autres, soumise différemment certes, mais soumise comme les autres à la violence du monde. De ce point de vue, elle efface totalement l'histoire singulière de la déshumanisation des populations noires et le rôle central de la suprématie blanche dans la construction de la modernité occidentale. Un article publié en 2020 par deux chercheuses féministes québécoises Laurie Gagnon-Bouchard et Camille Ranger, intitulé « Reclaiming Relationality through the Logic of the Gift and Vulnerability », donne un exemple édifiant du traitement acritique de la notion de vulnérabilité portée par Butler. Il est ici question de générosité, de partage et d'intégration des philosophes et philosophies autochtones pour transformer les pratiques de l'espace académique colonial blanc. Les autrices nous enjoignent de penser la culpabilité blanche comme outil politique et épistémique de transformation de sa propre blanchité (p. 55). La popularité actuelle de ce type de positionnement épistémique au Québec s'appuie sur une interprétation déconstructiviste des théories décoloniales, qui la considère comme une voie de sortie crédible à la culture de la suprématie blanche. En réponse à cette tendance, Ajari parle du changement de projet assimilationniste qui est porté aujourd'hui en Amérique du Nord par la mouvance de l'écologie radicale : « Il s'agit de substituer, au vieux projet d'assimilation des Autochtones, une version mise à jour, progressiste et politiquement correcte, d'un projet d'assimilation aux Autochtones » (Ajari, 2022, p. 155). Autrement dit, la question coloniale n'est pas considérée comme une question relative à une ontologie des positions, mais davantage comme un espace de négociation possible à partir des conflictualités relationnelles entre dominant·e·s et dominé·e·s :

En Amérique, seule la pensée noire détient le potentiel de nier radicalement la grammaire politique blanche. Le combat autochtone radical porte sur la restauration de leur ancienne souveraineté. Or de nombreux Blancs encouragent sans peine ces projets, porteurs de la promesse d'une revitalisation spirituelle pour eux-mêmes. (p. 151)

Ce détour par les politiques culturelles de la vulnérabilité remet la dimension émotionnelle au centre la stratégie néolibérale et universaliste de la suprématie blanche. C'est par cet axe, et la reconnaissance de la vulnérabilité humaine que les émotions (comme la tristesse, la peine, la souffrance et la culpabilité) deviennent le véhicule des politiques assimilationnistes et intégrationnistes (comme définies en introduction de cette thèse) de la constitution d'un grand « nous » universel, c'est-à-dire blanc. C'est sous le régime des normes occidentales de genre, de race, de classe, etc. qu'est intégrée et admise la « complexité » des identités culturelles. Dans ce contexte historique et politique, les séries télévisées complexes actuelles accompagnent l'intégration des minorités au projet politique de la race par l'effet de promotion d'une économie émotionnelle de la vulnérabilité. C'est l'imposition de ce langage, vu à travers le geste hégémonique blanc qui le caractérise et les rapports de pouvoir qui le façonnent, que nous pouvons comprendre, à travers l'homogénéisation émotionnelle des cadres narratifs des séries télévisées occidentales (Nygaard et Lagerwey, 2020), comme une manifestation de l'impérialisme émotionnel de la suprématie blanche.

3.3.1.2 Universalisme des émotions ou la stratégie politique du réalisme affectif

La piste d'analyse d'un impérialisme émotionnel occidental qui passerait par la notion universaliste de la vulnérabilité me conduit dans cette partie à discuter de ses effets concrets dans le cadre de la « médiation médiatique » (Macé). Cette stratégie de contamination émotionnelle des normes et des valeurs de la culture de la suprématie blanche au sein des narrations sérielles, ouvre la voie à un réalisme émotionnel transculturel. Dans son ouvrage, *Watching Dallas: Soap opera and the melodramatic imagination* (1985), Ien Ang en effectuant une étude de réception de la série américaine *Dallas* (CBS, 1978-91) auprès de téléspectatrices néerlandaises observe que ces dernières disent ne pas trouver réaliste la proposition narrative de la série, mais se reconnaissent dans les émotions et sentiments véhiculés par et ressentis au contact de la série. Cette notion de réalisme émotionnel postule la reconnaissance d'un langage émotionnel commun, du moins d'un partage relativement large de concepts d'émotion ayant trait à la culture de la suprématie blanche. La notion de réalisme émotionnel suggère que les différentes stratégies impérialistes de propagation de la culture occidentale ont abouti à une relative homogénéisation des règles de sentiments (Hochschild, 2003). Que par effet de réification des émotions comme phénomènes soumis aux normes et valeurs du capitalisme racial (Illouz, 2006), survient ce qu'Eva Illouz nomme une « confusion croissante des ressources du marché et des langages du moi » (2007, p. 193). Si le poids économique des médiacultures étatsuniennes leur permet d'inonder le marché des séries télévisées en Amérique du Nord et en Europe, et de véhiculer des concepts d'émotion standardisé dans une grande

partie de ces productions, il n'est toutefois pas en mesure de supplanter complètement la singularité des contextes politiques et culturels nationaux en place. Ce dernier point précis fera l'objet d'une discussion plus approfondie dans le chapitre consacré à la construction de mon cadre méthodologique (dans la mesure où mon terrain implique à la fois le contexte étatsunien, avec la série DWP, québécois et français, avec mes participants).

Mais l'évocation du concept de réalisme émotionnel dans les séries télévisées met également en évidence l'impact du nationalisme américain dans l'influx de concepts d'émotion qui s'y rattachent. Du point de vue de la politique des identités, la culture de la suprématie blanche reste le foyer principal d'inspiration sociale et politique des créations sérielles contemporaines les plus populaires, les plus gros succès d'audience sont majoritairement le fait de productions ou co-productions étatsuniennes⁴².

Si dans les années 1980, les *soap opera* comme Dallas construisent leurs narrations autour de relations entre personnages où « le statu quo du patriarcat est non viable mais reste intact [ma traduction » (Ang, 1985, p. 123), les séries télévisées contemporaines reproduisent sous d'autres formes le constat posé par Ang. Comme je le mentionnais précédemment, les médiacultures ont un intérêt marchand à intégrer une plus grande diversité d'identités culturelles dans les narrations qu'elles produisent. Selon cet intérêt, elles sont plus sensibles aux transformations des normes de référence issues de la sphère publique (Macé, 2006, p. 34). Il n'en reste pas moins que l'inclusion d'une plus grande diversité de genre ou de race⁴³ pour les rôles-titres dans les séries télévisées ne modifie qu'esthétiquement les trames narratives racistes ou sexistes héritées des *soap opera*. C'est particulièrement le cas dans les Horrible White People Shows (Nygaard et Lagerwey, 2020, p. 4) où une blanchité en crise tente de manière désespérée de comprendre ce qui lui échappe sur la question raciale. À ce titre, la série américaine *Girls* (HBO, 2012-2017), produite/écrite/réalisée par Lena Dunham (qui joue le rôle-titre d'Hannah) est une succession de scène mettant en récit le trope de « la femme-blanche-bien-intentionnée » (p. 6). Le personnage d'Hannah surjoue la souffrance et l'empathie dès qu'il est question de racisme, ses comportements émotionnels en présence de personnages racisés sont souvent insultants et dénotent une mécompréhension totale des

⁴² Voir les résultats du *Guinness World Records 2021 Edition* : <https://www.tvtechnology.com/news/guinness-reveals-the-worlds-most-popular-tv-shows>

⁴³ Une étude effectuée par Nielsen et Gracenote Inclusion Analytics en 2021 sur l'inclusion des minorités au sein des produits visuels (films, séries télévisées, documentaire, etc.) offerts par les services de vidéo à la demande (dont font partis Netflix, Amazon Prime, etc.) montre que 75% des personnages représentés à l'écran sont Blancs contre moins de 18% Noirs et 0,4% Autochtones.

enjeux politiques et historiques de leurs conditions d'existence (voir le premier épisode de la saison 2 en particulier). Ce que révèle ce type de personnage féminin, c'est la participation consciente ou non au maintien du patriarcat blanc dont ces femmes sont racialement les alliées objectives dans le cadre du pacte racial moderne. C'est la marque de leur adhésion au projet politique de la race dans lequel leur place est, certes, à redéfinir constamment face à l'expansion des politiques intégrationnistes des populations non blanches, mais reste toujours dominant face à ces dernières. Si à l'époque de Dallas, les personnages féminins acceptent avec cynisme et fatalisme leur position de dominées par les hommes blancs, elles « continuent de croire dans les idéaux du patriarcat » (Ang, 1985, p. 123). Les Horrible White People Shows tel que *Girls* installent eux leurs propos dans la bataille pour la réduction des inégalités de genre (non sur la binarité du genre lui-même). Arrimés aux schémas analytiques du féminisme de la deuxième vague, ils centrent la question des luttes contre les inégalités principalement sur le terrain du genre (employant le concept de sororité pour traiter de la race). L'inclusion de cette diversité s'installe narrativement comme une nouvelle compétition pour le patriarcat blanc dans son ensemble. Ce dont souffre le plus le monde blanc, c'est non pas de la redistribution du temps d'écran et de la visibilité, mais de l'idée du partage, et de la fin éventuelle de sa domination. Dans ce contexte, la crise de la blanchité telle que représentée fictionnellement s'appuie sur l'illusion du discours progressiste qui annonce l'inexorable effritement de son pouvoir. D'un point de vue émotionnel, la stratégie narrative des Horrible White People Shows consiste à diluer les particularismes raciaux au sein d'un exceptionnalisme émotionnel de la blancheur. En d'autres termes, les Blancs souffriraient eux et elles aussi de la violence d'un système politique et social construit par elles et eux.

L'impérialisme émotionnel de la blancheur repose sur la prédation des concepts d'émotion des personnes non blanches, des concepts d'émotion historiquement et politiquement construits contre la domination blanche. L'appropriation des subjectivités émotionnelles des non blancs par effet de cooptation et de normalisation de leurs souffrances joue le jeu d'une politique universaliste émotionnelle dans laquelle la blancheur fixe la couleur de la narration. Face à ces techniques et ces faux-semblants, face à la complexité esthétique et narrative dont les séries télévisées contemporaines font usage pour traiter la question raciale, il devient politiquement nécessaire d'identifier les outils permettant de les contrer. Je conclurai ce chapitre en abordant la notion de « résistance imaginative » (Hande Tuna, 2020) qui permet d'approcher cognitivement les pratiques de négociation des spectateur·trice·s avec les représentations émotionnelles de la race dans les séries télévisées.

3.3.1.3 Résistances imaginatives et narrations émotionnelles racistes

Le concept de résistance imaginative (Hande Tuna, 2020) met en lumière la possibilité de penser les émotions comme des instruments politiques de l'agentivité critique des spectateur·trice·s face aux représentations racistes dans les séries. Tout d'abord, il s'agit de comprendre que l'interprétation et le sens donné à ces images par les spectateur·trice·s s'appuient sur des connaissances issues d'expériences sociales situées complexes et singulières (Barrett, 2020, p. 66). Cependant, cette singularité de l'expérience du monde reste attachée à des positions ontologiques spécifiques qui tendent à encadrer et influencer l'interprétation de ces moments cognitifs de décodage et d'encodage de représentations racistes (Hall, 1999 [1973]). Dans ces moments s'opère une négociation où par le biais de ces images, des représentations identitaires stéréotypées sont assimilées ou rejetées par les spectateur·trice·s. Il est donc important d'écarter l'idée d'une aliénation passive des publics. Comme analysé par Stuart Hall (2008d [1973]), la rencontre entre un contenu médiatique et son audience apparaît comme une relation constamment en négociation. C'est dans ce contexte que des résistances imaginatives (Gendler, 2006 ; Moran, 1994) émergent cognitivement chez les spectateur·trice·s. Par résistances imaginatives, j'entends le refus ou l'impossibilité de croire à une proposition fictionnelle dont les concepts d'émotion représentés ne font pas de sens pour les spectateur·trice·s (Miyazono et Liao, 2016). En d'autres termes, le concept d'émotion qui est renvoyé à l'écran ne rencontre automatiquement ni de validation esthétique ni de validation morale de la part des publics soi-disant concernés (ou simplement : des publics qui le reçoivent).

Sur un plan plus théorique, ces résistances imaginatives pourraient être associées aux mécanismes d'erreurs prédictives du cerveau. Dans ces conditions, toutes nouvelles informations qui contreviennent à ce qui est tenu pour familier doivent subir un réexamen (Barrett, 2017, p. 62). Ainsi, la répétition de propositions émotionnelles racistes dans les séries peut prolonger l'effet des résistances imaginatives jusqu'à l'invention de nouveaux usages propres (Certeau, 1990 ; Scott, 1985) de pratiques et discours d'émotion plus conformes à la réalité des existences qui en sont les cibles. Ces usages impliquent la réappropriation des narrations émotionnelles stéréotypées, notamment par le détournement des codes et des scripts qui les structurent. S'ouvre alors un espace où l'agentivité émotionnelle des spectateur·trice·s peut s'exprimer par le reversement des assignations médiatiques, à travers la confrontation des modèles présentés avec leurs propres réalités. C'est ainsi que l'exercice d'une résistance imaginative par les publics face aux stéréotypes émotionnels de race ouvre la voie à un pouvoir d'autodéfinition (Hill Collins, 1990) qu'il s'agit d'articuler autour d'une critique de l'ontologie politique de la blancheur.

CHAPITRE 4

DEAR WHITE PEOPLE OU LA DEVANTURE ESTHÉTIQUE DU RADICALISME NOIR NORD-AMÉRICAIN

Dans ce chapitre, j'entreprends l'analyse du contenu formel et politique de la série télévisée étatsunienne *Dear White People* (Netflix, 2017-2020). Celui-ci constitue la première partie de mon analyse de contenu, complétée dans le chapitre suivant par l'analyse de récits émotionnels des personnages de la série et l'identification des séquences vidéo nécessaire à la conduite des entrevues avec mes participants. C'est ici également que commence le travail d'analyse centré autour du décryptage contextuel et formel de la série *Dear White People* dans sa restitution fictionnelle du lien entre racisme et émotions. L'objectif est de comprendre et saisir la structure et l'orientation politique derrière les choix formels et esthétiques adoptés par les équipes de réalisation et de production pour décrire les rapports de race conflictuels où l'intensité émotionnelle est présente.

Dans un premier temps, il s'agira donc d'étudier cette série comme un objet sociologique et médiatique singulier, en justifiant politiquement et culturellement son appartenance géographique à mon terrain, mais également de la considérer comme un outil méthodologique central dans la conduite de mes entrevues. Si le chapitre précédent avait pour objectif de présenter les différents enjeux théoriques liés à l'étude sociologique des représentations émotionnelles de la race dans les séries télévisées, le présent chapitre entreprend la traduction analytique de ces enjeux appliquée au cas de la série DWP.

Dans un deuxième temps, je partirai de l'analyse du contexte général de production et de narration de la série pour aboutir, en fin de chapitre, à l'analyse du contexte technique et formel en montrant le rapport dialectique qui unit ces deux contextes dans le travail de création de Justin Simien, le créateur et réalisateur de la série. Je montre comment la contrainte technique et esthétique des modèles standardisés de production sérielle s'applique à *Dear White People*, et ainsi comment cette contrainte réduit la complexité affichée de la narration sur le traitement de la question raciale.

Dans un troisième et dernier temps, et en préambule du chapitre 5, je problématise et analyse le traitement moral dans lequel s'enferme, par ses choix formels, scénaristiques et narratifs, la réalisation à travers un positionnement artistique relevant de ce que j'identifie comme la trinité formelle de l'esthétique néolibérale. Il s'agira d'expliquer l'importance du cadre et l'usage abusif du plan serré, du

cadrage et du découpage visant à l'efficacité et à la transparence, du montage organique basé sur la vitesse au sein de l'unité sérielle, et, enfin, de comprendre ses effets sur le message politique véhiculé sur la question raciale par DWP.

Ce travail permettra, en outre, la mise en place d'un cadre analytique pour l'identification de la place et du rôle moral des représentations émotionnelles de la race dans la série, et ainsi d'isoler plus facilement des séquences vidéo exemplaires de ce traitement politique.

4.1 L'objet sériel comme outil méthodologique

Avant d'entrée dans la justification plus spécifique du choix de la série *Dear White People*, je souhaitais aborder le choix en lui-même d'utiliser une série télévisée comme outil méthodologique. Il n'est pas question ici de discuter du potentiel analytique que DWP incarne du fait de son positionnement politique et narratif pour mon sujet de recherche, mais plutôt de comprendre en quoi la série a pu constituer un moyen d'accès à l'expérience émotionnelle des personnes interrogées. Lors des premières approches, et à l'époque où mon idée d'inclure une série correspondait plus à une curiosité scientifique qu'à une véritable nécessité méthodologique, j'ai essuyé plusieurs refus. Assez étonnement, ce ne fut pas la mention de la question raciale, ni même de l'évocation de la notion de suprématie blanche dans laquelle j'inclusais de facto mes futurs participants qui freina mon recrutement, mais plutôt celle des émotions. Le problème de la relation entre émotions et masculinités blanches n'est pas neuf (Seidler, 2002), il s'inscrit dans le cœur de l'ontologie politique moderniste blanche. Plus particulièrement basée sur un dualisme des substances d'influence cartésienne, où les émotions restent entendues comme des réactions/pulsions corporelles qui inhibent la raison : « This disciplinary idea of men's emotional incapacity has its roots in what we would call a western masculine emotional regime where stoicism and emotion control are central » (Reezer et Gottzén, 2018, p.147). J'insiste sur ce dernier point, non pas pour affirmer que l'idée d'une division corps/émotions serait une création exclusivement moderne et blanche (d'autres traditions philosophiques, religieuses, etc. ont une approche théorique équivalente sur les émotions), mais pour insister sur le fait qu'une grande partie des savoirs scientifiques actuels appuient toujours leurs recherches sur ce fondement dualiste. Si cette idée « d'incapacité émotionnelle » dont parlent Reezer et Gottzén est toujours présente aujourd'hui dans les comportements et la socialisation des hommes blancs occidentaux, elle ne représente néanmoins pas la seule alternative dans le contexte hégémonique des masculinités blanches. Des variations de classe, d'orientations sexuelles, de handicap existent évidemment dans les manières dont sont vécus et exprimés les concepts d'émotions de la suprématie blanche (p.148). J'insiste

toutefois sur les différences que la race instaure en tant que délimitation ontologique de l'humain (Blanc) et du non-humain (Noir), et de son impact sur la précarité des existences masculines non blanches. Je reviendrai plus spécifiquement sur ce point de blocage dans mon processus de recrutement dans le chapitre 6 consacré à la présentation et construction de ma démarche méthodologique.

Face à cet écueil, la série télévisée, un temps considéré comme un matériau propre à enrichir analytiquement ma recherche, s'est présenté comme un objet méthodologique incontournable. Cet objet offrait la possibilité d'une diversion et d'une évasion ludique permettant de désamorcer une partie des réfractions de mes participants liées à la question émotionnelle. La série télévisée pouvait se présenter alors comme un objet culturel « neutre », familier, à interpréter pour les participants dans sa forme, un objet qui ne préjuge pas directement de leurs interprétations racistes des comportements émotionnels des personnages non blancs. De ce point de vue, la série a opéré comme une passerelle, une médiation entre leurs propres conceptions émotionnelles de la race, celles que renvoyaient la série *Dear White People*, et mes orientations et intentions liées à la recherche. Dès lors, les questions qui composaient mes entrevues semi-dirigées pouvaient en grande partie s'abriter derrière la série, sur ce que qu'elle dit et représente sur le plan émotionnel et racial. En m'appuyant sur un matériau tiers, je n'oblige pas mes participants à parler au « je » dès le commencement de l'entrevue. L'opération de reconnaissance de leur participation active aux politiques de déshumanisation de la suprématie blanche est retardée par l'intervention de la série au cœur du dispositif d'entrevue. Ainsi, la série en tant qu'objet fictionnel construit sur des représentations de la race inspirées du réel m'offre le moyen de confronter mes positions critiques issues de la présente analyse de contenu avec celles issues des interprétations de mes participants. Le caractère critique et direct de leur implication peut alors être abordé et discuté du point de vue de la série. Cette diversion et la possibilité temporaire de contournement de la question raciale auprès de mon public n'ont néanmoins rien de dissimulé. Tous ont été mis au courant dès le début du recrutement de mon positionnement épistémologique et politique sur les sujets qui allaient être abordés. L'usage de cette technique de médiation semblait nécessaire avant tout parce qu'elle permettait une plus grande ouverture à la discussion de la part des participants.

4.2 Dear White People : intégration narrative et esthétique d'un antiracisme moral

Dans cette partie, j'aborde le choix spécifique de la série télévisée *Dear White People* (Netflix, 2017-2021) comme matériau de base entrant dans la conduite de mon terrain de recherche. Il s'agit de justifier ce choix dans le contexte politique et culturel du Québec où se déroule mon terrain de recherche.

J'expliquerai en quoi l'usage d'une série télévisée étatsunienne, loin d'être limitant, renforce au contraire l'effet de diversion, la prise de distance de mes participants dont je parlais dans la partie précédente. Il s'agissait également de s'inscrire dans les traces toujours actuelles d'un imaginaire canadien et québécois autour de l'exceptionnalisme étatsunien d'une violence des rapports de race qui n'aurait aucun équivalent dans le monde occidental (Austin, 2013). J'ajouterai en soutien à cet argument que l'action de notions comme l'impérialisme culturel et le réalisme émotionnel mentionnés dans le chapitre 2, minore le caractère supposé décisif du choix d'un produit culturel local pour accéder en profondeur aux récits de mes participants. Je reviendrai ensuite sur le contexte politique, culturel et social étatsunien, particulièrement celui des campus universitaires, par rapport à la question de la race pour déterminer en quoi il partage ou non des traits communs avec le contexte québécois. Ces différentes sous-parties serviront d'introduction à la critique formelle et narrative du traitement de la race dans la série DWP, traitement que j'effectuerai par le prisme des concepts d'émotion employés pour y faire référence.

4.2.1 Dear White People : contexte de production, contexte de narration

Dear White People (traduit *Moutons Blancs* au Québec) est une série dramatique et satirique américaine créée par Justin Simien, produite et diffusée par la chaîne Netflix de 2017 à 2021. Elle est inspirée du film éponyme sorti le 17 octobre 2014 du même créateur, récompensé par le prix spécial du jury au festival de Sundance la même année. Il existe quatre saisons, chacune étant divisé en dix chapitres. L'usage du découpage chapitral chez Simien accompagne une chronologie de portraits des différents personnages de la série, et à la manière d'un roman nous fait passer un seuil narratif supplémentaire à mesure que la série égrène ces portraits (Goudmand, 2020). Chaque saison est découpée avec une volonté de continuité narrative entre les chapitres (pas de rappels/teasing au début des chapitres), la respiration du récit et la mise en pause de l'intrigue se fait de manière saisonnière. C'est donc la saison qui fonctionne comme « unité narrative normative » (Goudmand, 2020, p. 7), contrairement aux modèles sériels plus classiques où cette fonction d'unité était remplie par l'épisode. Ce découpage chapitral propre à Netflix est inauguré lors de la sortie de la série à succès *House of Cards* (2013-2018). Ce dernier permet la diffusion instantanée de l'ensemble des épisodes d'une saison et rompt avec le rythme hebdomadaire traditionnel des séries télévisées. Au-delà d'un changement de pratique de réception pour les spectateur·rice·s, le découpage chapitral induit un relâchement de la tension économique entre producteur·rice·s et créateur·rice·s engagé·e·s, non plus sur un ou deux épisodes, mais sur une saison entière. Anaïs Goudmand parle, à ce titre, de « valorisation de l'autonomie des créateurs » (p. 11). Cette extension temporelle du domaine de la narration offre la possibilité d'approfondir les personnages et dans le cas de *Dear White People* de leur

dédier des chapitres entiers. Chaque chapitre présente la perspective d'un des sept personnages principaux : Samantha « Sam » White, Joelle Brooks, Colandrea « Coco » Conners, Troy Fairbanks, Lionel Higgins, Reggie Green, Gabe Mitchell. La quatrième saison, différente des trois précédentes, épouse le style et la forme d'une comédie musicale des années 1990. L'intention de Simien (et de Jaclyn Moore, également autrice-productrice sur cette dernière saison) était très certainement de poser les bases pour une future adaptation destinée au théâtre et à Broadway spécifiquement. Le changement de genre de cette quatrième et dernière saison est aussi un changement de ton et de forme qui la rend trop différente pour l'intégrer à mon analyse de contenu.

Dear White People met en scène un groupe d'étudiant·e·s majoritairement noir·e·s d'une université fictive appelée Winchester (appartenant à l'Ivy League), devant lutter pour leurs droits et leur dignité politique à l'intérieur du contexte raciste, sexiste et classiste de l'université. Si les rapports de race dominent principalement la narration, les enjeux liés au genre, à la sexualité et à la classe sont fréquemment abordés au point parfois de venir supplanter les rapports de race comme épicerie scénaristique et narratif. En cela, on peut d'emblée considérer que le socle idéologique et politique qui structure le plus la série et guide sa trame narrative s'incarne dans le modèle théorique intersectionnel. Je reviendrai plus longuement sur ce point qui fut déterminant dans le choix de la série.

La première scène de la première saison ouvre sur une soirée organisée sur le campus par les étudiants blancs (et majoritairement masculins) du magazine « satirique » étudiant Pastiche, pendant laquelle une majorité d'entre eux et elles arborent un blackface⁴⁴. Accompagnée d'autres étudiant·e·s racisé·e·s, Sam, étudiante, activiste et animatrice de l'émission radiophonique universitaire *Dear White People* vient filmer cet événement raciste. Dès la sortie de la série, et notamment lors de la diffusion du clip promotionnel, la série a été prise pour cible sur les réseaux sociaux, principalement à cause de son titre, et accusée de «

⁴⁴ Cette pratique raciste prend racine vers la fin des années 1820 au sein des *Minstrel Show*. Ces spectacles mettaient en scène des acteurs blancs se noircissant le visage pour incarner des personnes noires en les représentant comme sous-humains, stupides, feignant-es, etc. Les figures racistes de *Zip Coon* (personnage du bouffon se ridiculisant en tentant d'imiter les pratiques culturelles blanches) ou encore les figures racistes du *Sambo*, du *Mandigo*, etc. Sur cette question se référer à l'ouvrage d'Eric Lott : *Love and Theft. Black Minstrelsy and the American Working Class* (1993).

racisme anti-blanc » sur Twitter. Malgré l'énorme backlash qu'elle subit au moment de sa sortie sur les réseaux sociaux notamment à cause de son titre, la série est plutôt bien accueillie par la critique⁴⁵.

Samantha « Sam » White

Sam (Logan Browning) est le personnage principal de l'intrigue. Elle incarne une étudiante noire biraciale, inscrite en études médiatiques à l'Université fictive de Winchester. Elle est présentée comme une activiste et militante anti-raciste radicale qui anime une émission de radio à l'université intitulée *Dear White People*. Elle est à la tête de la résidence Armstrong-Parker (lieu de résidence historique des étudiant·e·s noir·e·s à Winchester) et du Black Student Union (BSU). Le personnage de Sam est tiraillé par sa biracialité, présentée dans la série comme une identité sur laquelle elle est sommée de se positionner. Ses relations familiales, avec son père blanc, et ses relations sentimentales, avec Gabe (le personnage principal blanc de la série), illustrent cette tension identitaire.

Reginald « Reggie » Green

Reggie (Marque Richardson) est un étudiant noir en science informatique à Winchester. Présenté comme un activiste et militant radical, il est le fils d'un ancien militant Black Panther, il est également un membre actif avec Sam du BSU. Reggie est secrètement amoureux de Sam et vit difficilement la relation sentimentale de cette dernière avec Gabe. Cette relation nous est présentée comme une trahison politique, une trahison à sa race du point de vue du personnage de Reggie.

Gabriel « Gabe » Mitchell

Gabe (John Patrick Amedori) est un étudiant blanc inscrit en études médiatiques au deuxième cycle, position qui lui permet d'être également assistant-professeur. C'est par ce biais qu'il fera la connaissance de Sam et que les deux entameront une relation sentimentale. Gabe vit des questionnements identitaires, plus moraux que politiques, sur sa blancheur (elle comprise selon cette acception par Simien), il est

⁴⁵ Voir la critique faite par le *New York Times* du 27 avril 2017 :

https://www.nytimes.com/2017/04/27/arts/television/dear-white-people-netflix-review.html?_r=0

présenté comme un personnage vivant de la culpabilité par rapport à cette « identité » qu'il négocie difficilement.

Colendrea « Coco » Connors

Coco (Antoinette Robertson) est une étudiante noire en sciences économiques. Elle est présentée comme une femme ambitieuse aux origines modestes et aux orientations politiques libérales. À ce titre, elle s'oppose à Sam et Reggie qui excluent toute approche réformiste de la lutte anti-raciste. Le personnage de Coco introduit la question de la classe et de son potentiel performatif en tant qu'outil lié à la réussite sociale et économique. Coco est opposée sur ce plan à Sam. Elle l'est également du point de vue de la couleur de peau, problématisée comme un processus qui privilégie les personnes de couleur de peau claire (Sam) aux personnes de couleur de peau foncée (Coco). Coco est trésorière de la Coalition For Racial Equality (CORE), association étudiante modérée dirigée par Troy avec qui elle entretient une relation sentimentale cachée.

Troy Fairbanks

Troy (Brandon P. Bell) est un étudiant noir en sciences politiques, président du conseil étudiant et de l'association étudiante CORE. Il est le fils du doyen de l'université, étudiant modèle et ambitieux. Il est présenté avec Coco comme une alternative modérée à l'antiracisme radical de Sam et Reggie. Il a entretenu par le passé une relation amoureuse avec Sam et fréquente actuellement Coco.

Lionel Higgins

Lionel (DeRon Horton) est un étudiant noir homosexuel inscrit en études médiatiques. C'est une personne introvertie, attiré par le journalisme, profession qu'il exerce bénévolement au sein du journal étudiant de Winchester. Lionel a du mal à assumer son orientation sexuelle en tant qu'homme noir. Il ne se reconnaît dans aucun des groupes « identitaires » homosexuels et noirs actifs à l'université. Il se rapproche des différents groupes étudiants en sa qualité de journaliste, et développera une relation amicale avec Sam.

Joelle Brooks

Joelle (Ashley Blaine Featherston) est une étudiante noire dont on ne connaît pas la spécialisation universitaire. Elle est un personnage secondaire important, meilleure amie de Sam, amoureuse de Reggie et confidente de Gabe lorsque sa relation est instable avec Sam.

À chacun de ce sept personnages est dédié un chapitre (épisode) dans la saison 1. Ces différents portraits se fondent dans l'intrigue principale de la lutte contre le racisme à l'université, et nous amènent à comprendre la construction identitaire des personnages par rapport à leur situation raciale, de genre et de classe. J'insiste sur la notion d'identité car elle constitue pour Simien la catégorie d'analyse principale de la condition raciale des personnages. Si cette posture analytique reste pertinente dans le cas du genre ou de la classe, en tant qu'identités pouvant être performées (Butler, 2011) (ce que tente de réaliser Coco, présentée comme une transclasse [Jaquet, 2014]), elle perd de son pouvoir de subversion dès lors qu'il s'agit de la race. Les opérations de resignification d'orientation sexuelle chez Lionel ou de classe chez Coco butent chaque fois, pour des raisons différentes (sur lesquelles je reviendrai dans le chapitre 5), sur l'impossible resignification de leur condition noire (les deux personnages sont, à de nombreuses reprises, pris comme des objets exotiques de consommation sexuelle par d'autres personnages blancs dans la saison 1). Ici pourtant, la question de l'agentivité des personnages écrase celle du poids des structures sociales qui les oppressent, dans le contexte précis de l'institution universitaire. La réussite sociale des personnages noirs ou même leur survie est présentée comme relevant d'ajustements identitaires, de nouvelles narrations de soi, non pas via une stratégie de « blanchiment » pour s'intégrer comme Coco, mais a minima pour désamorcer le stigmat racial qui pèse sur eux et elles. De tous les sujets abordés dans la série, la race, en tant que construction identitaire, est certainement celui qui caractérise le mieux l'orientation épistémologique et politique de Justin Simien. La série accrédite le paradigme multiculturaliste, sans toutefois nier la consubstantialité du racisme à la société américaine. La manière dont la relation sentimentale entre Gabe et Sam est traitée tout le long de la série et des quatre saisons (malgré les disputes et séparations ils restent ensemble jusqu'au bout), suggère que blancheur et noirceur ne sont pas irréconciliables, qu'il s'agit avant tout de compromis et de collaboration pour reprendre les mots de Gabe dans la saison 4. Au sein de ce modèle théorique du fonctionnement des relations sociales interraciales, la lutte de libération des populations noires (sur laquelle est abondamment structurée la narration) reste contrainte par l'hégémonie blanche. Les moments de sur-esthétisation des discours radicaux antiracistes font généralement suite à une injonction à la modération soutenue le plus souvent au travers des scènes de disputes amoureuses entre les personnages.

4.3 Contexte culturel et politique de l'œuvre, impérialisme culturel et émotionnel

4.3.1 Le lieu de l'intrigue : le campus universitaire américain et la question identitaire

Marquée par l'oubli, la scène universitaire, celle qui nous absorbe, est une scène rétrécie, qui confond absence et page blanche. Elle prend ses décisions à partir d'une page blanche, c'est-à-dire sans avoir d'abord traité la question de l'historicité des rapports de forces actuels. Irrémédiablement, le syndrome de la page blanche nous inscrit dans la redite des mêmes problèmes. Les solutions prises maintiennent la position blanche au centre et l'absence de profondeur historique veut que nous, Afrodescendants, remercions des efforts entrepris. (Clette-Gakuba, 2021, p.9)

Le constat effectué par Véronique Clette-Gakuba dans son article « Réflexions et problèmes sur la question des alliés blanchés » (2021), même s'il décrit un contexte universitaire européen, capte très justement un esprit du temps où la parole réactionnaire et conservatrice ne cache plus sa peur et son aversion pour la théorie critique de la race (CRT), les théories décoloniales ou toute autre théorie qui de manière dialectique entre dans un rapport critique à l'histoire coloniale moderniste contrevenant ainsi aux récits progressistes occidentaux sur son traitement de la race. J'aimerais, avant de dresser le portrait du monde universitaire étatsunien dépeint par Simien dans DWP, brièvement revenir sur les contextes politiques et épistémologiques actuels à l'université aux États-Unis, au Canada et au Québec. À ce titre, je m'en tiendrai principalement aux débats qui font rage autour des problèmes que posent la théorie critique de la race (CRT) au sein du monde académique. Ces trois lieux de la modernité occidentale, à l'histoire coloniale dense et différente, constituent les territoires principaux affiliés à mon terrain de recherche et en lien avec la composition de mon échantillon de participants.

C'est dans la foulée du mouvement (politiquement hétéroclite) des droits civiques aux États-Unis, vers la fin des années 1960, que les étudiant·es non-blanc·hes militent pour l'introduction de programmes d'études axés sur les questions raciales et plus spécifiquement sur la création de cursus en études noires. Ces actions s'inscrivent certes dans la continuité historique des mouvements de libération des personnes noires, mais toutefois en rupture avec les fausses promesses de progrès et d'équité véhiculées par les démocraties libérales occidentales. En ce sens, la théorie critique de la race se rapproche en termes épistémologiques aux projets politiques du nationalisme radical noir ayant émergé durant le mouvement des droits civiques (pensons aux Black Panthers et aux travaux de Malcolm X [1965] pour les plus connus médiatiquement) : « Les Blancs sont sidérés d'apprendre que les chercheurs noirs qui ont bâti la théorie critique de la race ne souscrivent pas aux promesses de la démocratie occidentale, ni aux illusions selon lesquelles l'égalité raciale serait possible au sein des sociétés démocratiques blanches » (Curry, 2021).

Depuis 2020 ⁴⁶, et sous la mandature de Donald Trump, l'idée d'interdire l'enseignement de la CRT est devenu une réalité. Le 15 avril 2021, le gouverneur de Floride, Ron de Santis, a fait adopter une loi visant à interdire l'enseignement de la CRT ou toute autre théorie s'y rapportant. Aux États-Unis, la Floride est loin d'être un cas isolé (la Virginie-Occidentale, le Texas ont également pris ce type de mesures). Or, les conflits politiques qui agitent l'université fictive de Winchester dans DWP ont moins à voir avec la théorie critique de la race qu'avec les politiques des identités. Justin Simien rend compte des mouvements actuels de lutte pour la reconnaissance des identités de race, de genre, de classe, de sexualités, de nationalité, etc. héritiers des mouvements sociaux des années 1960, de ceux des étudiants contre la guerre du Vietnam, et de ceux des droits civiques et de la deuxième vague du féminisme.

Deux programmes en études noires (*Black Studies*) sont actuellement disponibles au Canada depuis les années 2010. L'un se trouvant à l'université de York en Ontario et l'autre à l'université Dalhousie en Nouvelle-Écosse. Deux autres programmes sont à l'étude pour être offert aux étudiant-es dans les mois/années à venir dans les universités Concordia et Queen's respectivement au Québec et en Ontario (Toronto Star, 2021, 23 février). Si la « question » africaine fait l'objet d'une attention plus soutenue (autour de 7 programmes dans tout le Canada toujours selon le Toronto Star), la « question » noire, elle, peine à prendre place au sein des cursus universitaires. Cette différence notable fait écho au profond refoulement de cette question que décrit David Austin dans son ouvrage *Fear of a Black Nation* (2013) et parallèlement au développement de multiples traditions de l'internationalisme noir (le panafricanisme, le garveyisme, etc.) « fruit du désir d'avoir un lieu d'appartenance » (p.56). Si les Études Noires se sont principalement développées au sein des universités canadiennes par le biais du féminisme noir et du courant de l'intersectionnalité (avec à ses débuts un enthousiasme relatif), le même accueil n'a pas été réservé à la théorie critique de la race qui cristallise les mêmes craintes répandues aux États-Unis, d'une volonté de séparation et de sédition des populations noires du reste de la population nationale et d'une menace réelle pour le maintien du contrat racial. Le 19 octobre 2020, une tribune signée par 579 personnes issues du corps enseignant au Québec s'insurgeait contre la soi-disant remise en cause de leur droit à enseigner librement, à exercer leur liberté académique. Cette tribune publiée sur le site d'information LeDroit.com et intitulée « L'UdO bannit un mot : enseigner dans le champ miné de l'arbitraire », revenait sur la condamnation publique et la suspension d'une enseignante de la faculté des Arts de l'université d'Ottawa par son doyen pour avoir utilisé et prononcé le mot en N à plusieurs reprises

⁴⁶ Voir notamment le décret présidentiel du 22 septembre 2020 à ce sujet : Trump, Donald J. Executive Order on Race and Sex Stereotyping, <https://trumpwhitehouse.archives.gov>

en classe (notamment pour citer le célèbre ouvrage de Pierre Vallières sur la condition blanche franco-qubécoise au Canada). Cette réaction en solidarité d'une partie du corps enseignant du Québec à leur collègue d'Ottawa montre à quel point peut-être, la méthode critique (Horkheimer, 1937) et la posture non-militante au sein de l'académie et notamment en sciences sociales est une ligne de fracture importante pour l'émergence de programme en Études Noires au Canada et au Québec en particulier. Le traditionalisme épistémologique et le rapport à l'histoire, à son utilisation et à sa compréhension au sein d'un certain conservatisme méthodologique entraine une défiance contre tout ce qui viendrait questionner le statu quo du récit trompeur du progrès social et humain au Canada et au Québec. L'article d'Alain Deneault dans *Le Monde diplomatique* d'octobre 2020 et intitulé sobrement « Cabale au Canada » posait en ces termes l'expérience d'une « terreur » vécue par la classe intellectuelle majoritairement blanche ou pour le moins en affinité avec le paradigme multiculturaliste canadien : « Le déchaînement des passions prive collectivement les esprits d'un espace propice à des positions créatives, hypothétiques, incertaines, quitte à errer parfois. ». Ces errements dont parlent Denault ont une tonalité historique profonde, une sévérité et une violence, que j'ai précédemment présenté dans les premiers chapitres de cette thèse, et qui pèsent de tout leur poids sur les conditions d'existences noires et sur la perpétuation du régime politique et social de leur déshumanisation. Ainsi, il s'agirait de comprendre aujourd'hui, à travers la question posée dans les quelques espaces de dissension et de contestation du contrat racial au sein des universités canadiennes et québécoises, du pourquoi « l'hypothèse que cette violence devrait être retournée contre l'État colonial et ses bénéficiaires n'est pas envisagée : dans cette économie libidinale, les Noirs et les Autochtones sont désormais les seules victimes de violence conceptualisables et envisageables » (Ajari, 2022, p. 160).

4.3.2 Le positionnement politique de Justin Simien

Dans un ouvrage éponyme, sorti en 2014 en même temps que le film, Simien décrivait ainsi l'intention de départ de son projet cinématographique : « The film involves a character whose college radio show lambasts her white classmates for unintended racism, but the film is not about white people at all. » (Simien, 2014, p. 19). Au contraire de cette déclaration d'intention, je montrerai, dans les développements à venir de cette première partie de l'analyse de contenu, en quoi la série s'adresse finalement bien plus aux communautés blanches qu'il n'y paraît. On observe à mesure que les épisodes s'égrènent et que les portraits mettent en scène la diversité noire, que Simien place au centre de sa narration la perspective du personnage blanc de Gabe Mitchell. Les actions des personnages de Sam, Joelle, Coco, Lionel ou Reggie et les identités culturelles et politiques qu'ils et elles incarnent sont continuellement réinvestis selon la

perspective blanche de Gabe. C'est sa souffrance, dans sa relation intime avec Sam, dans ses conflits avec Reggie ou dans sa relation de confiance et de proximité stratégique avec la meilleure amie de Sam, Joelle, qui structure le récit. Si Simien dénonce cet état de fait et la prédation affective de la suprématie blanche sur les vies noires, il semble également enfermer son message au sein d'un questionnement intégrationniste dans laquelle la vulnérabilité blanche serait une réalité sociale au même titre que celle qui structure les vies noires.

J'aimerais prendre le temps de préciser ici que l'objet de cette partie ne fut pas de caractériser normativement les choix politiques d'un réalisateur noir et homosexuel ayant grandi aux États-Unis, mais bien de les interpréter depuis un cadre d'analyse décolonial. Toutefois, la position ontologique blanche dans laquelle je suis cognitivement située a eu tendance à enfermer une partie de mon cadrage interprétatif dans des analyses normatives que j'ai cherché à fuir. Pour le dire autrement, je n'y ai pas échappé, ma posture critique ne m'en a jamais totalement sorti, ou peut-être plus justement, elle a eu la fonction de m'y maintenir. Ce constat, je l'ai fait *a posteriori* de l'écriture de ce chapitre, ces lignes sont un ajout de dernière minute. À ce titre, je n'ai pas jugé éthiquement, politiquement et épistémologiquement réaliste de venir corriger les jugements normatifs que je profère à l'égard des choix politiques de Justin Simien.

Son ouvrage, comme son film, et par la suite sa série télévisée, expriment chez Simien la même volonté de montrer la persistance du racisme systémique aux États-Unis contre les récits libéraux de l'établissement d'une société post- raciale depuis l'élection à la présidence de Barack Obama. À travers l'ensemble de son œuvre, l'auteur fait référence au déni de racisme qui structure en profondeur la société américaine, et à la nécessité de mettre en valeur la richesse et la diversité des pratiques et savoirs culturels non blancs comme outil principal de la résistance politique au projet civilisationnel de la suprématie blanche (Simien, 2014, p. 21). Si les constats de Simien sur la situation raciale aux États-Unis pourraient faire écho en grande partie à ceux exprimés dans les travaux antiracistes et décoloniaux que j'ai présenté dans le chapitre 1, les solutions proposées pour tenter d'en sortir sont, elles, bien différentes. Simien semble comprendre et situer la race en termes historiques, mais en réfutant tout essentialisme d'une condition d'existence qu'il analyserait exclusivement en termes d'identités politiques. Il s'agirait de produire des discours contre-hégémoniques sur les représentations stéréotypées, en d'autres termes de se réapproprier une narration volée par la suprématie blanche, d'en redéfinir les codes et les pratiques avant tout sur le terrain culturel. L'épisode 2 de la saison 1 donne un exemple plus parlant de la réalité du positionnement constructiviste

de Simien, à travers les mots de Lionel : « Alors qu'il existe d'innombrable représentations de l'homme blanc dans la culture, il en existe paradoxalement très peu de nous. La culture est un puissant moyen pour dire aux gens ce qu'ils peuvent ou ne peuvent pas être. Pour les personnes de couleurs, les options sont plutôt limitées. » (DWP, Netflix, 2017, 7:00-7:15). Cette perspective culturaliste de la race s'ancre dans un projet de déconstruction au présent qui souhaite contraindre la suprématie blanche à l'intégration de la diversité des identités non blanches. Dès lors, il est bien plus question de transformer les dispositions morales des personnes racistes que de mettre au premier plan l'efficacité des structures historiques dans les stratégies de continuation de la domination raciale blanche.

La blancheur incarnée par le personnage de Gabe place au centre de la narration la question du privilège blanc et de la prise de conscience de ce privilège comme dispositif symbolique de lutte contre les effets concrets de son pouvoir (Clette-Gakuba, 2021). Ainsi peut-être, pourrait-on établir une certaine proximité entre la démarche de Simien et cette position d'alors de Stuart Hall selon l'une de ses analyses de la race : « La race est [...] la modalité selon laquelle la classe est "vécue", le médium à travers lequel les rapports de classe sont expérimentés, la forme sous laquelle la classe est adoptée » (Hall, 2013[1980], p. 63). Selon cette logique, les questions d'orientations sexuelles, de genre ou de classe telles qu'elles sont présentées dans la série DWP place la race comme une modalité explicative importante mais non centrale et décisive pour comprendre l'organisation des relations sociales aux États-Unis. On assiste ainsi bien plus à l'élaboration scénaristique et narrative d'une stratégie de reconnaissance de la diversité culturelle des identités noires qui passerait nécessairement par un alignement sur les normes blanches. C'est l'une des interprétations politiques possible de la notion de justice sociale investie par Simien. À ce titre, DWP s'enferme peut-être dans la caricature qu'elle souhaitait initialement dénoncer, c'est-à-dire de ne comprendre les politiques des identités et l'activisme étudiant sur les campus américains que comme le fait de centrer et « décentrer les débats autour de la marginalité, de la vulnérabilité, de l'oppression et, à ce titre, d'appauvrir la notion de justice sociale [ma traduction] » (Flamand, 2019, p. 238).

Le piège dans lequel tombe à mon sens Justin Simien se situe d'abord dans son traitement de la condition noire comme celle d'une identité. Il porte cette dernière à l'écran comme soumise au même régime de performativité que le genre ou la classe (comme dans le cas de *Coco*). La race serait englobée, tout comme les autres catégories identitaires qu'il visibilise à l'écran, et pensée comme un espace de renégociation sociale, possible mais difficile, des termes du contrat racial. Le fait qu'il intègre malgré lui la vulnérabilité blanche à la table de cette négociation, sans la considérer totalement de manière analogue à la

vulnérabilité noire mais tout de même en miroir, comme une réalité matérielle quasi ontologique (la fragilité de Gabe sur la question raciale est loin d'être continuellement tournée en dérision ou moquée), inscrit sa proposition politique dans une esthétique du radicalisme noir. La série est certes révélatrice d'un symptôme, d'un mal historique qui prend racine au moment du projet colonial européen, mais qui n'aboutit politiquement qu'à la formulation d'une solution individuelle pour le changement et le passage crédible et souhaitable d'une société raciste à une société humaniste, égalitaire et équitable. Elle visibilise un état social et racial inégalitaire, s'émancipe de la fiction post-raciale dans laquelle sont tombés les États-Unis après l'élection à la présidence de Barack Obama (Goldberg, 2015), mais incarne ses réponses politiques dans le réalisme naïf du poison de l'individualisme (Escobar, 2013). Individualisme que Fanon rapproche inévitablement, tout comme Escobar, à la période coloniale. Ce poison que « la bourgeoisie colonialiste avait enfoncé à coups de pilon dans l'esprit du colonisé l'idée d'une société d'individus où chacun s'enferme dans sa subjectivité, où la richesse est celle de la pensée » (2011, p. 460). Cette visibilisation des multiples identités de race ne produit que des révélations transgressives à propos de la violence sociale et raciale du monde, et masque derrière l'empuissancement temporaire porté par la seule revendication identitaire, l'absence d'une appartenance communautaire, politiquement forte et puissante pour l'élaboration d'une lutte de libération. Ainsi la série bouscule les mécanismes de domination de la suprématie blanche en les nommant, mais sans jamais réellement les expliquer, et c'est en cela peut-être que la série trahit la promesse subversive qu'elle s'était donnée au moment de sa sortie. Par promesse subversive, j'entends l'idée d'une voie d'action négative, qui chez Derrida supposait une absence « de contrôle pour déterminer à l'avance un avenir » (Schwimmer, 2020, p. 168). Ainsi, la démarche de Simien se rapproche peut-être plus, selon une interprétation foucaldienne, d'une transgression comprise comme une expérimentation, mais une expérimentation balisée détachée de son intention subversive.

4.3.3 Le positionnement formel et artistique de Justin Simien

L'adaptation au format sériel du film éponyme de 2014 devait permettre à Simien « de répondre aux critiques du manque de développements et d'approfondissement des personnages du film [ma traduction] » (Greene, 2017). Simien confirmait d'ailleurs lui-même l'évidence d'adapter son film sur un format sériel dans une entrevue donnée au Huffington Post le 1 mai 2017⁴⁷ :

⁴⁷ Voir l'article rédigé par Brennan Williams : https://www.huffpost.com/entry/director-justin-simien-dear-white-people-is-here-netflix_n_58fa6130e4b06b9cb916c4aa

Instead of an hour and 40 minutes, I got five hours to tell the story of these kids. Thirty minutes at a time, you really get to know these people. It was very intentional that each episode is specifically from a different character's point of view. There is no lead of the show. And I can only do that on TV.

Plus globalement, et pour revenir sur le contexte général de la production sérielle à l'ère des post-feuilletons et de l'apparition des narrations complexes (Mittell, 2015) à partir du milieu des années 1980 (notamment avec *The Singing Detective* [BBC, 1986]), il s'agissait d'imaginer pour les réalisateur·trice·s de cinéma la possibilité d'étirer temporellement la narration des œuvres sur un format plus long et séquencé, proche de la structure formelle romanesque (Goudmand, 2020). La série télévisée *Twin Peaks* (ABC, 1990-1991) de David Lynch incarnera cette volonté d'étirer le geste cinématographique dans ce format nouveau sans en dénaturer le démarche artistique et créative de départ. L'adaptation et la transposition (lorsque réussies) des techniques et normes esthétiques du cinéma vers la série est, pour Kristin Thompson (2003), ce qui la place potentiellement dans le giron de l'art (elle parle d'« Art Television »). Toutefois, et c'est le point important de cette partie centrée sur l'étude de la forme de DWP, faisant écho au chapitre précédent, l'art, sous ses formes diverses, inséré dans le contexte économétrique du système capitaliste reste soumis aux contraintes matérielles et politiques, aux logiques de rentabilité (même pour un produit d'appel comme DWP) tel que n'importe quel autre produit culturel destiné à une commercialisation à grande échelle. Autrement dit, il s'agit de comprendre ce que l'ethos commercial des médiacultures produit sur la conduite artistique de la forme sérielle, et de déterminer dans le cas de DWP sous quel régime de contraintes formelles la série se situe. Je soutiens que les largesses artistiques et formelles permises et offertes aux premières créations sérielles complexes des années 1980 ne constituent pas le modèle de production dominant des séries actuelles dont DWP fait partie. Dans ce contexte, la forme sérielle réifiée et standardisée sous l'injonction productiviste et « rentabiliste » néolibérale opère comme une contrainte majeure à l'élaboration formelle et à l'émergence de narrations politiques alternatives.

4.4 La série télévisée ou la forme esthétique visuelle attitrée du néolibéralisme : retour sur *Dear White People*

J'aborde ici les raisons formelles et esthétiques qui enferment la narration critique de DWP sur la question raciale dans une démarche politiquement inoffensive, ou tout au plus transgressive. Comme je l'évoquais précédemment cette série est révélatrice d'un symptôme, celui du caractère intact aux États-Unis du racisme comme fondement structurel des rapports sociaux. Justin Simien, par la voix de la série, ne produit pas de révélations analytiques profondes, et s'en tient à proposer comme remède une série de condamnations morales par des caractérisations en surface des comportements et des agissements

racistes de ses personnages. Cette devanture analytique et la démarche politique qui la soutient, que l'on pourrait qualifier de multiculturaliste et d'intégrationniste (voir l'interview complète dans le Huffington Post du 1 mai 2017), s'incarnent dans une forme esthétique du radicalisme noir que les choix formels et techniques de Simien viennent confirmer. Je reviendrai dans le chapitre suivant avec l'analyse des récits émotionnels des personnages et du choix de mes séquences vidéo sur les nombreux exemples qui accréditent le paradigme multiculturaliste chez Simien.

4.4.1 La trinité formelle de l'esthétique néolibérale

4.4.1.1 Le leurre de la temporalité quantitative

Dear White People, comme un grand nombre de créations sérielles produites sur Netflix, s'inscrit dans une économie de l'attention qui est peut-être la valeur actuellement la plus prisée par les diffuseurs/producteurs. La temporalité quantitative, et son extension structurellement possible par rapport à ce que permet en la matière le cinéma, est devenu un leurre. On assiste dans DWP à des segments temporels réels d'environ une minute qui segmentent les vingt minutes de chaque épisode. Ici, la parole est à flux tendu, tout est organisé et mis en scène pour éviter le silence. À ce titre, il existe très peu de moments creux d'interlocution. Il s'agit d'occuper le temps le plus possible, par du dialogue et des changements de rythme et de protagonistes. En ce sens, on observe des similitudes entre le flux sériel et le flux libéral des vies des personnages, mais également avec le flux libéral de nos propres vies de spectateur-riche-s (Faure et Gaudichaud, 2018). À travers DWP, la forme série apparaît comme la grande forme esthétique attitrée du néolibéralisme en tant qu'elle vise toujours l'efficacité via la compression du temps et la prolifération toujours plus importante d'événements et de situations. La peur du vide est, dans DWP, remplie par une intensification dramatique qui s'appuie à outrance sur le registre émotionnel de la gravité qui habille une esthétique moralisante du racisme. Ce besoin constant d'action et de mouvements perpétuels qui constituent le socle de cette économie de l'attention installe la série comme un lieu de l'hystérie narrative. Dans l'épisode 1 de la saison 1, les différents syndicats étudiants noirs se réunissent afin de discuter d'un plan d'action stratégique pour répondre à l'agression raciste du *blackface party* survenu au début de l'épisode. Au-delà de permettre la présentation des différents personnages et de leurs affiliations partisans, ce moment ouvrait la possibilité d'une véritable problématisation du racisme dans toute son ampleur politique et critique. Il n'en fut rien puisque rapidement après les premiers échanges sur cette question un événement qui engage la vie sentimentale de Sam survient et coupe tout développement : tout le monde reçoit une notification Instagram d'une photo du dos nu de Sam, photo postée sans son consentement par Gabe. Je reviendrai dans le chapitre suivant sur la transformation de la

narration en feuilleton amoureux construit autour de Sam et Gabe. Cette multiplication des faits narratifs tout au long des quatre saisons de la série doit nous assurer que rien n'est perdu, que rien ne nous échappe, qu'aucune zone d'ombre n'accompagne les personnages. Cet effet de transparence pourrait contrevenir aux diverses attentes qu'entretient l'auditoire face au récit, mais qui au contraire participe à faciliter la vitesse d'enchaînement des faits narratifs. Ce choix formel contraint la narration à l'efficacité et à l'intelligibilité scénaristique, et en définitive empêche l'émergence d'une temporalité plus complexe, une narration capable de soutenir une certaine opacité et demandant plus d'effort d'attention de la part des spectateur·rice·s.

4.4.1.2 La technique au service de l'hystérie narrative

Dans le tome 1 de ses réflexions sur le cinéma, intitulé *L'image mouvement*, Gilles Deleuze amorce dans les chapitres 2 et 3 une discussion sur l'importance du cadre (et du cadrage), indiquant que ce dernier est « inséparable de deux tendances à la saturation, ou à la raréfaction » (Deleuze, 1983, p. 23). Selon lui, le cadre se rapporte à un angle de cadrage qui lui-même renvoie à un point de vue (p. 27). Un point de vue qui passe par des choix de traitements de la matière, de l'image, grâce à un travail de la lumière, de la distance ou encore du relief. Qu'il s'agisse de Simien ou des différent·e·s réalisateur·e·s de la série qui se sont succédé·e·s au fil des saisons derrière la caméra, rien n'est vraiment laissé au hasard à travers l'impression visuelle de mouvements continus qui ne crée aucune surprise. On observe, dans DWP, un usage abusif du gros plan ou plan serré. Cette utilisation du gros plan a pour conséquence de masquer l'environnement dans lequel les personnages évoluent. L'effet de flou/net, c'est-à-dire de netteté visuelle sur les plans serrés et de flou ou de ce qui n'est simplement pas dans le cadre pour tout ce qui concerne le hors-champ, a pour conséquence de produire un effet de centration des visages qui opèrent alors comme conducteur principal de la narration tout en écartant ou faisant reculer dans le lointain les éléments de décors, l'environnement et tout le contexte dans lequel les personnages sont censés vivre. La quasi-absence de plans fixes ou de plans-séquences confirme la volonté d'imprimer un rythme soutenu au déroulement narratif de la part de la réalisation. En ce sens, le principal mode opératoire du cadrage d'une mise en scène minimaliste dans DWP repose sur le champ-contrechamp. Son usage s'inscrit dans un style formel caractéristique d'une majorité de séries télévisées complexes contemporaines qui recherchent, par-là, une efficacité de narration, passant par des dialogues courts et simples, un enchaînement de situations à l'intensité dramatique exacerbée, sans aucun silence ni temps pour la réflexion. Le champ-contrechamp et son effet « ping-pong » imposent ce rythme soutenu de l'échange rapide entre les personnages de la série. Et lorsque ce ne sont pas les corps qui bougent, tel que suggéré par les « sauts de

puce » du cadrage, c'est la caméra elle-même portée à l'épaule qui génère un mouvement physique quasi systématique. Les quelques plans larges obtenus par recadrage avant ou arrière (zoom) (dans l'épisode 1 de la saison 1 par exemple, on visite le campus en suivant la marche de Sam et Joëlle pour se rendre à leur cours) sont surtout décoratifs et apparaissent comme des extensions intimes ou privées des personnages. À de rares exceptions, notamment lorsque l'on rentre dans l'intimité sexuelle de Sam, en plein coït, le regard de la caméra se pose sur des objets précis en gros plan : l'autobiographie de Malcolm X, un tourne-disque, l'affiche du film *Persona* de Bergman, des préservatifs sur un table de chevet, etc.

Figure 4-1. Plan serré sur les objets qui documentent visuellement les cris de jouissance déjà bien identifiés de Sam (Dear White People, S01E01)



Ce procédé qui institue dès le premier épisode de la série un traitement indifférencié de cadrage entre humains et non-humains nous annonce une systématisation du plan serré. Ainsi tout nous est donné directement en tant que spectateur·rice·s, la réalisation nous prend par la main en balisant l'exécution narrative de la série : « L'insertion du gros plan, en ce sens, n'opère pas seulement le grossissement d'un détail mais entraîne une miniaturisation de l'ensemble, une réduction de la scène à l'échelle d'un personnage. » (Deleuze, 1983, p. 48). La question du montage clôt cette trinité formelle de l'esthétique néolibérale dans DWP, qui, avec les procédés de cadrage et le découpage, complète la mise en scène des rapports binaires entre personnages aux multiples identités. Deleuze qualifiait ce type de montage d'« organique », et j'ai tenté de montrer comment il contribue à dépolitiser fondamentalement les relations entre personnages. « L'organisme c'est d'abord une unité dans le divers » (Deleuze, 1983, p. 47), et dans

DWP cette unité se cristallise autour d'un rythme, d'un flux, d'une idée, celui de l'efficacité et de la vitesse, au détriment de la problématique de la race qui était pourtant à l'origine de la série.

4.4.1.3 L'esthétique néolibérale des émotions

Les émotions des personnages jouent dans DWP un rôle de diversion et de dépolitisation des enjeux raciaux tant elles semblent sur-incarnées, surexposées pour ne refléter que les conséquences morales d'une situation sans prendre le temps d'en expliquer les ressorts politiques et sociologiques. J'aborde ici l'usage formel et ontologique des émotions dans la narration en discutant de son impact général sur la compréhension des enjeux de race. Je reviendrai plus spécifiquement dans le chapitre suivant sur les récits émotionnels des différents personnages de la série. L'absence d'opacité scénaristique mentionnée précédemment se voit confirmée à travers le traitement artistique des émotions des personnages et par la direction des acteur·rice·s sur cette dimension de leur jeu. Dans DWP, les émotions s'actualisent constamment sur les visages et sur les corps des acteur·rice·s. De ce fait, elles ne sont quasiment jamais à l'état de potentialités, la médiation médiatique se trouve alors amputée de son fondement dialectique et les spectateur·rice·s ne peuvent plus en hériter, en faire l'expérience de manière sensible. Autrement dit, tout est encore une fois donné à l'avance, sans espace prédictif pour permettre aux spectateur·rice·s d'aller fouiller dans leur répertoire de concepts d'émotion pour interpréter et traduire politiquement la scène. La scène finale de l'épisode 1 de la saison 1 est à ce titre assez exemplaire du traitement émotionnel moralisant des personnages.

Figure 4-2. Sam (Logan Browning) abordant la question raciale en direct à la radio de l'université (Dear White People S01E01)



Dans cette scène, Sam fait un retour en direct dans son émission de radio sur les événements racistes du blackface party ; elle se lance dans un monologue rempli de colère et d'indignation, toutefois, sa verve et sa colère sont désamorcés rapidement par une incarnation morale de la tristesse. Dans ce contexte, le gros plan reste classiquement le cadre attitré des émotions, en tant qu'elles sont principalement comprises comme des entités biologiques déclenchées et observables sur les visages. Simien s'inscrit dans cette interprétation naturalisante des émotions tant il a recours tout au long de la série à l'usage du gros plan. Dans cette scène donc, un effet de zoom est introduit sur le visage de Sam parallèlement à l'intensification sonore d'une musique dramatique produite principalement par des instruments à corde. La réalisation veut ainsi nous faire accéder à la profondeur émotionnelle de l'expérience vécue de Sam, mais ce faisant elle nous confine à une réception essentiellement passive. Cela se manifeste dans un corps/visage en souffrance, sans temps de répit, sans que la narration puisse ménager un espace de guérison ou d'émancipation, sans que quiconque puisse comprendre politiquement le rapport de domination dans lequel est pris ce corps/visage.

Le recours systématique à ce genre d'intensification dramatique engage (ou enferme) l'auditoire dans une relation plutôt unidimensionnelle avec la série ; c'est partout un jugement moral, et non un jugement politique qui fera qu'on s'attache ou pas aux personnages. Le message antiraciste prôné par la série peine ainsi à exister malgré son omniprésence scénaristique ; il est étouffé sous le poids de l'hyperdramatisation

et de la moralisation du racisme. Si une certaine gêne affleure chez les spectateur·rice·s, l'inconfort est passager, puisque constamment redirigé dans un flux narratif à très haut débit, qui ne crée finalement pas de vraie polarité entre le message véhiculé par les personnages et l'intention affichée par la réalisation.

CHAPITRE 5

LES RÉGIMES ÉMOTIONNELS DE LA RACE DANS *DEAR WHITE PEOPLE*

Ce chapitre vient clore l'analyse de contenu de la série télévisée *Dear White People* (Netflix, 2017-2021) par la sélection de séquences vidéo⁴⁸ qui serviront de plateforme de discussion pour les entrevues avec mes participants. Je prolonge ici les résultats issus de l'analyse formelle de DWP développées dans le chapitre précédent pour les mettre en correspondance avec une analyse qualitative de contenu d'inspiration herméneutique (Boisvert, 2017 ; Magen, 1997) et centrée sur l'analyse du rapport race/émotions. Autrement dit, il sera question d'aborder les récits émotionnels des concepts d'émotion employés par la série pour caractériser l'action des différents personnages dans leur rapport à la question raciale. À titre d'exemple, le récit émotionnel de la colère pourrait être scruté et étudié sous plusieurs versions ou plus précisément plusieurs incarnations, de Gabe à Sam en passant par Reggie par exemple, me permettant de confronter ces récits entre eux sous l'angle analytique de la race. Méthodologiquement cela revient, comme l'énonce Macé, à : « observer la manière dont le traitement télévisuel des individus et des groupes sujets à discrimination reflète, ou ne reflète pas, les préjugés et les stéréotypes qui légitiment les discriminations ethnoraciales dans les opinions et les pratiques des acteurs » (2009, p. 244). Comme évoqué longuement dans le chapitre 3, j'analyse sociologiquement la production d'images sérielles en termes de représentations hégémoniques et contre-hégémoniques, suivant ainsi les réflexions plus générales d'Éric Macé (2006) et de son approche sociologique postcritique des médias. Toutefois, et relativement au propos de Macé cités ci-dessus, les notions de préjugés et de stéréotypes sont, du point de vue de la méthode d'identification des représentations conflictuelles de la race, de précieux critères de détection des mises en scène du racisme.

L'un des objectifs de ce chapitre est de compléter les conclusions de l'analyse formelle qui faisait état du décalage entre l'intention promotionnelle contestataire et subversive affichée par la série et le conformisme a minima formel de sa proposition narrative à travers l'utilisation des « outils du cinéma

⁴⁸ Plusieurs mentions ont été déjà faite précédemment de la notion de « séquence ». La position centrale qu'elle occupe dans ce chapitre m'oblige à clarifier ce choix sur un plan épistémologique, comparativement au cinéma ou à la télévision à la notion de « scène ». Je reprends ainsi la définition produite par Marie-France Briselance et Jean-Claude Morin dans *Grammaire du cinéma* (2010) et qui présente la séquence comme : « une suite de plans décrivant une action qui se déroule en un lieu unique et dans un même temps » (p. 115). Dans cette acception, la séquence est moins vaste que la scène, ce qui constitue sur le plan temporel un choix décisif pour son usage lors des entrevues avec mes participants.

industriel ou de la télévision » (Brossat et Périot, 2018, p. 19). En ce sens, les choix formels de Simien semble l'avoir enfermé dans une démarche créative politiquement inoffensive. L'emploi, conscient ou non, de techniques et procédés scénaristiques standardisés, transparents et narrativement efficaces, s'insère parfaitement dans une économie de l'attention qui fonctionne comme un moteur de la rentabilité économique des produits culturels que sont ce type de séries télévisées. Le moralisme univoque qui traverse le traitement de la question raciale tout au long de la série semble être la résultante politique de ces choix formels. Autrement dit, et dans ce contexte balisé de la création artistique, la forme affecte en profondeur le fond. Et j'insiste sur la notion d'affect et sur son incessant recours narratif et scénaristique dans DWP pour incarner les situations de racisme sans les adosser réellement, ou à de rares occasions, à une démarche analytique qui pointerait autre chose que la responsabilité morale et subjective des personnages. Néanmoins, si la forme telle qu'elle est pratiquée dans DWP contraint structurellement le fond, Simien tente de faire exister dans quelques espaces et situations, une narration qui s'émancipe de ces contraintes. En définitive, DWP s'avère être bien plus le lieu discursif d'une gestion de la différence raciale en contexte capitaliste que d'une critique historique et ontologique de la différence raciale. DWP, tout comme une grande majorité de séries télévisées contemporaines et notamment américaines (Gray, 2005, p. 89) participe à alimenter des imaginaires médiatiques et politiques sur la supériorité du régime moral des démocraties libérales occidentales et de l'inadaptabilité de ses populations non blanches à s'y conformer et s'y intégrer.

Ce chapitre d'analyse de contenu à propos de la série *Dear White People* porte sur liens visibles et invisibles qui unissent les émotions et les formes politiques, discursives et cognitives de la violence raciste dans le contexte nord-américain de la suprématie blanche. En traitant analytiquement les émotions dans leurs expressions matérialistes et cognitivistes (Ahmed, 2004 ; Barrett 2020), j'opère à la fois une critique conceptuelle de la violence perpétuée au moyen des émotions, en tant que médiations ritualisées (Collins, 2004) - à partir de leurs narrations politiques et historiques - et sur les effets destructeurs de ces médiations « invisibles » de la violence raciste sur des matières sensibles, c'est-à-dire sur des corps et des cerveaux. L'objectif de ce chapitre, au-delà de déterminer de futurs outils d'entrevue (avec les séquences vidéo), est de documenter en amont des analyses finales, les différents régimes conceptuels d'émotion au service du statu quo racial dans la série.

J'avance que c'est par la réalisation conflictuelle d'une intégration émotionnelle aux normes blanches que l'émancipation des vies noires est politiquement formulée dans la série. Si l'emploi discursif de l'ironie et

du cynisme masque souvent cette stratégie intégrationniste, l'étalage impressionnant de régimes d'émotion au service de cette stratégie intégrationniste permet d'en étudier plus clairement la structure.

Dans ces conditions, et face au choix de DWP de présenter la race comme une identité, je pose ici la question des limites sociales et politiques d'un tel choix pour l'élaboration d'une véritable « puissance de signifier » (Ajari, 2019, p.22) pour les personnages noirs, c'est-à-dire de faire valoir leur condition d'existence dans le contexte hégémonique blanc de la série. Plus précisément, je tenterai de répondre à la question suivante : Comment l'incarnation morale des régimes d'émotion sur la race condamne les personnages noirs à une dépolitisation de leurs luttes pour la libération ?

Dans un premier temps, je présenterai les détails de ma démarche analytique, en montrant en quoi le visionnage inductif de la série télévisée *Dear White People* m'a permis d'effectuer une préanalyse indispensable à la discrimination et catégorisation par concepts d'émotion de l'ensemble des séquences visionnées.

Dans un deuxième temps, j'aborde en profondeur le choix et l'analyse des cinq séquences qui serviront pour mes entrevues avec mes participants. Cette analyse cherchera à déterminer sous quel régime d'émotion se regroupent ces séquences et comment la question raciale est enfermée narrativement et politiquement dans ces différents régimes.

Dans un troisième et dernier temps, je reviens de manière non exhaustive sur le reste des séquences qui n'ont pas fait l'objet de la sélection finale. J'aborde par le prisme du genre, de la classe et de la sexualité, qui sont les thèmes centraux du traitement politique de la noirceur dans DWP, l'ensemble de ces séquences qui seront étudiées du point de vue de leur association à des régimes d'émotion particulier.

5.1 Visionnage inductif, sélection du corpus et préanalyse

Le visionnage inductif des 40 épisodes (chapitres) composant les quatre saisons de DWP s'est effectué à partir des réflexions méthodologiques proposées par Éric Macé (2009) et par Herman S. Gray (2005). Ces deux approches bien qu'ancrées géopolitiquement dans une histoire coloniale et des univers sociaux différents (la France pour Macé et les États-Unis pour Gray) partagent une même vision critique d'une instrumentalisation politique des imaginaires médiatiques de la race en Occident. C'est à partir du constat commun des usages stratégiques de la notion de diversité par l'industrie sérielle à des fins commerciales

que ces deux approches critiques se font écho. Bien que portant sur l'exploration d'une méthode quantitative destinée à la mesure des effets de l'ethnoracialisation à la télévision française, Macé offre une définition claire de l'approche qualitative dans laquelle je m'inscris⁴⁹ :

[...] au moyen des analyses du discours et d'une sémiologie sociologiquement située, on établit des correspondances entre les connotations des signes et les rapports sociaux (de pouvoir, de hiérarchie) afin de rendre compte des formes hégémoniques et contre-hégémoniques de production du sens (Van Dijk 2001 ; Hall 2007b ; Macé 2007b). (Macé, 2009, p. 244)

Il s'agit donc, toujours selon Macé, « d'établir un palmarès des thématiques les plus récurrentes au sein du corpus » (2006, p. 19). Le choix de DWP en tant que matériau (comme je l'ai expliqué dans le chapitre précédent) s'est décidé lors du processus de recrutement de mes participants. Le choix spécifique de la série s'est lui effectué en amont de l'apparente nécessité méthodologique de son recours comme outil d'entrevue. L'étape de préanalyse s'est donc faite de manière informelle, à partir de mes connaissances personnelles sur les nombreuses séries étatsuniennes, québécoises et françaises visionnées quasi-quotidiennement en tant que spectateur/consommateur. C'est sur la base d'une profusion de moments racistes mis en scène dans DWP et du recours systématique aux stéréotypes de race comme technique narrative que la série s'est tout de suite imposée comme premier et seul choix. Les carences formelles pointées du doigt dans le chapitre 4 faisait de la série un matériau simple à appréhender. Toutefois, cette apparente simplicité scénaristique laissait place à une complexité que je qualifierais d'accidentelle relativement au traitement tantôt politique tantôt moral qu'elle fait de la question raciale. Paradoxalement, la facilité d'accès scénaristique et la grande transparence des faits narratifs sur le racisme dans la série sont des points d'appui importants pour l'utilisation de séquences vidéo courtes auprès de mon échantillon de participants.

Aussi polysémique qu'elle puisse être, la compréhension des stéréotypes dans DWP n'en est pas moins claire et accessible pour les auditoires occidentaux dans la mesure où ces stéréotypes s'enracinent dans une codification hégémonique qui les rendent facilement identifiables. Employé consciemment ou non, cette codification occidentale des stéréotypes sur la race par les émotions (on peut penser à l'association entre colère et noirceur à laquelle le personnage de Reggie est souvent assignée) participe à ce manque

⁴⁹ Je rappelle à ce titre que mon propos s'inscrit dans une analyse de la race et du racisme qui ne fait pas référence, contrairement à Macé, à la notion constructiviste de l'ethnoracialisation, mais directement à la race en tant que condition d'existence (Ajari, 2019), comme énoncé dans le chapitre 1.

d'opacité de la narration en désignant ostensiblement les bons et les mauvais comportements incarnés par les personnages. Cette codification dont l'interprétation peut varier selon les contextes culturels repose toutefois communément sur une vision sociale et politique de la race en Occident fondée sur la cécité raciale (*colorblindness*), sur le principe d'égalitarisme et sur la culpabilisation morale des populations non blanches quant à leur position d'opprimées (Gray, 2005, p. 101). Derrière la posture esthétique d'un radicalisme noir plus moral que politique à propos des violences faites aux étudiant·es noir·es sur les campus américains, on distingue et on entend dans DWP surtout une condition blanche malmenée et inconfortable dans son rôle d'opresseur. C'est cette voix, ce choix narratif et politique pour aborder du racisme dans DWP qui fait de cette série un outil de médiation parfait pour des entrevues sur la question raciale avec des participants blancs et masculins. Jason Johnson dans un article critique de DWP publié sur le site TheRoot.com le 11 mai 2017⁵⁰ résumait parfaitement les raisons de mon choix pour cette série : « What is “faux woke” comedy? It's comedy that is steeped in the politics of black life and pain but isn't really for black people. Faux-woke comedy goes through great pains to use the black experience to appeal to white allies and not offend their sense of important “wokeness” ». C'est cette coloration blanche du récit, drapée dans un casting d'acteur·rice·s majoritairement noir·es et un vernis promotionnel transgressif, qui fait de DWP un objet d'étude riche pour la compréhension politique des stratégies médiatiques et discursives du maintien de la culture de la suprématie blanche.

5.2 L'analyse qualitative de contenu

Mon analyse détaillée de la série télévisée *Dear White People* se veut non exhaustive dans la mesure où elle ne constitue pas en elle-même le but de ma recherche, mais un moyen pour une analyse critique des concepts d'émotions liés à la race. Cette analyse se découpe en deux moments : le premier, une analyse détaillée de séquences/segments vidéo identifiés lors de mon travail de préanalyse de la série et répondant aux critères de mise en scène de la tension entre émotions et race ; le second constituera un écrémage du premier dans la mesure où pour les besoins des entrevues, je me limite à une sélection de cinq séquences vidéo d'environ une minute. Dans cette partie, je détaille quelles méthodes de l'analyse qualitative de contenu j'entends employer pour identifier et décrypter les séquences vidéo les plus exemplaires dans l'incarnation de la tension entre race et émotions. Il s'agira d'appréhender et de comprendre à partir de la thématique « émotions » l'organisation du discours sur la race dans la série

⁵⁰ Voir l'article rédigé par Jason Johnson dans TheRoot.com : <https://www.theroot.com/can-we-talk-about-this-thing-bothering-me-about-dear-wh-1795083865>

télévisée *Dear White People*. Une approche compréhensive, herméneutique, de « l’art de comprendre » (Gadamer, 2004, p. 216) pour reprendre les mots de Hans-Georg Gadamer, guidera une analyse détaillée des régimes émotionnels des personnages de la série. C’est à l’intérieur de ces régimes qu’une interprétation de la race et du racisme sera proposée, afin de montrer notamment comment les choix artistiques et ontologiques pour traiter les émotions dans la série réduit la question du racisme à un précipité moral.

L’ensemble des trente épisodes (chapitres) des trois premières saisons de DWP constituent mon corpus d’analyse. Analyse qui se focalisera sur les contenus textuels, et sur leur mise en acte à travers les dialogues, sur les formes de codes sémiotiques (Lloyd et Duveen, 1990) (gestes, comportements, expressions faciales, musique, etc.) et partiellement sur les formes iconiques (Moliner, 2008) ne constituant pas a priori un choix narratif important de la part de la réalisation. Les étapes qui vont suivre s’insèrent dans un cheminement méthodologique qui a commencé avec : (1) la sélection du corpus dans *Dear White People*, (2) le visionnage inductif et la préanalyse (formelle) ; pour se poursuivre à ce stade avec : (3) l’exploitation du matériel à travers l’étude des régimes émotionnels et (4) l’interprétation de ces régimes par la critique de ses représentations émotionnelles de la race pour déterminer la sélection de séquences vidéo exemplaires (Dany, 2016). Plus spécifiquement, ma démarche se penchera sur l’analyse relative aux contenus d’opinions (sur la race via l’identification de ses stéréotypes dans le récit et de leurs concepts d’émotion), et aux contenus des relations entre race et émotions, afin de déterminer comment ces dernières opérationnalisent les contenus d’opinions. L’objectif est de fixer les contours d’une méthode d’analyse capable de saisir la rhétorique émotionnelle de l’image raciste (pour paraphraser Roland Barthes [1964]) à travers notamment les pratiques et discours incarnés par le personnage blanc de Gabe Mitchell.

5.2.1 Une approche herméneutique des régimes émotionnelles de la race

L’approche herméneutique pour l’analyse des représentations émotionnelles de la race semble un choix adapté dans la mesure où elle fait toute la place au caractère interprétatif de la construction du sens de la part des récepteur·rice·s⁵¹. Adapté également, parce qu’elle s’inscrit dans une démarche épistémologique

⁵¹ Stéfany Boisvert, dans sa thèse (2017), résume ainsi la notion d’herméneutique : « Le terme « herméneutique » fait ici référence à la théorie de Ricoeur, centrale dans notre étude, mais aussi, plus généralement, à une méthode analytique centrée sur le tout du récit. Le terme d’analyse herméneutique est aussi employé dans la langue anglaise pour des études centrées sur des programmes individuels : “Approaches to textuality vary between hermeneutic endeavors, which unearth the meaning of individual programmes and link them to broader social formations and problems, and content-analytic endeavors, which establish patterns across significant numbers of similar texts,

proche, pour ne pas dire complémentaire, de l'approche phénoménographique qui sera employée lors de mes entrevues. L'aspect central interprétatif s'inscrit dans ma volonté de capter les routines cognitives à l'œuvre au sein des processus de compréhension d'une représentation ou d'un phénomène. Cette étape de la recherche participe au processus dialectique que je souhaite entreprendre avec mes participants. Mon analyse des représentations émotionnelles de la race dans la série, doit être mise en dialogue avec celles que fourniront mes participants. Il ne s'agit pas d'opposer des méthodes interprétatives entre elles, mais bien d'user de différents angles d'approche pour accéder à ce qui lie la condition blanche⁵² dans ses pratiques et ses discours sur la race. Je conçois que le travail d'analyse que j'effectue dans les chapitres 4 et 5 n'est pas de même facture, ni de même nature que celui qui sera entrepris avec mes participants pendant des entrevues de deux heures. J'effectue, avant eux, via ce chapitre, le travail phénoménographique que je leur demande de faire à propos des séquences vidéo. Cette étape-ci s'inscrit dans ce rapport dialectique entre mes interprétations et les leurs, sans les confondre toutefois ensemble tant elles diffèrent a priori dans leur approche, leur position et leur but. C'est en cela que j'entrevois la complémentarité méthodologique et épistémique de ces deux méthodes d'interprétation, entre herméneutique et phénoménographie, qui placent tour à tour le chercheur et les acteurs au centre de l'analyse. L'objectif est de penser avec eux la question raciale, dans un rapport dialectique critique et réflexif.

Pour l'analyse détaillée de DWP, j'emprunte à Paul Ricoeur (1988) son approche heuristique de la fiction et l'idée de permanence de soi pour expliquer les récits émotionnels de la race des personnages. Le « soi » chez Ricoeur est un être au monde qui se construit par et avec l'altérité. Sa conception de l'herméneutique du soi (Michel, 2003 ; Vallée, 2010) pourrait se résumer comme la compréhension du soi par le détour de la compréhension de l'autre. Cet autre dans le cas présent, c'est l'ensemble des personnages de la série, c'est moi en tant que spectateur/chercheur qui reconnaît dans un personnage l'idée de lui-même. C'est par ce détour de l'autre convoyé par le récit, le langage, l'action et les émotions que j'entreprends l'analyse du contenu politique de la série *Dear White People*. Il s'agit de comprendre comment Simien construit l'identité narrative des personnages qu'il met en scène par un traitement émotionnel objectivant pour expliquer politiquement sa vision de la race et du racisme. À ce titre, la qualification positive ou négative (Poirier, 2004) des concepts d'émotions des personnages liés aux

rather than close readings of individual ones." (Miller, 2005, p. 98) » (p. 107). Contrairement à Boisvert (qui utilise les deux approches), ma méthodologie se concentrera sur la première décrite par Miller.

⁵² J'englobe sous le même régime ontologique et politique de la condition blanche, mes participants et moi-même.

situations conflictuelles sur la race, ainsi que l'interprétation qui en est faite par les autres personnages est un critère d'analyse important pour l'identification de mes séquences vidéo.

À travers l'étude des personnages et de leurs régimes émotionnels, ce sont les régimes liés à la race produits par Justin Simien qui sont visés. Dès lors, il s'agira d'analyser l'identité des personnages, puisque Simien les conçoit sur ce plan, dans la permanence d'eux-mêmes pour paraphraser Ricoeur (1988). Autrement dit, de quoi l'identité narrative des personnages est-elle le nom ? Entre mêmeté et ipséité, dans quelles dispositions et quelles habitudes à être et à faire se caractérisent par exemple le personnage de Gabe ? Quels traits de caractère sont constitutifs de son identité dans lesquels lui et les autres le reconnaissent ? Et si au-delà des choix formels de la série, les régimes émotionnels liés à la race des autres personnages enferme Gabe et ses « changements » dans la permanence de lui-même ? C'est-à-dire, inconsciemment ou non, de leur complicité à conforter son idée de lui-même et de la légitimité du racisme qui le constitue ontologiquement (ou pour Simien, qui le constitue sur le plan identitaire). Plus simplement, il est question de comprendre avec l'approche herméneutique des régimes émotionnels de la race, les variations de l'identité narrative des personnages, de comprendre leurs évolutions à travers leur refus ou leur persistance à aborder politiquement la question raciale. Dans ce terrain d'analyse préparatoire aux entrevues avec mes participants, l'objectif est d'identifier ces séquences qui ont en commun de mettre en scène des rapports de race conflictuels où l'intensité émotionnelle est présente. À ce titre, je rechercherai en priorité les extraits qui mettent de l'avant le point de vue du personnage principal blanc dans la narration, Gabe Mitchell (John Patrick Amedori), personnage auquel mon échantillon a le plus de chance de s'identifier, et sur lequel il sera le plus amené à se positionner.

5.3 Analyse détaillée des séquences vidéo

J'entreprends d'analyser en détail six séquences vidéo sur une trentaine identifiées dans les trois premières saisons de *Dear White People*. Comme je l'ai mentionné plus haut, mon critère principal de sélection et d'identification repose sur la présence de mises en scène d'émotions comme technique narrative pour traiter la conflictualité raciale. Je me focaliserai principalement sur des situations dans lesquelles le personnage de Gabe est impliqué. Le critère de sélection « concepts d'émotion » constitue également ma catégorie principale d'analyse de la race. C'est par les émotions, et leur incarnation à l'écran en fonction de l'identité des personnages, que les discours politiques sur la race seront saisis. Là encore, la forme joue une grande part dans la manière dont les concepts d'émotion engagés dans des conflits raciaux sont restitués discursivement à l'écran. L'objectif est de comprendre et de décrypter les mises en

émotion de la race et d'analyser ce que signifie politiquement et sociologiquement le double standard auquel sont soumis certaines émotions lorsqu'elles sont incarnées par des personnages blancs ou noirs.

Mon analyse détaillée se concentrera, non pas spécifiquement sur les personnages, mais sur les concepts d'émotion qui les relient entre eux sur le plan narratif. L'objectif est de procéder par catégorisation de régimes d'émotion. L'intérêt de procéder par « régimes » est de pouvoir englober un nombre important de concepts d'émotion appartenant à une même « famille » sur le plan du sens, mais opérant sur des registres différents de l'action et plus globalement de la cognition des personnages. Une lecture analytique par régimes d'émotion permet, en outre, de comprendre les rapports de race comme des rapports dynamiques, non figés, où le sens donné à un concept d'émotion change en fonction du personnage et du contexte dans lequel il est incarné. La notion de « régime » permet de saisir également les niveaux d'intensité déployés à travers l'usage de différents concepts d'émotion, autrement dit d'étudier des changements de registres sous un même régime émotionnel.

Chaque scène préalablement sélectionnée et identifiée sera donc associée à des concepts d'émotion et fera l'objet d'une description dense (Geertz, 1973). De plus, et pour enrichir l'analyse, les concepts d'émotion mettant en scène les rapports de race seront regroupés selon leur positivité ou leur négativité (Turner, 2000, p.47) pour permettre l'analyse comparée de situations racistes impliquant différents personnages. Dans la plupart des cas, je chercherai à mettre en dialogue des concepts d'émotion de même facture, c'est-à-dire comparer deux ou plusieurs moments signifiants de la colère, par exemple. Je rappellerai également, comme mentionné dans le chapitre 2, que je ne fais volontairement aucune distinction politique, sociale et culturelle entre les émotions, les sentiments et les affects (Ahmed, 2004). Il ne s'agit pas à ce stade de la recherche d'opérer cette distinction sur le plan épistémologique et phénoménologique dans la mesure où le matériau à analyser ne permet pas d'accéder rigoureusement à cette distinction. J'exercerai toutefois, parce que le cadre et la configuration de mes entrevues le permettent, une plus grande vigilance à distinguer les manifestations de type émotionnel d'un côté et de type affectif de l'autre (Barrett, 2017). L'objectif de cette analyse détaillée est de mettre en évidence les degrés de raffinements, ou pour le dire autrement de granularité (Hoemann, 2020) des discours et pratiques d'émotion par lesquels transite la violence raciste des émotions dans la série. Plusieurs régimes d'émotions seront présentés dans ces analyses des séquences vidéo, faisant référence à plusieurs concepts d'émotion et renvoyant comme mentionné plus haut à un même caractère positif ou négatif.

Dans un premier temps, je présenterai de manière descriptive mais non exhaustive le contexte narratif et scénaristique dans lequel s'inscrit chaque séquence (les relations entre personnages, l'état de l'intrigue, etc.). Dans un deuxième temps, et m'appuyant sur les travaux de Lloyd et Duveen (2005), Moliner (2008) et Boisvert (2017), je me focaliserai sur l'étude des contenus textuels, des formes de codes sémiotiques ainsi que des formes iconiques lorsque nécessaire. Dans un troisième et dernier temps, j'analyserai et interpréterai en m'appuyant sur la littérature décoloniale et afropessimiste abordée dans le chapitre 1, les données issues de l'étude des contenus et des formes. Cette dernière étape sera l'occasion de comparer entre elles les séquences et de définir la structure sociale et politique des différents régimes d'émotion mis en place pour traiter des rapports de race. J'ai préféré le terme « régime » à celui, plus automatique lorsque la notion de concept est employée (Barrett, 2017, p. 16), de « catégorie » dans la mesure où le premier suggère un rapport plus dynamique, évolutif, avec une mise en action pratique par l'individu, des concepts d'émotion qui composent ce régime.

5.3.1 Race et racisme au sein du régime de l'inconfort : de la gêne à la contrariété

J'analyse ici deux séquences qui se déroulent dans la saison/volume 1 et spécifiquement dans les épisodes/chapitres 1 et 5. Ces deux séquences font intervenir et interagir des personnages différents, mais qui ont en commun de mettre principalement en scène des rapports conflictuels de race. Ces deux séquences n'engagent pas les personnages dans les mêmes rapports sociaux (rapport amoureux d'un côté et rapport amical de l'autre), ni ne jouent sur les mêmes registres d'intensité du traitement de ses rapports et de la conflictualité raciale qui les structurent. Néanmoins, elles partagent entre elles la volonté d'aborder cette conflictualité sous ce que je nomme le régime de l'inconfort. J'ai identifié au sein de ce régime émotionnel, dans ces deux séquences, plusieurs concepts d'émotion tels que la gêne, l'offense, la contrariété ou encore l'outrage. Je regroupe volontairement et par souci de clarté analytique l'ensemble de ces concepts d'émotion sous le même régime.

5.3.1.1 Présentation générale des séquences vidéo 1 et 2

5.3.1.1.1 Séquence 1 : de la gêne à l'embarras (Gabe et Sam, S01E01, 10:18)

Figure 5-1. Gabe (John Patrick Amedori) propose à Sam (Logan Browning) de l'accompagner à la réunion du caucus noir (S01E01, 10:18)



Nous sommes dans les premières minutes de la première saison de DWP, la violence des rapports de race est introduite dès le début de l'épisode par le blackface party. On découvre que Sam et Gabe entretiennent une relation sentimentale cachée (selon le souhait de Sam). On assiste en préambule de notre séquence aux ébats sexuels des deux personnages. Post-coït, Sam se prépare à partir de la chambre et se rhabille tandis que Gabe, lui, reste au lit (Figure 5-1). Gabe engage le dialogue en faisant état de sa consternation auprès de Sam à la suite des incidents racistes du début de l'épisode : « Man, it's just so fucked ». Un début de gêne émerge chez Sam qui le montre par un sourire contraint. Gabe propose ensuite d'accompagner Sam à la réunion du caucus noir où se retrouvent toutes les associations étudiantes noires de la faculté. La gêne chez Sam se fait alors plus intense, elle répond avec évidence et embarras à Gabe : « Oh. No, it's cool. It's um...It's members only ». Contre-champs sur la déception non masquée de Gabe qui dévie la conversation sur leur relation sentimentale.

5.3.1.1.2 Séquence 2 : de l'offense à l'outrage (Addison et Reggie, S01E05, 18:11)

Figure 5-2. Addison (Nolan Gerard Funk) répétant le N-Word contenu dans une chanson du rappeur Future devant Reggie (Marque Richardson) (S01E05, 18:11)



On suit Reggie accompagné de plusieurs ami-es qui tentent de lui changer les idées, par rapport à la peine qu'il éprouve de voir Sam en relation avec Gabe. En ouverture de cette séquence, on retrouve l'ensemble des personnages participant joyeusement à une fête, on les aperçoit au premier plan avec Addison, l'hôte de la soirée et ami blanc de Reggie, chanter et danser. Addison bras dessus, bras dessous avec Reggie entonne le mot en N contenu dans les paroles de la chanson Trap N****s du rappeur noir Future. Reggie passablement ennuyé, lui demande gentiment de ne pas prononcer ce mot devant lui. S'en suivent plusieurs échanges dans lesquels Addison ne comprend pas la demande de Reggie et lui demande à chaque fois de nouvelles explications. Pédagogue, Reggie lui en fournit à chaque fois. Addison est également recadré par d'autres sur le sujet, mais n'en démord pas : « But it's not like I'm a racist ». Excédé face au refus de comprendre d'Addison, Reggie le traite finalement de raciste et les esprits s'échauffent.

5.3.1.2 Les matérialités narratives du régime de l'inconfort : analyses des textes et codes sémiotiques des séquences 1 et 2

Dans cette séquence Sam et Gabe sont tantôt présents dans le même cadre mais sur des plans différents (Sam au premier plan, Gabe en arrière-plan, avec l'utilisation d'un flou/net), tantôt dans des cadres différents avec l'utilisation du champ-contrechamp. Ces choix formels incarnent a priori à l'écran la

distance qui séparent ontologiquement ou « identitairement » selon Simien les conditions d'existence des deux personnages (nous verrons tout au long de l'analyse des séquences comment Sam rend poreuse cette séparation en usant socialement de sa mobilité raciale). Le plan serré sur le visage de Sam crée un effet de proximité avec les spectateur·trice·s (et d'intimité, elle est en train de se rhabiller), son expression faciale et sa gestuelle sont accessible directement devant nous contrairement à celles de Gabe qui sont mises à distance par Sam et par la caméra (Figure 5-1). Gabe dans les plans en flou/net nous apparaît comme un message « parasite », brouillé et embarrassant, position que les textes viennent renforcer. Lorsque Gabe déclare à Sam avec une mine atterrée, n'en revenant pas : « Man, it's just so fucked » à propos du *blackface party*, la gêne et l'ironie non verbale de Sam qui pouffe légèrement, est criante de cette distance à tout point de vue. Ce décalage s'intensifie lorsque Gabe propose ingénument à Sam de l'accompagner à la réunion du caucus noir : « You know I could, uh—I could come with ». Tout d'abord, on notera que l'information précédente de la réaction non verbale de Sam n'est pas parvenue à Gabe au sens où Sam l'entendait. Cela suggère deux hypothèses, la première est que si la séparation ontologique est présente en Sam et Gabe, elle est matérialisée d'un point de vue spatial : Sam est à ce moment-là plus en connivence et complice avec les spectateur·trice·s qu'avec Gabe. La seconde, c'est l'embarras réel de Sam qui produit une distance devant l'absence de réflexivité de Gabe sur sa position et sa capacité à problématiser la question raciale en général. Gabe est légèrement contrarié lorsque cette dernière répond de manière politiquement correcte à sa gênante proposition : « Oh. No. It's cool. It's, um...It's members only ». Lors de cette réponse, Sam prend plusieurs poses et son visage au sourire embarrassé se tourne pour la première fois vers Gabe comme pour adoucir le refus. Le malaise de Gabe est palpable, il ne feint aucunement sa déception. Éconduit, Gabe sortira du lit dans lequel il a passé toute la scène, pour finalement rentrer dans l'espace de Sam au premier plan et la confronter, en détournant l'objet du malaise sur le terrain de leur engagement amoureux.

Contrairement à notre première séquence, la deuxième se déroule dans un espace public dans lequel les principaux personnages engagés, Reggie et Addison, sont liés par des rapports amicaux. Le traitement racial différencié en fonction des liens sociaux entre personnages est fondamental dans la manière de comprendre l'orientation politique de la série. La première scène de la séquence nous présente Reggie et Addison en plan fixe en train de danser et chanter bras dessus, bras dessous. Addison est présenté légèrement plus au premier plan que Reggie, ce dernier se trouve dans une position plus observante et vigilante à mesure qu'Addison entonne les paroles de la chanson. La rupture du plan fixe et de leur complicité est marquée par la synchronisation entre le basculement du cadre en champs/contre-champs

et la prononciation du mot en N par Addison. Un léger travelling (déplacement réel de la caméra) accompagne le déplacement d'Addison et entérine le changement du point de vue physique proximal initial en un point de vue physique antagoniste et oppositionnel avec Reggie. Ce dernier, contrarié, réagit néanmoins sur un ton calme et posé à l'agression désinvolte d'Addison : « Man, don't say that ». Addison se place volontairement dans un rapport conflictuel avec Reggie en incarnant la surprise et l'étonnement. Il insiste avec décontraction et ironie, mais enferme Reggie dans une caractérisation morale de son acte : « Come on man, you know I don't really use that word ». Légèrement excédé Reggie garde son calme et répond lui aussi avec ironie, il garde le sourire et tente de passer à autre chose en continuant à danser. La caméra revient un temps avec un plan fixe où l'on retrouve Al (Jemar Michael) (membre du caucus noir) au milieu du plan, venir arbitrer la situation en répondant à Addison et appuyer Reggie : « Dude, seriously? ». Reggie se veut pédagogue et patient pendant toute la séquence, là où il pourrait afficher une attitude plus énervée. Addison est montré comme profondément affecté par les commentaires de Reggie, il est présenté comme victime de sa propre ignorance. Sa gestuelle, ses expressions faciales et ses nombreuses hésitations et interrogations tendent à humaniser sa position, à le rendre fragile.

5.3.1.3 Blancheur et régime de l'inconfort ou l'inenvisable réalité des mondes noirs

Ces deux séquences illustrant des rapports conflictuels de race, plonge les personnages à l'écran dans des régimes d'inconfort différents selon la nature de leurs relations. Elles montrent également que la frontière spatiale, entre public et privé, à partir de laquelle se structure la narration (Nygaard et Lagerwey, 2020, p. 192) ne permet pas d'échapper, pour les personnages noirs, au racisme. Les dynamiques genrées entre les personnages atténuent ou accentuent également leur pouvoir d'action au sein de ces deux espaces. À ce titre, la séquence entre Gabe et Sam est certainement la plus exemplaire d'une mise en scène de la violence raciale ordinaire où la domination de genre exercée par Gabe sur Sam sur le plan sentimental contrevient à sa posture d'allié sur le plan de la race. Qu'il s'agisse d'Addison ou de Gabe, aucun des deux ne semblent jamais en capacité réflexive d'interpréter autrement que moralement les refus ou les remarques qui leur sont adressés. L'inconfort léger dans lequel Gabe pousse Sam, renforcé par l'expression de déception non masquée de celui-ci, tout comme la patience et le calme dont fait preuve Reggie face à Addison montre une violence psychologique qui fait écho aux violences raciales : « Imposée comme universelle, leur position située oblitère en réalité toute une partie de la scène » (Clette-Gakuba, 2021, p. 1). Cet inconfort qui m'a également gagné comme téléspectateur relève de la mollesse avec laquelle DWP manque de nommer et d'expliquer structurellement le racisme consubstantiel aux rapports sociaux (Kergoat, 2009) entre les personnages. Si par le relai de sa voix-off, la série propose avec ironie

une critique structurelle des rapports hégémoniques de race, le niveau de la critique s'enferme rapidement dans un cadre psychologisant et moralisateur du racisme pour aboutir à traiter la question en termes de dissociation entre la personne et l'acte raciste (Ahmed, 2012). DWP réduit trop souvent son « analyse » du racisme à des manifestations extrêmes des comportements racistes des personnages blancs. À ce titre, il faut attendre plusieurs propos injurieux d'Addison pour que celui-ci soit désigné comme raciste par Reggie. L'autre problème dans ce traitement moral des rapports de race est l'absence de leur problématisation politique dès lors qu'ils sont mis en action dans des rapports amoureux. Déçu et légèrement vexé par la réponse de Sam, Gabe initie lui-même ce changement de registre, d'une masculinité hégémonique éconduite mise à nue dans le lit de Sam, il se rhabille et questionne cette dernière sur son réel engagement amoureux. Par cet acte, il reprend le contrôle sur l'inconfort de Sam et sur la narration elle-même. Il déconnecte le moment politique du moment amoureux. Cette transition initiée par Gabe est acceptée passivement par Sam, qui semble en quelques secondes être dépourvue de l'agentivité critique qui la caractérisait auparavant.

5.3.2 Race et racisme au sein du régime de la colère : du mécontentement à l'animosité

Je présente ici deux séquences (3 et 4) dans lesquelles le racisme du personnage de Gabe est au centre du récit d'un même épisode. Toutes deux se déroulent dans l'épisode 1 de la saison 1, et ont l'avantage de se suivre dans la narration. Comme pour le régime de l'inconfort, des rapports de race conflictuels différents sont impliqués dans ces narrations du racisme à travers « l'innocence blanche » de Gabe (Ross, 1990). Un rapport social informel avec Reggie comme principal interlocuteur, sous le regard inconfortable de Sam, puis un échange intime et privé entre Sam et Gabe. Les concepts d'émotion de l'amertume, du mépris et du mécontentement encadrent le régime de la colère de la séquence 3, là où la cruauté, l'animosité et la frustration caractérisent le comportement de Gabe vis-à-vis de Sam dans la séquence 4.

5.3.2.1 Présentation générale des séquences 3 et 4

5.3.2.1.1 Séquence 3 : du mépris au mécontentement (Reggie et Gabe, S01E01, 24:51)

Figure 5-3. Reggie (Marque Richardson) répondant aux provocations de Gabe (John Patrick Amedori) lors d'un événement social entre étudiant-es majoritairement noir-es (S01E01, 24:51)



Sam est en froid avec Gabe qui a déclaré publiquement leur relation sans la prévenir (via une publication Instagram du dos nu de Sam). Néanmoins, ce froid dure peu de temps et pour prouver à Gabe son engagement dans leur relation, Sam l'invite à rencontrer ses ami-es lors du visionnage hebdomadaire de la série (fictive) *Defamation* dans la salle commune de la maison Armstrong-Parker. Cette séquence 3 débute avec Reggie et Sam qui échangent sur les stratégies de lutte à adopter contre le racisme sur le campus. Gabe s'insère rapidement dans leur conversation et impose son point de vue sur la question et demande à Reggie de l'éduquer sur ces questions : « you're absolutely right. I have no idea how you feel. But I want to », Sam s'efface et Reggie n'accueille pas bien cette initiative. L'échange entre les deux personnages se tend et Gabe quittera précipitamment la salle. Reggie s'excuse auprès de Sam qui court après Gabe.

5.3.2.1.2 Séquence 4 : de l'animosité à la frustration (Gabe et Sam, S01E01, 26:29)

Figure 5-4. Gabe (John Patrick Amedori) part énervé après un conflit verbal en public avec Reggie (Marque Richardson), s'en suit une explication houleuse entre Sam et lui (S01E01, 26:29)



La séquence 4 est la suite directe de la séquence précédente. Gabe vient de se faire humilier publiquement par Reggie sous les yeux de Sam. Il prend la fuite et Sam tente de le rattraper. Elle lui demande comment il se sent, et ce dernier lui répond sèchement : « Yeah, I'm fine. I'm sorry to embarrass you in front of your friends ». S'ensuivent des reproches de Gabe sur l'attitude non soutenante de Sam, qui répond une première fois avec ironie, puis se laisse complètement désarmer par la dernière phrase de Gabe : « but I never let my friends make you feel you didn't belong in my world », qui part fâcher directement après.

5.3.2.2 Les matérialités narratives du régime de la colère : analyse des textes et codes sémiotiques des séquences 3 et 4

Dans la séquence 3, on retrouve Reggie avachi dans un fauteuil dans une posture nonchalante, Sam et Gabe lui tournent le dos, tous trois sont dans une configuration classique d'écoute face à un écran de télévision. Le cadrage serré sur les trois personnages et l'usage standard dans DWP du champs/contre-champs dès qu'un dialogue s'installe nous annoncent les conflictualités à venir. Le premier échange engage Sam et Reggie dans des discussions de stratégies militantes sur le campus, Sam propose d'aller perturber les lieux des étudiant·es blanc·hes ce à quoi répond avec sérieux Reggie : « Not everything we do has to be geared toward white people, Sam ». Sam semble désarçonnée par la réponse de Reggie, son

visage se fige. Reggie pointe ici les limites épistémologiques de Sam qui, lui, suggère de penser la lutte noire anti-raciste en dehors du contexte hégémonique blanc. L'épisode 1 nous propose ainsi deux lectures et interprétations des relations entre personnages mutuellement exclusives, l'une politique, l'autre sentimentale. Ne pas associer ces deux dimensions de l'ontologie des personnages c'est méconnaître la constitution politique des concepts d'émotions. S'il y a bien du ressentiment chez Reggie à l'endroit de Sam pour avoir choisi Gabe comme partenaire amoureux, c'est surtout la traduction politique de ce choix qui est la principale source de déception et de colère chez Reggie. Le geste blanc hégémonique incarné par Gabe de ramener le problème à lui : « you know, in 2017, I can believe something like this could happen » confirme après des propos de même nature dans la séquence 1, qu'il ne possède aucune connaissance historique des rapports de domination actuels. La complicité de Sam envers Gabe est totale lorsqu'elle demande sur un ton sec à Reggie de se calmer : « Reggie. Chill ». La colère sourde de Sam envers Reggie vient appuyer la représentation caricaturale et binaire entre noirceur et blancheur, à travers l'image d'un Gabe ouvert et pacificateur face à l'attitude suggérée agressive de Reggie. La mise en scène par le regard de Sam nous suggère d'interpréter le comportement de Reggie sous le trope raciste de l'homme noir agressif.

La colère de Gabe liée à son humiliation en public par Reggie rejailli directement sur Sam dans la séquence 3. Cette séquence est l'incarnation totale de la fragilité blanche (DiAngelo, 2018) de Gabe. Son impuissance réflexive à comprendre autrement que moralement les rapports de race et la visibilisation de son racisme dans une perspective historique et politique l'amène dans une posture défensive et agressive. Son langage corporel est méprisant à l'égard de Sam, les mains dans les poches, il appuie de mouvements du corps et de la tête des propos infantilisants, dont il ralentit le rythme par des pauses pour qu'elle comprenne bien : « Yes, society sucks, but I never let my friends make you feel you didn't belong in my world ». La voix de Gabe tressaillie à ce moment précis, laissant Sam sans voix, visiblement touchée par les propos de Gabe. Gabe instrumentalise encore une fois leur relation et la déconnecte de toute profondeur politique, il renvoie symétriquement leurs deux conditions d'existence, ce qui lui offre la possibilité de juger le caractère moral de Sam sous l'angle de la trahison amoureuse. L'aveu d'impuissance de Sam est révélateur de son impuissance politique à comprendre sa relation amoureuse interracial comme un espace de la lutte anti-raciste.

5.3.2.3 Le régime de la colère ou le brouillage émotionnel du racisme

Sur l'ensemble des deux séquences, comme sur l'ensemble des quatre saisons, la série télévisée *Dear White People* ne semble pas tenir compte de la gravité des propos, des images et des actions racistes du personnage de Gabe sur l'ensemble des personnages noirs (et notamment Sam), ainsi que des effets négatifs que ceux-ci pourraient avoir sur les spectateur·trice·s noir·es. Les fondements racistes de la colère de Gabe ne sont pas appréhendés du point de vue de leur impact sur la psyché de Sam, ni sur celle des spectateur·trice·s noir·es. L'absence d'une véritable remise en cause politique de la soi-disant posture d'allié de Gabe renforce un peu plus le paradoxe promotionnel lié à cette œuvre. Annoncée comme « woke » ou radicale (The Atlantic, mai 2017)⁵³, la série n'a rien de nouveau à dire sur la blancheur, elle entérine au contraire le statu quo du contrat racial (Mills, 1997). La colère de Gabe est présentée, au mieux, comme de la maladresse, au pire comme de l'ignorance.

Le régime de la colère communément pratiqué à l'endroit de la noirceur dans les séries télévisées complexes (Mittell, 2015) s'apparente souvent à une pathologisation des concepts d'émotion qui sont incarnés. Dans son article sur l'étude de la série télévisée d'horreur *The Walking Dead* (AMC, 2010-2022), Saama Abdurraqib souligne la difficulté pour les femmes noires de sortir physiquement des périmètres émotionnels auxquels elles ont été assignées, notamment à travers le stéréotype de la femme noire en colère : « Sans profondeur, la colère de Michonne se transforme en pathologie, et nous nous demandons si son personnage n'est pas atteint de ce que Trudier Harris appelle la "maladie de la colère" » (Abdurraqib, 2017, p. 230). Contrairement à Michonne, Gabe n'est pas touché par cette « maladie », sa colère n'est ni pathologisée, ni historicisée, ni politisée, elle est avant tout sentimentalisée. À travers cette « sentimentalisation » de la colère raciste, le personnage de Gabe tente un renversement stratégique des normes de genre, en faisant passer la violence d'un discours raciste pour de la vulnérabilité sentimentale et affective. Cette stratégie de brouillage du binarisme de genre (Boisvert, 2017, p. 193) s'appuie sur une performativité de la colère incarnée par Gabe qui masque le rapport de domination raciale qu'il entretient avec Sam. La « faiblesse » et l'« insécurité » qu'il performe dans sa relation amoureuse avec Sam (Warhol, 2003) apparaissent comme des dispositions stratégiques : corporelles et discursives, lui permettant d'invisibiliser son racisme.

⁵³ Voir l'article : <https://www.theatlantic.com/entertainment/archive/2017/05/dear-white-people-season-one-roundtable/526920/>

Ce traitement de la colère blanche renvoie dans cette séquence, et plus généralement dans la série, à une interprétation naturaliste issue de la vision classique des émotions en sciences naturelles. Si l'assignation émotionnelle de genre est manipulée ou négociée par Gabe, c'est-à-dire renversée stratégiquement pour masquer son comportement raciste, elle est également présentée comme quelque chose de mécanique, d'incontrôlable : « [...] anger is also sometimes equated with violence and aggression, and this kind of anger is often associated with men » (Kim, 2013, p. 14). Tel que présenté dans la série, Gabe n'aurait aucune prise sur cette colère, puisque déclenchée sentimentalement, elle correspondrait à une expression naturelle et automatique de son corps. Dans ce contexte, ce sont surtout les moments d'impunité narrative liés au racisme de Gabe qui sont les plus violents. Cette impunité de la violence raciale incarnée par la colère de Gabe est consolidée par une sur-dramatisation de la romance entre lui et Sam. La séquence 1 est exemplaire de cette stratégie narrative de dépolitisation de la colère blanche. À quelques exceptions près, la blancheur de Gabe n'est pas ou peu impliquée dans l'analyse des conflits amoureux entre Sam et ce dernier. Au-delà de Sam, l'absence de remise en question sur un plan politique du racisme de Gabe par le reste du groupe, et donc par la série elle-même et ses créateur·rice·s, rend parfois inaudible l'effort parallèle, au cœur de la proposition politique et esthétique de la série, de description et de représentation des différentes identités noires face à l'expérience du racisme.

5.3.3 Race et racisme au sein du régime de la culpabilité : du remord à la honte

Les deux séquences suivantes (5 et 6) prennent place respectivement dans l'épisode 10 de la saison 1 et 9 de la saison 3. La séquence 6 complète la sélection finale des cinq séquences qui serviront de matériau au dialogue lors des entrevues avec mes participants. Au-delà de décrire un autre régime d'émotion, celui de la culpabilité, ces deux séquences montrent à quel point le traitement moral de la race et du racisme se confirme dans DWP comme choix à la fois narratif et politique majeur. Le régime de la culpabilité est peut-être le dispositif de véridiction le plus éloquent de cette tendance à la moralisation de la question raciale. Dans les deux séquences, Sam présentée dans DWP comme le parangon de la militance anti-raciste cautionne le racisme de Gabe, elle le rassure et déresponsabilise ses choix et ses actes. La honte, le remord qui accompagne le personnage de Gabe dans ses choix sont validés et légitimés par le discours et l'attitude bienveillante de Sam. La question pour ces deux personnages n'est pas de se questionner sur les origines politiques de cette culpabilité, mais plutôt de composer moralement avec elle. En ce sens, le personnage de Sam est certainement plus intéressant à analyser dans une dynamique de rapports de race. La validation morale des comportements racistes de Gabe par le truchement de la crédibilité politique et

militante de Sam permet à la fois de légitimer symboliquement les choix de Gabe, et d'absoudre Sam de tout complicité objective avec ce racisme.

5.3.3.1 Présentation générale des séquences 5 et 6

5.3.3.1.1 Séquence 5 : du remord au regret (Sam et Gabe, S01E1), 04:23)

Figure 5-5. Sam s'excuse auprès de Gabe pour ne pas l'avoir soutenu devant le reste du groupe le jugeant pour son appel à la police lors de la fête chez Addison dans l'épisode 5. (S01E10), 26:29)



Dans l'épisode 5, suite à l'altercation verbale entre Reggie et Addison (abordée dans la séquence 2), la police du campus intervient dans la scène suivante et met en joue Reggie. Ce dernier ressort traumatisé par l'événement. On apprendra que c'est Gabe qui a prévenu la police par téléphone. Cette information tenue secrète par Gabe créera un froid avec Sam et le reste du groupe. Pendant cette période, Sam et Reggie se rapprocheront jusqu'à coucher ensemble. Cette séquence 5 se tient dans le dernier épisode de la saison 1 et montre les remords de Sam vis-à-vis de Gabe par rapport à l'ensemble des événements précédents.

5.3.3.1.2 Séquence 6 : Du malaise à la honte (Gabe et Sam, S03E09, 05:04)

Figure 5-6. Gabe accompagné de Sam vient de recevoir officiellement une bourse d'étude pour laquelle il a postulé en tant qu'étudiant autochtone. (S01E10), 26:29)



Dans cette saison 3, Gabe a des problèmes d'argent. Ses parents ne peuvent plus financer ses études, il doit désormais travailler à temps plein dans un café en plus de ses contrats d'assistant-professeur. Dans le même temps, il découvre après avoir commandé un test ADN, qu'il est relié à 3% à des ancêtres autochtones (S03E06). Trois épisodes plus tard, avec honte, il décide de postuler à une bourse pour étudiant-es racisé-e-s. Bourse qu'il obtiendra lors d'une cérémonie officielle, scène qui précède la séquence 6.

5.3.3.2 Les matérialités narratives du régime de la culpabilité : analyse des textes et codes sémiotiques des séquences 5 et 6

Dans ces deux séquences, la culpabilité de Gabe est au centre de la narration et de la relation amoureuse qu'il entretient avec Sam. Son expérience émotionnelle subordonne celle des autres personnages, elle opère comme le point zéro, le centre émotionnel des rapports sociaux entre ces derniers. Ce régime de la culpabilité offre à Gabe la possibilité de performer une fragilité émotionnelle (sincère ou non, là n'est pas vraiment la question) qu'il agite à répétition comme un paravent moral. L'emploi de concepts d'émotion tels que la honte et le remord dans le registre moral, c'est-à-dire centrant la narration sur la présence ou

l'absence de vertu du personnage de Gabe, permet d'évincer les dimensions politiques et sociales des rapports de race et de genre avec Sam : « I feel like garbage » (Gabe, S03E09, 05:11). Au fil des saisons, Sam n'existe peu à peu en tant que personnage que comme bonne conscience morale de Gabe face à son propre racisme. Ainsi, la culpabilité blanche de Gabe en tant que technique de diversion de son propre racisme (DiAngelo, 2018, p.116) ne souffre d'aucune contradiction de la part de Sam. Bien au contraire, en masquant l'intentionnalité et les causes historiques et sociales à l'œuvre derrière cette culpabilité, Sam valide son caractère légitime et s'inscrit comme la médiatrice du processus de dépolitisation de la blancheur de Gabe : « Look, I'm supposed to be mad, but I know how much you need this [the scholarship] for your film [...] » (Sam, S03E09, 05:33). De plus, d'un point de vue formel, l'échelle de plan, ici l'usage du plan moyen qui centre les deux corps au milieu d'un décor sombre, est révélateur de la complicité des deux personnages et matérialise cette proximité idéologique et politique en proximité physique. L'emploi de l'ironie par Sam pour confronter l'instrumentalisation de la question autochtone par Gabe parfait son alignement politique et idéologique sur celui de Gabe : « What do you mean, Chief lies about winning? » (Sam, S03E09, 05:05).

La séquence 5, contrairement à la suivante comme on le verra, s'inscrit dans une sur-dramatisation du rapport amoureux entre Gabe et Sam, là où l'objet du conflit qui les oppose reste avant tout politique (l'appel à l'aide de la police). Pour rappel, Gabe multiplie tout au long de la saison 1 des actions racialement violentes (voir séquence 1 et 2 par exemple). À ce titre, sa relation amoureuse tend à apparaître pour les spectateur·trice·s comme un outil narratif de médiation de la violence raciste. Cette dernière est étouffée derrière la sur-dramatisation des rapports amoureux entre Gabe et Sam. Le sentimentalisme avec lequel est traité la relation officie comme un traitement narratif de référence pour l'ensemble des conflits éclatant entre ces deux personnages, peu importe leur teneur politique. Les émotions sont dès lors utilisées comme des manifestations mécaniques lourdes et visibles, sans opacité, laissant peu d'espace d'interprétation politique des rapports de race entre Gabe et Sam. Elles valident la stratégie de la page vierge à partir de laquelle sont absentes, encore une fois, les causes du conflit amoureux. Le renfort d'un habillage sonore à peine audible, les notes claires et épurées d'un piano, affiche d'emblée une lourdeur dramatique qui s'ajoute aux intonations chancelantes des acteur·rice·s. L'étirement peu naturel des pauses et des respiration des dialogues achève une partition dramatique dans laquelle les émotions font figure de notes majeures : « you did the right thing...[4 secondes de pause et démarrage du piano] the night of the party » (Sam, S01E10, 04:21). Cette intensification dramatique s'appuie toujours sur un usage abusif des gros plans sur les visages et d'une représentation binaire du conflit à travers l'emploi du

champ/contre-champ qui au-delà d'être un conducteur formel du dialogue, fait presque figure d'outil scénaristique. Dans cette séquence, le régime de la culpabilité incarné par Sam la met à l'épreuve du choix de la condition d'existence qu'elle veut endosser. Dans le cas présent, sa biracialité nous est présentée et se présente à elle, à travers Reggie et Gabe ⁵⁴, comme un choix stratégique, entre blancheur et noirceur. DWP nous amène une fois encore sur le terrain de l'identité pour parler de la race, traitant la biracialité de Sam comme une condition de la modernité occidentale non fixée historiquement ni socialement.

5.3.3.3 La culpabilité de Sam ou la faillite d'un essentialisme stratégique et la légitimation sociale de la précarité blanche et masculine

La séquence 6 parachève la dilution de l'agenda politique anti-raciste de Sam dans celui moralement étouffant de Gabe. Ces deux séquences illustrent ce qui transparait finalement tout au long de la série, c'est-à-dire l'acceptation, certes douloureuse, d'un monde noir aux identités multiples condamné à « exister dans les interstices d'un monde blanc » (Clette-Gakuba, 2021, p. 6). Par cette énième faillite à appréhender structurellement le racisme, DWP vient éclaircir un positionnement politique volontairement vague, présenté initialement comme radical, mais qui par l'intermédiaire du personnage de Sam suggère une survie du monde noir par un intégrationisme pointilleux. Cette dilution de l'apparente radicalité politique noire affichée par la série s'effectue toujours au profit de la crédibilité du personnage blanc Gabe, dont la position centrale dans la narration ne cesse de prendre du poids à mesure que le récit s'articule, au fil des saisons, autour de son histoire d'amour mouvementée avec Sam. C'est par l'unique truchement des relations interpersonnelles que la question de la race et du racisme est problématisée, et ce n'est qu'à de rares moments qu'elle est mise en rapport avec les conditions institutionnelles ou organisationnelles de son maintien (à travers notamment le contexte universitaire).

Ces deux séquences nous apprennent finalement plus sur « l'individualité accablée » de Sam (Hartman, 1997, p. 117), à la fois émancipée, égale comme militante au sein de la communauté noire universitaire, et subordonnée, inférieure dans sa relation sentimentale avec Gabe. Sur ce dernier point, la mêmeté avec laquelle Gabe persévère dans sa blancheur tout au long des saisons nous renvoi au mode mimétique bas adopté par la série, et montre bien à travers le développement de ce personnage, l'invariabilité du maintien du contrat racial dont il est le garant. Conserver Gabe dans une individualité raciale et masculine hégémonique reste intéressant, pas seulement d'un point de vue narratif, mais surtout politique, à partir

⁵⁴ Je reviendrai dans la partie suivante sur le manque d'imagination politique que revêt le choix scénaristique et narratif de subsumer le questionnement « identitaire » de Sam sous un destin amoureux hétéronormatif.

du moment où cela permet de saisir et problématiser les vies des personnages noirs, et notamment Sam, comme des existences comprises par la négative. Gabe persévère dans sa blancheur (ou dans son être, pour le dire comme Spinoza) tout au long de la série, son personnage est la manifestation fictionnelle d'une inclinaison ontologique à dominer, inscrite non pas dans la nature, mais dans l'histoire. Gabe instrumentalise et joue égoïstement avec la double contrainte qui accable Sam, il se sert d'elle comme d'une caution morale et détourne stratégiquement les enjeux politiques de la domination raciale qu'il entretient avec elle en enjeux amoureux interpersonnels. Cette posture d'allié et la complicité avec laquelle celle-ci est légitimé par l'ensemble des personnages noirs fait de Gabe « l'ennemi principal » de la série, pour reprendre l'expression connue de Christine Delphy, dans « la perspective d'une transformation de la situation des femmes [...] » (Delphy, 2013, p. 227) et de celle des personnages noirs. À ce titre, la culpabilité incarnée par Gabe, et l'approche épistémologique qui structure cette incarnation émotionnelle s'inscrit dans une stratégie narrative d'enfermement du racisme dans sa « dimension personnelle » (Kerner, 2018, p. 261). Cette culpabilité, sous-entendue comme sincère car pensée comme automatique et spontanée, réduit l'intentionnalité raciste de ses actions à une question de perception et de mentalité sur lesquelles il lui faudrait « travailler » psychologiquement. Cette lecture unidimensionnelle pose problème, non pas parce qu'elle n'est pas pertinente du point de vue sociologique pour analyser les rapports de race, mais plutôt parce qu'elle centre son interprétation du racisme principalement sur la personne, en oblitérant les dimensions épistémologique et institutionnelle qui le composent également (*ibid.*, p. 263).

À ce titre, le régime de la culpabilité incarné par Sam met en évidence les limites sociologiques et politiques d'une stratégie identitaire relevant d'un « essentialisme stratégique » (Spivak, 2010 [1988]). Pour Spivak, l'essentialisation temporaire d'une identité permet la création d'une solidarité, d'un sentiment d'appartenance à un groupe, dans le cas présent de Sam à une race, et ce malgré les différences, dans le but de s'unir pour mener une action sociale ou politique. Ici le cas de Sam, par la conduite qu'elle adopte, est exemplaire de l'échec de cette stratégie et plus largement d'une conception identitaire de la race. L'ambivalence raciale de Sam constitue le fil narratif des deux premières saisons. À mesure que les épisodes s'égrènent et que le lent désir d'intégration de Sam au champ politique blanc (Bouteldja, 2016, p. 75) se fait de plus en plus pressant, on la voit renoncer à sa noirceur au moyen du régime de la culpabilité. La subordination de Sam au régime émotionnel de Gabe dans le cadre de leur rapport amoureux (présenté comme déracialisé) entérine un alignement politique de Sam sur les normes blanches. Sa biracialité est problématisée dans la série comme un choix, entre noirceur et blancheur, entre sa communauté politique

et Gabe, là où en réalité sa noirceur relève d'une surdétermination de l'extérieur pour reprendre les mots de Franz Fanon : « La honte, la honte et le mépris de moi-même. La nausée. Quand on m'aime, on me dit que c'est malgré ma couleur. Quand on me déteste, on ajoute que ce n'est pas à cause de ma couleur...Ici ou là, je suis prisonnier du cercle infernal » (Fanon, 2011, p. 158). Ce cercle infernal Sam ne le nie pas, et DWP non plus, néanmoins la solution proposée pour en sortir s'inscrit dans une démarche individualiste, intégrationniste qui dévoie le principe d'émancipation par l'action collective et la lutte révolutionnaire. À ce titre, l'attitude hébétée de Sam dans le dernier épisode de la saison 1 (au moment où une manifestation contre la direction de l'université se radicalise légèrement) nous confirme le chemin politique auquel est destinée l'héroïne principale de la série :

1. Sam (énervée, s'adressant à Kurt, un étudiant blanc et rédacteur en chef du journal satirique et réactionnaire *Pastiche*) : None of this is a threat to you because you've already have the power, Kurt. Can't you see that?
2. Kurt (répondant calmement à Sam): Just ask yourself, has anything that you've done actually made things better? (Sam ne sait pas quoi répondre) Has it? (Sam ne répond toujours pas et la caméra amène son regard sur Gabe, situé aux abords de la manifestation). (Sam et Kurt, S01E10, 20:46)

5.3.4 Stratégies politiques néolibérales de l'hégémonie blanche et fongibilité de la noirceur dans DWP

Dans cette partie, je reviens brièvement sur quelques-uns des régimes émotionnels de la race qui n'ont pas été analysés précédemment de manière détaillée. Si ma sélection finale porte essentiellement sur six séquences, l'étape de visionnage et la préanalyse qui a suivi m'ont conduit à identifier un peu moins d'une trentaine de séquences (incluant les six de la présente analyse détaillée). L'ensemble de ces séquences a fait l'objet d'un traitement analytique fouillé et organisé selon une catégorisation par concepts d'émotion (en suivant la chronologie des trois saisons). L'objectif final était de pouvoir rassembler sous les mêmes régimes d'émotion des séquences proches les unes des autres sur le plan du traitement narratif de la question raciale. Si l'objectif politique de Justin Simien de vouloir briser une vision caricaturale et monolithique de la noirceur est atteint à travers un dispositif narratif que soulignent des représentations multiples des vécus noirs, je considère que ce jeu de nuances aurait mieux servi sa cause en parlant de condition noire plutôt que d'identité.

Cette partie a pour but de montrer les limites ontologiques et politiques d'un tel raisonnement dans la mesure où l'ensemble des personnages noirs, peu importe les stratégies intégrationnistes qu'ils adoptent et peu importe leur genre, leur classe ou leur orientation sexuelle, sont continuellement renvoyés à leur «

humanité contrefaite » (Livingstone Smith, 2011, p. 101). Néanmoins, DWP a le mérite de mettre le doigt, en termes politiques et culturels, sur un certain nombre de rapports de pouvoir internes qui viendraient fracturer une perception univoque de la condition noire. Les rapports de classe, de genre et de sexualités, ainsi que ceux impliquant les enjeux de colorisme sont problématisés dans les séquences que je vais évoquer ici. Cette partie fait figure de préambule à la conclusion finale de mon analyse de contenu, elle se veut non exhaustive et souhaite introduire un certain nombre d'enjeux politiques, culturels et sociaux autour d'une compréhension critique et nuancée de la race, et plus spécifiquement de l'influence de la blancheur comme marqueur ontologique. La révélation et l'analyse succincte de ces enjeux préfigure celle plus poussée qui sera conduite via les entrevues avec mes participants. J'aborde ces rapports de pouvoir dans le contexte hégémonique de la blancheur en Amérique du Nord. L'idée n'est pas de subsumer les représentations conflictuelles de la noirceur des séquences discutées au sein de ce contexte hégémonique, mais bien de tenir compte de ce contexte en tant qu'il impose sur les vies noires sa puissance d'inflexion et d'attraction idéologique (Cervulle, 2021, p. 72-73).

5.3.5 Les fictions de l'identité dans DWP

« The violence-induced fungibility of Blackness allows for its appropriation by White psyches as "property of enjoyment." What's more remarkable is that Black fungibility is also that property which inaugurates White empathy toward Black suffering. » (Wilderson, 2010, p.89). Deux notions centrales, la fongibilité et la jouissance, se dégagent de cette citation du théoricien afropessimiste Frank Wilderson, et nous offre une grille d'analyse adéquate pour interpréter le traitement des corps ou plus justement des « chairs » noires (Hartman, 1997) par les personnages blancs de la série. Je reviens brièvement sur la première notion, largement évoquée dans le chapitre 1, développée par la féministe noire Saidiya Hartman qui resignifie le concept de fongibilité issu des sciences économiques pour confronter, mettre en question, l'opération de réification des esclaves noirs perpétrée au cours de la traite transatlantique. Pour Hartman, les esclaves noirs sont considérés comme des marchandises dont la propriété intrinsèque permet leur consommation et leur remplacement par d'autres « marchandises » de même nature et de même quantité. Cette propriété fongible des vies noires, Wilderson l'interprète ontologiquement à partir de son usage déshumanisant par les Blancs réalisé à travers la jouissance de ces « marchandises ». Il ne s'agit donc pas pour les Blancs tout au long de la période esclavagiste de jouir des corps noirs puisque ces derniers n'existeraient pas humainement dans la psyché blanche, mais de disposer, pour leur plaisir, d'objets de consommation. On ne parle pas ici seulement d'un droit d'usage au sens marxiste du terme, mais

également de la composante libidinale⁵⁵ de son usage, par la jouissance permise et possible de faire souffrir (p.7). À ce titre, les exemples énoncés dans l'introduction et le chapitre 1 illustrent plus concrètement les formes que peuvent prendre cette jouissance et son épanouissement dans le cadre structurel des institutions du système capitaliste (prison, police, santé, école, etc.).

5.3.5.1 Race et genre

Cette jouissance blanche sur le compte des vies noires est, dans DWP, problématisée de différentes manières. L'illustration la plus commune, et peut-être la plus violente, d'un usage ritualisé de cette jouissance, se retrouve à travers la relation amoureuse entre Gabe et Sam, et de son usage spécifique par Gabe. Dans la mise en scène de cette relation, la série opère une égalisation entre la souffrance morale du premier et celle politique et historique de la seconde. C'est sur le terrain amoureux que cette égalisation et la dépolitisation de la souffrance noire s'opérationnalise. L'épisode 8 de la saison 1 consacré intégralement au personnage de Gabe met en lumière l'approche à la fois critique et empathique de la série qui voit dans la blancheur de ce personnage la possibilité d'une alliance morale pour combattre les préjugés de race. C'est à travers le régime de la souffrance, passant tour à tour par la frustration et la gêne, que nous découvrons plus intimement Gabe et ses difficultés à assumer un rôle d'allié blanc dans un environnement social choisi où il est racialement minoritaire. Dans les premières minutes de cet épisode, attablé avec Sam et Joëlle, Gabe est le spectateur attentif et contrarié de leur conversation : « It wouldn't be America if mediocre white men weren't being rewarded over deserving women of color » (Sam et Joëlle, S01E08, 1:19). Cette saillie de Sam nous est alors commentée de l'intérieur par Gabe lorsqu'un plan serré et accompagnée par la voix off nous plongent dans l'intimité de ses pensées : « You know what? Sometimes people get what they have because they earned it » (Gabe, S01E08, 1:30). Finalement, cette séquence se ponctue avec la prise de parole de Gabe et son appui gêné aux propos de Sam et Joëlle : « Fucking white people » (Gabe, S01E08, 1:37). À l'ironie d'une critique systémique du racisme formulée par Sam et Joëlle, Gabe répond sur le plan personnel et moral, il est vexé d'être associé au groupe majoritaire dont il fait partie, à l'accusation implicite de racisme et au déni qu'elle sous-tend (Lentin, 2019, p. 12). La question de l'historicité des rapports de domination entre la blancheur de Gabe et la noirceur de Joëlle et Sam est évacuée au profit du caractère moral présenté chez le premier comme foncièrement bon. Il n'y a

⁵⁵ Franz Fanon (2011) a montré comment le patriarcat blanc encourage les désirs sans limite, dans leur inclination raciale, non pas de la destruction de son « objet de jouissance », mais bien de sa préservation pour pouvoir lui imposer continuellement une violence excessive. Dans la violence des pratiques issue de cette économie libidinale, c'est l'affirmation par la jouissance d'une violence qui confirme perpétuellement la non-humanité des Noirs et confirme l'humanité des Blancs par les fantasmes raciaux qui nourrissent les pratiques coloniales (voir également Curry, 2017).

dans le geste imaginatif de Gabe aucun signe d'une volonté de « s'affranchir des loyautés et des allégeances à un monde blanc » (Clette-Gakuba, 2021, p. 6). En situant la question raciale dans un débat éthique, la série permet à Gabe d'échapper presque à chaque fois à son appartenance au groupe racial dominant.

Je souhaite revenir et insister une dernière fois sur ce principe d'égalisation de la souffrance car elle est une condition structurante fondamentale de la relation amoureuse entre les deux personnages et plus largement du récit. La dépolitisation des rapports de race passe, dans DWP, par un dispositif de véridiction émotionnel de l'intime lors des moments de conflictualité entre Gabe et Sam. Compris comme des réactions biologiques innées, ces comportements émotionnels représenteraient une forme de langage pur, indépendamment du contexte social, politique ou encore historique dans lequel ils prennent place. Les émotions positives ou négatives de nos deux personnages s'exprimeraient historiquement à partir d'une page blanche et ne traduiraient que des « états humains » sincères et spontanés. L'expérience émotionnelle dans DWP semble donc être présentée comme une expérience universelle, certes minimalement sensible aux différences identitaires (de genre, de race, de classe, etc.), mais jamais au point d'exprimer une singularité ontologique et historique forte entre les expériences émotionnelles noir-es et non noir-es.

La jouissance de Gabe vis-à-vis de la souffrance de Sam ne seraient, dès lors, que l'effet collatéral de l'expression sincère des manifestations naturelles et automatiques de leurs rapports émotionnels. En vidant le racisme de son essence historique et politique, notamment dans les espaces de conflictualité amoureuse, la série laisse Sam impuissante face aux stratégies discursives de culpabilisation de Gabe à son rencontre. La répétition, tout au long des trois saisons, d'un camouflage émotionnel des rapports de race entre les deux personnages et du renversement de la culpabilité raciste en culpabilité morale sur Sam place Gabe dans une position où il peut jouir sans conteste de son statut de dominant. Sam n'est dans cette relation qu'un « bien de jouissance » (*ibid.*) pour Gabe, tout autant sur le plan charnel lorsqu'il expose son dos nu dans une publication sur Instagram sans son accord et dévoile du même coup leur relation à ses ami-es et collègues, que sur le plan psychique où il garde captif son désir d'intégration à la blancheur dont il est le garant. Il n'est pas question d'enlever toute agentivité critique à Sam en tant que personnage, ce qui n'est réalistement pas le cas tout au long de la série, mais bien de questionner et comprendre pourquoi cette agentivité est présentée comme absente lors des moments de conflictualité amoureuse avec Gabe.

5.3.5.2 Race et sexualité

Cette jouissance des corps noirs par les personnages blancs se retrouve de manière assez caricaturale lors de l'épisode 2 de la saison 1 au cours duquel Lionel se retrouve seul chez un couple blanc, Becca et Conner, rencontré lors d'une soirée. C'est dans le contexte iconographique de la séquence que la caméra nous plonge en premier lieu, comme pour saisir d'emblée les enjeux de la configuration raciale à venir. Dans cet intérieur feutré, on découvre une esthétique aux accents orientalistes et hippies où se côtoie la réplique de ce qui ressemble à une statuette péruvienne Chimú (11e au 15e siècle après J-C) et des objets inspirés du pop art. On découvre Becca pour la première fois tirer sur un bang puis s'allonger sur un divan en velours juste au-dessus de Lionel. Les premières discussions engagées, à l'initiative de Becca, le sont à propos de l'incident raciste du « blackface party ». Durant ces échanges, Conner et Becca surperforment un jeu caricatural d'allié-e-s blanc-hes. Becca fait quelques références historiques à la pratique raciste du « blackface » en parlant des cas différents de Zoé Saldana et Al Jolson ⁵⁶ et discourt avec Conner sur le racisme en affirmant des vérités creuses qu'ils associent à Lionel sans lui demander véritablement son avis : « White people are the fucking worst » (Becca, S01E02, 16:53). Ce jeu de rôle va rapidement dévier vers un jeu de séduction dans lequel Lionel reste spectateur et observateur. S'ensuit un florilège de commentaires racistes tous énoncés par Becca : du discours « colorblind » à la comparaison physique de Lionel avec Wiz Khalifa (rappeur américain). Becca ira ensuite un peu plus loin en touchant les cheveux de Lionel (sans que celui-ci soit surpris par ce geste), viendra s'asseoir à côté de lui et saisir sa main pour lui faire toucher son sein, etc. Tout au long de la séquence, Lionel est à peine affecté, voire indifférent, mais néanmoins embarqué bien malgré lui dans le jeu de rôle mis en scène par le couple. Il renversera son statut de captif en fin de séquence en ironisant sur le ridicule de la situation.

Ce qui frappe dans cette séquence, c'est la manière dont le domaine de la sexualité, à travers les manipulations et l'absence de consentement, est subsumé par la question raciale. Lionel est ici un « objet de jouissance » avec lequel Becca et Conner se permettent de jouer. C'est d'abord à travers sa condition noire déshumanisée que Lionel est saisi par le couple. La mise en scène risible orchestrée par Becca et Conner pour impliquer Lionel dans leur jeu sexuel démontre leur mépris pour l'intelligence de ce dernier, en postulant sa supposée incapacité à voir clair dans leur jeu. Il n'est à aucun moment considéré comme leur égal, en tant qu'interlocuteur sur les questions raciales (qu'il a lui-même soulevées comme journaliste)

⁵⁶ Zoé Saldana est une actrice dominico-américaine s'étant grimaée en noir pour incarner le rôle de Nina Simone dans le biopic éponyme sorti au cinéma en 2016. Al Jolson est un chanteur américain blanc des années 1920 connu sous le nom « the king of blackface ».

ou comme partenaire sexuel consentant (il est l'instrument d'un fantasme racial). Même inachevée et court-circuitée par Lionel, la jouissance de Becca et Conner se présente telle qu'elle a été constituée historiquement, c'est-à-dire non pas comme une condition de possibilité de la blancheur d'exercer son pouvoir, mais comme l'expression ontologique d'un privilège.

5.3.5.3 Race et classe

L'épisode 4 de la saison 1 est l'occasion de rentrer dans l'intimité du personnage de Coco. C'est à partir du rapport entre race et classe que la narration nous invite à appréhender la vie de ce personnage. Sa peau noire foncée et son origine modeste sont les deux marqueurs identitaires qui distinguent Coco des autres personnages de la série. Le premier fait entrer en jeu la question du colorisme et vient valider ainsi le traitement identitaire de la race cher à Justin Simien. La noirceur est prise dans sa diversité de teints et met en lumière le caractère singulier de cette différence « d'apparaître ». La relation conflictuelle entre Coco et Sam nous permet d'entrer dans la complexité des rapports de race au sein même de la communauté noire, à travers notamment la question du racisme intériorisé intracommunautaire (Wilson, 2019, p. 199). Cette complexité s'oppose sur plusieurs plans entre les deux personnages : au plan politique d'abord, entre l'idéalisme supposé de Sam et la vision matérialiste voire cynique de Coco, mais également sur le plan des origines sociales : Sam est d'origine bourgeoise, élevée par un couple interracial, tandis que Coco est d'origine modeste, élevée par une mère noire monoparentale.

Dans les deux cas, ce sont deux versions d'un même chemin intégrationniste qui nous est proposé. En définitive, Justin Simien nous laisse croire que le salut de Sam et Coco ne peut se réaliser qu'en dehors de leur propre communauté. Pour Sam, il s'agit de faire preuve de sa volonté d'intégration au monde blanc par son choix amoureux, pour Coco, il s'agit d'adhérer aux valeurs néolibérales de persévérance et de méritocratie pour intégrer ce monde via l'école et le monde du travail. Toutefois, les postures ne sont sensiblement pas les mêmes pour les deux personnages dans leur volonté de s'intégrer au monde blanc. Toutes deux embrassent stratégiquement les politiques de respectabilité, c'est-à-dire d'adopter, pour les non blancs, des manières d'être et de faire, des règles et des normes considérées comme humaines du point de vue blanc. Le suivi de ces politiques est pour Coco un moyen de survivre, de s'extraire de la violence du milieu social dont elle est issue (les quartiers sud de Chicago) et, comme elle le rappelle, de « s'autopréserver » (Coco, S01E08, 05:23). Cette existence sous forme de mort ne fait pas pour Sam référence directement à son passé. Son engagement politique s'inscrit dans une lutte pour la reconnaissance du racisme et de la diversité raciale, à aucun moment il n'est question de lutte pour la

libération des populations noires de l'université. Sam est constamment en recherche de l'approbation du monde blanc, de manière ostensible dans sa relation avec Gabe, mais plus généralement en estimant que c'est en travaillant sur la culpabilité morale blanche que la paix raciale peut advenir, ce que ne manquera pas de lui rappeler Coco : « Sweets, the oppressed do not get their freedom by appealing to the morality of their oppressor » (Coco à Sam, S01E04, 19:28).

Le personnage de Coco illustre les dégâts de la pensée néolibérale et la propagation du venin de l'individualisme (Escobar, 2013) comme outil idéologique de destruction des solidarités politiques communautaires basées entre autres sur la race. Le statut social et économique de Coco est ce qui vient amplifier la déshumanisation raciale qui lui colle à la peau depuis la naissance. Le régime de la résignation caractérise le chemin intégrationniste emprunté par Coco, qui par cynisme et choix raisonné pense à sa survie dans un monde qui n'est pas conçu pour les Noir-es. Elle est, dans cet épisode 4, continuellement ramenée aux limites ontologiques de ce choix. À ce titre, le parcours de « transclasse » (Jaquet, 2014) de Coco illustré par ses remaniements identitaires et ses manières de performer sa noirceur ne parvient pas à masquer sa fongibilité en tant qu'objet de consommation et de jouissance — elle n'est, par exemple, qu'un fantasme sexuel caché pour les hommes blancs, mais jamais plus, ce qu'elle aspire à être avec Troy notamment. Lors de ce même épisode, Coco se retrouve dans une soirée organisée par les héritier-e-s blanc-hes de l'université, où elle semble être la seule femme noire. Accompagnée de trois amies blanches, l'objectif de cette soirée est d'être choisie par un « bon parti ». La scène nous montre alors les trois amies être sélectionnées tour à tour par des hommes blancs, laissant Coco seule et dépitée pour le reste de la soirée.

C'est à partir de leurs vécus contrastés en tant que femmes noires que se dessine une ligne de fracture entre Sam et Coco sur les conditions d'accès au monde blanc et à ses avantages à partir d'une situation phénotypique inégale. Autrement dit, une grande partie de l'assignation raciale fixée par l'apparaître ouvre des espaces de négociation plus ou moins restreints au sein du monde social blanc. C'est d'ailleurs à nouveau sur le terrain amoureux que la peau claire est synonyme pour Sam d'une plus grande désirabilité, elle peut « passer pour noire » avec Gabe et « pour blanche » avec Reggie (Ginsberg, 1996, p. 4). Coco, elle, n'a pas ce « choix », sa peau foncée n'est pas dans le contexte hégémonique blanc catégorisée comme un marqueur de beauté. Le début de l'épisode 4 nous plonge dans un souvenir d'enfance de Coco au cours duquel les enfants d'une même classe sont amenés à choisir une poupée, l'une des enfants lancera alors à Coco : « No, You take the ugly one » (S01E04, 1:24) pour parler de la poupée à la peau noire la plus

foncée. Si la critique de Coco vis-à-vis du « light-skinned privilege » de Sam (Hunter, 2007 ; Hargrove, 2019) fait directement référence dans la série à leur dotation inégale en capital social (à partir de l'attrance, de l'intelligence ou de la moralité que suscite le teint clair) (Adams, Kurtz-Costes et Hoffman, 2016), c'est bien la répartition produite en termes de capital racial qui structure la position sociale des deux personnages. Mais au-delà de DWP, et pour prendre la mesure de cet impact, pas simplement social et symbolique, des degrés de noirceur de la peau, il faut revenir aux questions de santé (Monk, 2015). Taylor Hargrove (2019) a montré une corrélation statistique dans la population afro-américaine entre une peau foncée et des niveaux inquiétants d'hypertension et de pression sanguine élevée. Cette question des stratégies et de luttes pour la libération des Noirs est amenée de manière paradoxale dans DWP, et elle met en évidence la force avec laquelle le pouvoir d'attraction du monde blanc sur les vies noires dans le contexte capitaliste actuel est puissant et possède autant de relais discursif et moraux que coercitif et politique pour son propre maintien.

Pour conclure, les discours et représentations liés au multiculturalisme, à l'hybridité et aux stratégies intégrationnistes dans *Dear White People* ne problématisent pas les problèmes fondamentaux sur la race soulevés par le courant afropessimiste (Ajari, 2020 ; Hartman, 1997 ; Sexton, 2008 ; Wilderson, 2020). Bien au contraire, j'avance que la série, sans qu'il s'agisse de son intention première, renouvelle les pratiques de la colonialité du pouvoir et participe au maintien du contrat racial en Amérique du Nord en propageant une représentation morale de la blancheur. En prenant le parti de représenter la race à travers un éventail d'identités, la série perd ce qu'il y a de racinaire et de constitutif ontologiquement dans la condition noire, c'est-à-dire son état fongible dans un monde blanc. Le problème ici, est que ce monde blanc est représenté comme partiellement inoffensif (hormis la visibilisation ostentatoire de certaines de ses manifestations de la violence anti-noir les plus extrêmes). Si cette variété de représentations des identités noires constitue une photographie réaliste sur le plan de la composition sociale et politique des sociétés occidentales, et plus spécifiquement étatsunienne, sa narration moralisante fonctionne comme un marchepied pour l'intégration conflictuelle de ces identités politiques au sein du contexte hégémonique blanc. À aucun moment, il n'est question d'appréhender la politisation de ces identités noires dans une perspective révolutionnaire de libération des populations noires. J'ai montré dans le chapitre précédent à quel point les choix politiques qui sous-tendent cette série télévisée dite subversive sont portés par une forme contraignante, trop étroite. Les émotions dans DWP sont le mode formel et narratif principal, un mode de création qui n'est pas neutre politiquement et qui, par son usage intensif, vient fortement façonner l'orientation des contenus politiques de la série. J'ai décrit dans le détail, plusieurs régimes d'émotion de

la race qui corroborent mon analyse critique du traitement intégrationniste de la noirceur dans DWP. Sous ces différents régimes, la blanchité sous l'interprétation de Simien est, comme la noirceur, soumise racialement à la violence du monde. Et c'est peut-être cette égalisation de la violence par la comparaison de la souffrance entre la condition noire et la condition blanche qui est le plus problématique dans la série. Si des nuances sont présentes, elles ne le sont qu'au prix de la moralité singulière de quelques personnages blancs vertueux, et de leur désir de changement impulsé par l'action politique des personnages noirs eux-mêmes en proie à cette lecture schizophrénique de la question raciale par la morale. Les séquences identifiées pour la conduite de mes entrevues incarnent ce paradoxe et le danger d'une lecture déhistoricisée de la question raciale et du racisme. Ces séquences mettent en lumière l'instrumentalisation politique et cognitive, consciente ou non, des concepts d'émotion de la culture de la suprématie blanche dans le maintien du statu quo racial et du continuum de violence qui la nourrit.

CHAPITRE 6

RACE, COGNITION, ÉMOTIONS : UNE APPROCHE POSTCONSTRUCTIVISTE DE LA BLANCHEUR

Ce chapitre parachève une réflexion méthodologique entamée depuis le début de ce travail de thèse. Il s'appuie sur les chapitres 4 et 5 pour proposer une méthodologie transdisciplinaire qui cherche à identifier les routines cognitives de mes participants dans leurs rapports émotionnels au racisme. J'aborderai en détail le choix des méthodes et des outils qui ont permis la mise en place de mon terrain de recherche, de mon positionnement, des étapes liées au recrutement, jusqu'à l'élaboration finale de l'échantillon et des différentes stratégies mise en place pour permettre la collecte de données. Ainsi sciences sociales et sciences cognitives déjà mobilisées sur le plan théorique pour former un ensemble épistémologique complémentaire, le seront aussi sur un plan méthodologique où l'analyse de contenu de *Dear White People* servira d'appui au contexte phénoménographique d'ensemble (Marton, 1981) soutenu lui-même par des techniques d'entrevue cognitive (Wilson et Miller, 2014).

Ce chapitre intervient en amont des analyses finales comme leur préambule, il constitue en lui-même déjà un fragment des résultats qui seront présentés lors des prochains chapitres. L'objectif ici n'est pas simplement de présenter de manière didactique les étapes méthodologiques qui m'ont permis de préparer et réaliser mon terrain, mais également de revenir sur la conflictualité épistémologique interne qui sous-tend l'ensemble de ma démarche de recherche, centrée sur une problématisation de la blancheur. À ce titre, j'aborde aussi ce chapitre méthodologique comme le lieu d'une discussion liée à la résolution d'une tension épistémologique forte que suppose la constitution d'un projet postconstructiviste⁵⁷. Autrement dit, se pose la question de la justesse des dialogues inter-épistémologiques ouvert par ma recherche pour travailler sur la race (entendu comme essence historique) d'un point de vue sociologique. L'objectif est d'étudier les singularités des cognitions blanches dans leur rapport émotionnel au racisme en ne perdant jamais de vue la prédominance du cadre historique et politique qui permet l'épanouissement de ces singularités sous un même régime ontologique : celui de la blancheur. Je ne

⁵⁷ L'appellation postconstructiviste est tirée de l'ouvrage de Norman Ajari, *La dignité ou la mort*, dans lequel il rejette cette proposition épistémologique pour se diriger vers une approche afro-décoloniale. Je vais ici à l'encontre de sa critique, avec laquelle je suis d'ailleurs en parfait accord, me trouvant pris au piège de ma condition de sociologue (je reviendrai plus amplement par après sur les raisons qui me poussent à tenter ce pari épistémologique).

cherche donc pas à déconstruire le racisme dans les esprits blancs, je cherche simplement à en documenter et à en dévoiler une partie des multiples aspérités.

Cet objectif m'engage dans le traitement si ce n'est dans la résolution de l'impasse épistémique sur laquelle est fondée ma réflexion. Impasse que pourrait résumer simplement cette question : existe-t-il une véritable possibilité de traduction des positions métathéoriques et ontologiques sur la race, issues notamment de l'afropessimisme, dans une démarche socio-neuroconstructiviste vers la recherche empirique de manifestations cognitives, émotionnelles du racisme de la blancheur ? Je veux croire qu'une fixation ontologique et historique de la race, à partir du binarisme noir/blanc, n'est pas invariablement synonyme d'une vision aconstructiviste et qu'il existe à travers cette position épistémologique des moyens sociologique de l'interpréter ou à tout le moins de la décrire.

Dans une première partie, j'aimerais revenir sur les différents enjeux épistémiques qui configurent cette recherche. Il s'agira notamment de discuter et problématiser ma propre position de chercheur blanc (Paveau, 2022) au sein d'un contexte de recherche qui a pour objet principal d'étude le racisme. Je reviendrai également sur les difficultés d'articuler sociologiquement à partir de ma position, une conception de la blancheur issue principalement d'une épistémologie noire radicale aux accents philosophiques et psychanalytiques (Fanon, Ajari).

La deuxième partie de ce chapitre sera l'occasion d'introduire à nouveau le cadre de ma problématique de recherche en ajoutant à la question générale de recherche (introduction de la thèse) une série de questions secondaires. J'y rappellerai les objectifs et les hypothèses qui sous-tendent l'ensemble de ma démarche scientifique et politique.

Dans une troisième partie, je présenterai en détails les différentes approches méthodologiques qui forment l'ensemble d'une démarche que je souhaite postconstructiviste. Je montrerai comment l'approche phénoménographique couplée à l'emploi d'entrevues cognitives peut venir documenter et appuyer les réflexions afro-décoloniales sur le binarisme Noir/Blanc.

6.1 La blancheur : une position épistémologique

La position hégémonique de la blancheur dont j'ai longuement discuté tout au long du chapitre 1 m'oblige à revenir sur les implications méthodologiques et épistémologiques que cette position historique et

ontologique sous-tend. Ma tentative d'interprétation afropessimiste de la blancheur renvoie à la manière dont je réfléchis ma propre position, celle de mes participants et bien sûr nos relations en lien avec l'objet de la recherche. D'emblée je veux rappeler que si ma conception de la blancheur est arrimée aux positions philosophiques et épistémologiques de l'afropessimisme sur la noirceur, je ne considère en rien la blancheur comme une position analogue à cette dernière. À ce titre, la blancheur est avant tout comprise comme une non-noirceur. La blancheur pensée au prisme ontologique de la noirceur permet à mon sens une clarification majeure, celle de comprendre le racisme des populations blanches comme un phénomène constitutif de leur condition d'existence. Le point de départ de mon analyse scientifique sur le racisme ne se situe donc plus dans le fait de déterminer qui est raciste ou non (Lentin 2019), ou encore de qualifier moralement et de manière temporaire un « comportement », mais plutôt de concevoir cet état de fait ontologique comme une réalité historique permanente qu'un regard sociologique viendrait décrire à un moment et dans un contexte donné. L'objectif de ma recherche n'est donc pas de comprendre ce qui rendrait ou non les Blancs racistes, puisque que la modernité occidentale a été construite pour qu'ils le soient, mais bien de décrire comment ils tentent, aujourd'hui, de confirmer ou d'infirmer cette position ontologique. À ce titre, il s'agira également d'étudier les conditions cognitives permettant de comprendre et d'agir politiquement contre l'ontologie « blanche ». Ainsi le regard sociologique que je souhaite amener s'inscrit dans une volonté de nuance analytique afin de permettre de distinguer à partir de cette position ontologique blanche, des pratiques et manifestations sociales et politiques du racisme. Ma démarche sociologique veut fournir empiriquement des illustrations de manières de faire cognitivement et émotionnellement l'expérience de son racisme, à partir d'un schéma des causes enraciné dans l'explication ontologique et historique de la race. Toutefois, je ne considère pas le monde blanc comme un monolithe, d'autres identités composent la condition d'existence de la blancheur, et c'est aussi pour cette raison que mon échantillon de participants a été choisi aussi sur la base de leur identité de genre et d'orientation sexuelle.

Pour poursuivre contre l'idée d'un monolithe blanc, j'ajoute que si la cécité blanche et « l'illusion blanche de supériorité se protège de toute réfutation » (Mills, 2022, p. 101), il ne s'agit pas non plus comme le rappelle Mills de l'enfermer strictement dans une question phénotypique. En Occident, les non blanc-hes peuvent être « blanchie » ou se « blanchir » par l'adoption volontaire ou non des codes, des valeurs, des manières d'être et de faire associés à la blancheur sans pour autant bénéficier des avantages symboliques et matériels inhérents à cette position ontologique (Bouteljda, 2016). La couleur de la peau incarne et identifie les populations qui seront sujettes à la violence raciale, de celles qui y participent activement ou

passivement, néanmoins j'élargis ma compréhension du racisme à une vision du monde moderne et coloniale qui produit la position d'abjection des Noir·es et leur non appartenance à l'humanité. Dès lors, c'est peut-être au sein du fonctionnement cognitif adossé à cette cosmovision occidentale raciste qu'il s'agit d'aller chercher plus d'informations et de détails au sujet des stratégies de son maintien actuel. Je garde également à l'esprit, et même si cela n'est pas le lieu principal de ma recherche, que l'ignorance blanche décrite par Mills n'est pas exclusive aux blanc·hes. Elle est une « tendance cognitive » (Mills, 2022 [2007], p. 104) prompt à reproduire et à installer le geste hégémonique blanc dans des manières d'être œuvrant à la captation et la reproduction d'une condition d'existence privilégiée et dominante sur le plan de la vie humaine, qu'elle vient servir et protéger.

6.1.1 De la race aux émotions, l'invalidation des conditions épistémiques de l'objectivité scientifique

Le chapitre 1 a décrit à partir d'un contexte épistémologique afropessimiste et décolonial comment les conditions d'existence blanches et noires sont situées dans une histoire coloniale et raciale propre à la modernité occidentale. Le chapitre 2 a, lui, mis en lumière l'influence de l'environnement social, politique et culturel moderne sur ces existences en insistant sur les dimensions cognitives et émotionnelles de cette influence. Je me suis appuyé notamment sur la théorie du cerveau prédictif afin de montrer de quelle manière les comportements émotionnels humains étaient, jusque dans leur construction cognitive, façonnés par leur environnement. Dans les deux cas, et peu importe les points de départ épistémologiques qu'on l'on prendrait pour interpréter les rapports de race, autrement dit que l'on parle d'essence ou d'identité, il est important de rappeler que les collectifs et individus issus des mondes blancs et noirs se situent dans des rapports au monde très différents.

À ce titre, les épistémologies féministes du « point de vue » à partir des années 1980 nous renseignent, depuis la position singulière des femmes au sein des rapports de domination, sur la question du positionnement en recherche. Il s'agissait pour ces épistémologies de mettre en évidence la position privilégiée des femmes du point de vue de l'expérience pour comprendre et analyser leurs statuts d'opprimées vis-à-vis de la domination patriarcale (Hartsock, 1983). Cette existence matérielle des femmes structure leur conscience et peut permettre le développement d'un point de vue féministe critique de la domination dont elles font l'objet, mais n'en constitue pas nécessairement le corolaire. Nancy Hartsock parle à ce titre d'un point de vue féministe qui « n'est pas donné, mais atteint » (citée dans Espinola, 2012, p. 103). Ces réflexions issues des épistémologies féministes sur le positionnement me permettent d'illustrer les limitations expérientielles et ontologiques qu'induit ma propre position blanche

et les connaissances « partielles et partiales » sur les réalités de la condition noire qui l'accompagne. Je ne peux extraire ma problématisation de la blancheur à partir de mon rapport à la noirceur, ainsi que celle de mes participants, des limites expérientielles qui la constituent. Autrement dit, je ne suis, tout comme ne l'ont jamais été mes participants, soumis à aucune violence raciale.

La présentation, lors du chapitre 1, de la pensée décoloniale des théoricien·nes de la chaire Modernité/Colonialité/Décolonialité ainsi que de celle de Charles Mills, me permet de revenir également sur cet enjeu du positionnement dans la recherche comme celui d'un enjeu politique et colonial. À ce titre, la notion de « point zéro » (Castro-Gomez, 2003) illustre parfaitement la volonté de la suprématie blanche d'imposer son regard normatif sur la production des connaissances scientifiques. Le régime de véridiction dont parlait Ajari (2019) et qui installe les populations européennes comme ontologiquement supérieures en est aussi un qui produit de manière circulaire des perceptions erronées de l'histoire coloniale et de la domination blanche qui en résulte : « Nous dirigeons le monde parce que nous sommes supérieurs ; nous sommes supérieurs parce que nous dirigeons le monde » (Mills, 2022, p. 106). Cette histoire coloniale rappelle Lissell Quiroz est aussi l'occasion d'une autre violence, celle de la colonisation des savoirs, c'est-à-dire de l'infériorisation ou de la subalternisation des savoirs non-occidentaux, « créatrice d'un privilège épistémique » (2019, p. 11). Mon point est ici de rappeler que nous nous trouvons toujours dans une même position de domination, et que la construction cognitive de nos perceptions de nous-mêmes et des autres sur le plan racial s'inscrit dans une continuité historique qui prend comme point de départ la modernité occidentale. En ce sens, il n'est pas infondé d'émettre l'hypothèse de l'existence d'une véritable cognition blanche. L'instrumentalisation épistémologique et politique de la notion d'objectivité scientifique et d'une carnation blanche de la neutralité axiologique renvoie donc aux limites cognitives que supposerait la pureté d'un tel positionnement. L'un des objectifs de cette recherche à travers le choix de mon terrain est d'interpréter les formulations cognitives et émotionnelles d'une cécité blanche face à son déni de racisme.

6.1.1.1 Les émotions, de l'intersubjectivité à la subjectivation

À travers la théorie de l'émotion construite de Lisa Feldman Barrett (2017) jaillit l'idée d'une irrémédiable subjectivation neurocognitive du sujet. En ce sens que les émotions interviennent, dans la perspective neuroconstructiviste de Barrett, comme des balises conceptuelles et catégorielles qui guident la cognition. Elles interviennent par exemple en amont des processus de décision des individus (Damasio, 1994). De ce fait, l'influence de l'environnement culturel, politique et social, ainsi que celle de l'héritage historique et

philosophique dont il est tributaire s'avère décisive dans le cadre de l'élaboration de nos concepts d'émotion sur la race. D'autant plus décisive que ces concepts peuvent venir traduire, sous l'apparence de médiations corporelles, un point de vue, une épistémé harnachée à des médiations cognitives ethnocentrées sur la race. Partant de ce postulat, il ne s'agit pas d'invalider absolument les possibilités épistémiques de l'accession à une objectivité scientifique, mais simplement de la comprendre pour ce qu'elle est plus concrètement sur un plan neurocognitif, c'est-à-dire un processus subjectif, résultat d'une activité collective, soumis à la contrainte réflexive et encadré par des procédés méthodologiques. À ce titre, ma démarche de recherche n'a pas la prétention de se réaliser en dehors de ce principe. Le caractère situé de toute recherche (Haraway, 2007) me rappelle ainsi que chaque démarche de production des connaissances se souligne par l'interaction, parfois la confrontation, de points de vue subjectifs agissants. À ce titre, je n'ai jamais tenté de masquer mes orientations épistémologiques et politiques sur la race aux participants, bien au contraire, l'objectif a toujours été d'inciter au débat sur cette question.

6.2 Constitution de l'échantillon et parcours de recrutement

En positionnant la blancheur au centre de mon interprétation des émotions, il était inenvisageable de ne pas travailler exclusivement avec des personnes blanches. Tout l'enjeu de la constitution de mon échantillon de participants reposait avant tout sur la faisabilité d'un recrutement de personnes confortables à l'idée d'échanger et se livrer sur la question raciale. Se posait également la question du genre et du choix exclusif d'hommes, que je n'ai peu ou pas abordé tout au long de ce travail de thèse, mais qui dans la constitution de mon échantillon s'avère importante. L'absence d'une problématisation de la question du genre au sein de ma démarche recherche était voulue, non pas dû à un manque supposé de la pertinence de cette dimension dans l'analyse sociologique de la domination de la suprématie blanche, mais motivé par une volonté de prioriser la race comme une catégorie analytique de la violence sociale. À ce titre, je ne voulais pas prendre le risque, comme ce fut parfois le cas dans certains travaux féministes noires intersectionnelles (Collins, 2017 [2000] ; hooks, 2020 [2000]), de voir la problématisation de la race subsumer par celle du genre. Je n'envisage pas, comme j'y reviens longuement dans le chapitre 1, la race ni comme une modalité de la classe, ni du genre, ni de toute autre catégorie soumise à la violence des rapports de domination. Je ne nie toutefois pas l'évidente spécificité des violences faites aux femmes et aux personnes s'autodéfinissant comme femme (Delphy, 1982 ; Guillaumin, 1978). Ces violences sont historiques et dépassent le cadre de la modernité occidentale, même si elles font l'objet constant de resignifications hégémoniques et contre-hégémoniques, là où la race vient occuper une position stratégique prioritaire pendant cette période pour venir justifier le dessein colonial européen. Autrement

dit, mon approche n'est pas féministe, mais se construit toutefois en solidarité avec les divers mouvements matérialistes, noirs ou décoloniaux des luttes politiques féministes issues du monde militant et académique. Dans ce cadre précis, j'identifie les hommes blancs comme la composante principale du patriarcat dans sa capacité et son potentiel à incarner la force politique, sociale et idéologique la plus dominante sur la séquence historique actuelle. Toutefois, je reconnais aussi, et sur la base des travaux de féministes noires, matérialistes ou décoloniales (Boggio Éwanjé-Épée et Magliani-Belkacem, 2012 ; Vergès, 2017), que les hommes blancs, même s'ils incarnent le groupe social et la force ontologique de référence au sein du patriarcat, ne composent pas à eux seuls ce patriarcat blanc. Il existe un féminisme blanc et des mouvements LGBTQIA+ eurocentriques hégémoniques dont le projet politique s'aligne avec le maintien de leur statut et de leurs positions privilégiées au sein du contrat racial (Farris, 2017 ; Rebucini, 2013). Dès lors, l'objectif était de construire un échantillon de participants qui incarnerait le plus, symboliquement et matériellement, ces positions privilégiées. J'ai donc opté logiquement pour des blancs, hommes, hétérosexuels. Si j'écarte a priori les perspectives féministes de mon approche théorique, je reste toutefois influencé par les orientations épistémologiques féministes dite du « point du vue », à travers lesquelles je considère que mes compétences scientifiques et mon expérience personnelle s'insèrent plus adéquatement dans une étude avec des hommes blancs. En d'autres termes, je travaille sur ma communauté d'expérience, à partir d'une (in)conscience du partage d'une condition d'existence non-noire. C'est ainsi qu'a été réfléchi l'ensemble de mon travail et le terrain de recherche qui le matérialise. Mes analyses finales seront l'occasion comme ce fut le cas lors du travail analytique sur les séquences vidéo de la série *Dear White People*, de problématiser plus concrètement « l'imbrication des différentes oppressions depuis une compréhension dynamique des rapports de pouvoir » (Galerand et Kergoat, 2014) entre genre et race.

Cette proximité positionnelle de race (et de genre) m'a également permis une liberté de ton plus grande pendant les entrevues. Ma position située fut identifiée positivement par la majorité de mes participants comme une position affinitaire, connivente, au point où l'un de mes participants déclara très spontanément lors de notre entrevue qu'il ne se serait jamais permis certains commentaires (racistes) si je n'avais pas été blanc. Pour revenir sur le point du recrutement, il s'est avéré que les craintes que j'anticipais sur la volonté de participer à une discussion autour de la question raciale ne furent pas fondées, peut-être également que la perception et l'interprétation globalement morale du racisme que je devinais lors des échanges avec mes potentiels participants constitue en soi un élément de réponse à l'identification « non toxique » du thème. Les réticences que je prévoyais et les premiers refus sont

essentiellement advenus à l'évocation de la dimension émotionnelle qui devait structurer la conduite des entrevues. Après six refus, j'ai finalement adapté mon discours de recrutement en mettant plutôt l'emphasis sur la dimension raciale et cognitive de l'étude, et en minorant l'implication de la dimension émotionnelle. La réalité des entrevues a confirmé cette tendance à l'évitement de la question émotionnelle dans le travail d'analyse des rapports à la race par mes participants.

Dans un premier temps, je me suis appuyé sur une affiche de recrutement qui énonçait les grandes lignes du projet, rappelant la durée probable de l'entrevue (environ deux heures), les profils recherchés (blancs, hommes, hétérosexuels, francophones), le montant de la participation (quarante dollars) et bien sûr le sujet et l'objet de l'entrevue. J'ai partagé cette affiche sur les réseaux sociaux et engagé moi-même, sur mon milieu de travail, à l'université, dans certains commerces, des contacts avec de potentiels participants. J'avais initialement le souhait d'obtenir un échantillon varié et représentatif sur le plan socio-démographique, incluant des variables d'âge, de nationalité, de niveau scolaire, de catégorie de profession et de taux de rémunération salariale. Mon premier objectif chiffré s'élevait à quinze participants. Ce chiffre, pensais-je, me permettrait d'obtenir la représentativité et la variété de profil souhaitées initialement et fondée sur trois catégories (race, genre, sexualité). Ma capacité à trouver ces types de profil, dans des proportions équivalentes, s'est heurtée à la réalité du terrain. J'ai donc rapidement changé l'orientation socio-démographique de mon recrutement et ai poussé ma réflexion dans le sens inverse en optant pour la composition d'un échantillon plus homogène. Cet objectif m'est apparu à la fois plus pertinent et plus faisable sur le plan méthodologique. Cela m'a permis d'envisager une réduction de la taille de mon échantillon à 10 personnes, me basant sur le principe d'une saturation des données potentiellement plus rapides, et, également sur la pertinence épistémologique de construire un échantillon qui serait le fragment d'une communauté d'expérience affiliée à la culture de la suprématie blanche. Tout cela en m'appuyant sur l'idée d'affinités électives (Schnapper, 2012) qui nous constituent et nous identifient en tant que groupe dominant. Au socle commun de la blancheur, du masculin et de l'hétérosexualité s'est ajouté l'auto-identification politique aux idées progressistes dites de gauche et de l'appartenance aux nationalités française et québécoise/canadienne (francophone). À travers ces nouveaux critères, il s'agissait de tenter de m'intégrer, certes de manière singulière, à mon échantillon et ainsi d'accepter d'emblée les limites cognitives et émotionnelles que supposeraient une véritable prise de distance entre le chercheur et son objet.

Mon échantillon de participants s'est constitué et finalisé au cours de la conduite de mes entrevues. C'est principalement par le bouche-à-oreille dans mon propre milieu social, amical et professionnel, en optant pour une méthode de recrutement boule-de-neige (TenHouten, 2017) que j'ai réussi avec une certaine facilité à recruter des participants. Je ne connaissais directement aucun de mes participants avant nos entrevues. Ils ont tous exprimé sans crainte et sans *a priori* apparent, leur envie de contribuer à l'avancement de la recherche sur le sujet. Au fil du recrutement et des entrevues, j'ai pu constater très rapidement ce que j'avais anticipé, une mêmeté de l'expérience émotionnelle de mon échantillon vis-à-vis de son rapport social, politique et ontologique à la noirceur. J'ai atteint un seuil de saturation des données dès le sixième participant et j'ai ainsi stoppé mon recrutement à huit personnes. Sur les huit participants composant mon échantillon, il s'est avéré que la moitié se trouvait en couple avec une femme noire. Cette donnée nouvelle a d'ailleurs largement enrichi les résultats de mes analyses finales.

Pour terminer, je n'ai, lors du recrutement et des premières discussions sérieuses sur l'engagement de mes participants à cette recherche, rien caché de mon axiologie et des positions épistémologiques et politiques qui sont les miennes concernant ma compréhension de la blancheur et des rapports de race en général. Toutefois, jamais ils ne sont apparus inconfortables ou embêtés par ce positionnement, j'entrevois alors déjà tout le travail de désenfouissement qui m'attendait et l'émergence de comportements cognitifs et émotionnels à saisir.

6.3 Objectifs, questions de recherche et hypothèse

6.3.1 Objectifs de la recherche

Comme je l'ai souvent mentionné, l'objectif principal de ma recherche n'est pas de savoir si le racisme de mes participants existe ou non, ce type de question n'intéresse pas, à mon sens, un point de vue critique. L'objectif autour duquel est centré ma question principale se situe plutôt dans une description, par le truchement des émotions, des schèmes de pratiques cognitives des discours sur la race et le racisme. À ce titre, il s'agit de parcourir les chemins cognitifs qui composent, chez mes participants, cette épistémologie de l'ignorance blanche dont parle Charles W. Mills et d'établir avec l'identification de ces chemins les premiers jalons d'une grammaire cognitive du racisme :

Thus in effect, on matters related to race, the Racial Contract prescribes for its signatories an inverted epistemology, an epistemology of ignorance, a particular pattern of localized and global cognitive dysfunctions (which are psychologically and socially functional), producing

the ironic outcome that whites will in general be unable to understand the world they themselves have made. (Mills, 1999, p. 18)

En circonscrivant la question raciale (chapitre 1) dans une compréhension ontologique du binarisme Noir/Blanc, j'ai voulu éviter l'écueil d'un traitement moral et sentimental de la question raciale. Un retour à l'histoire fut nécessaire, une histoire de la modernité occidentale qui a façonné cognitivement et émotionnellement nos rapports à la race et à la noirceur en particulier. Toutefois par cette histoire, et aussi systématique que soit l'inscription cognitive de nos croyances racistes, ces dernières restent soumises à l'expression d'une mesure. Une mesure liée aux variations des contextes politiques, culturels et sociaux qui forgent les expériences vécues de la blancheur. Je veux dire par là que l'ignorance blanche vis-à-vis de la question raciale ne peut pas être analysée de manière monolithique. L'ignorance blanche doit être traitée de manière contextualisée et circonstanciée, bien que, dans les limites de ma thèse et surtout de son volet empirique, je n'ai pu aller très loin dans cette direction. Il ne s'agit pas non plus de nuancer tout ce qui vient d'être dit, ni de vider de sa puissance de dévoilement l'assise métathéorique sur laquelle repose ma démarche, mais bien de rendre compte d'une complexité, voire d'une complexification contemporaine et néolibérale des formes cognitives de l'(in)conscience raciste de la blancheur. Et c'est peut-être là le plus grand défi de ce travail scientifique qui consisterait à rendre compte d'un particularisme, d'une relative hétérogénéité des comportements racistes sans jamais tomber dans le piège interprétatif de l'identité raciale, mais de saisir des modalités actuelles, ici cognitives et émotionnelles, d'une essence historique qui se conçoit toujours à travers sa propre supériorité ontologique.

Que des institutions et des politiciens affirment que le racisme n'existe pas (Lentin, 2014), et que certains ou la majorité de mes participants décident de dire que le racisme ne fait peu ou pas parti de leur monde, dès lors que se passe-t-il ? Si le racisme n'existe pas ou plus (Titley, 2016), alors la violence raciale censée le caractériser n'est plus interprétable comme une réalité historique, sociale et institutionnelle. Comment cela se traduit-il cognitivement ? Et à quelles stratégies émotionnelles, discursives, politiques et en définitive morales sont attachés ces chemins cognitifs de l'ignorance ? C'est à partir de ces questionnements que j'ai appréhendé mon terrain de recherche, et c'est ainsi que mes entrevues ont été pensées et menées. Une nouvelle fois, il ne s'agit pas de caractériser moralement le racisme de mes participants, il s'agit de comprendre à l'épreuve d'une méthodologie que je qualifie de postconstructiviste, les logiques et procédés de rationalisation de leur racisme.

Autrement dit, je souhaite documenter, et ce malgré toutes les limitations qu'induit ma propre positionnalité blanche, des « choses de blancs. Manières de blancs. Choses que côtoie le peuple indigène mais sur lesquelles le peuple indigène n'a pas puissance. » (Césaire, 1963, p. 31). Si cette citation d'Aimé Césaire s'inscrit dans un continuum historique de la violence anti-Noir qui fait référence à un contexte politique, social et historique différent de celui de ma recherche, elle n'en est pas moins actuelle tant elle relève du même mensonge de la situation coloniale des sociétés occidentales.

6.3.2 Questions de recherche

Je propose d'analyser l'impact de la culture de la suprématie blanche à travers la domination cognitive qu'elle engendre (Leonardo, 2004) en m'appuyant sur l'étude des constructions politiques et culturelles des concepts d'émotion (Barrett, 2017) sur la noirceur. Mon analyse se concentre principalement sur l'expérience émotionnelle vécue par ce groupe au contact des représentations fictionnelles sur la race issues de la série télévisée américaine *Dear White People* (Netflix, 2017-2021). À partir de cette expérience, je tente de comprendre comment la violence médiatique exprimée contre les populations noires est intégrée, résistée ou refusée sur le plan émotionnel et cognitif par mon groupe de référence. Par conséquent, l'objectif principal entourant l'élaboration de mes questions de recherche sera de m'amener à décrire et à interpréter les processus cognitifs entourant les concepts d'émotion sur la race de mon échantillon de participants. Dans un premier temps, il sera question de chercher à quels concepts d'émotion s'identifient les participants et à quels comportements sociaux et cognitifs ces identifications correspondent. C'est à partir du processus de médiation télévisuelle mis en place lors des entrevues, entre les représentations émotionnelles sur la race issues de la série *Dear White People* et le travail d'interprétation phénoménographique (Marton, 1981) de mes participants, qu'une cartographie des routines cognitives employées par ces derniers sur la question raciale sera proposée.

C'est dans ce contexte que je propose la question générale de recherche suivante : Comment se construisent, se racontent et s'organisent cognitivement et politiquement les concepts d'émotion de la blancheur dans son rapport à la noirceur ?

Des questions spécifiques ouvriront la possibilité d'investiguer d'autres avenues analytiques en rapport avec mon problème : Jusqu'où les représentations émotionnelles négatives de la blancheur dans *Dear White People* sont cognitivement ignorées par mes participants ? Autrement dit, sur la base de quelles croyances racistes ces représentations sont-elles négociées par mes spectateurs-participants ?

6.3.3 Hypothèse

Mon hypothèse générale est que l'imprégnation des cognitions blanches par le régime ontologique de la supériorité occidentale est telle qu'on doit s'attendre à voir s'exprimer des concepts d'émotions, des ratiocinations, des justifications d'ordres divers dont la fonction est de masquer/ignorer la violence raciale ou la race, ou le racisme. D'emblée, j'admets que cette hypothèse expose ma recherche aux propres limites analytiques qu'induit ma blancheur. Plus spécifiquement, mon point est d'affirmer que les émotions sont un lieu privilégié de l'épanouissement cognitif de l'ignorance blanche et des outils conceptuels du maintien de la violence raciale contre les Noirs. J'ajoute que cette dimension cognitive et émotionnelle du racisme exercée consciemment ou non par la blancheur, elle-même enracinée dans l'histoire coloniale européenne, vient en appui à la déshumanisation des Noirs. Dès lors, vouloir cartographier, photographier ou simplement saisir cette réalité, c'est aussi inscrire ma démarche scientifique dans un combat politique. Combat contre la suprématie blanche et sa culture qui dépasserait la reconnaissance du racisme et de la violence qu'il impose à travers sa seule matérialité discursive. Certes, les discours et narrations qui viennent en soutien à la violence raciale sont centraux pour comprendre les mécanismes sociaux de la déshumanisation noire, mais l'examen critique de leur ancrage historique et cognitif m'apparaît encore plus décisif dans cette lutte contre la suprématie blanche. En ce sens, mon travail cherche à fournir le dessous des cartes cognitives des stratégies de domination émotionnelle de la blancheur.

6.4 Méthodes et approches sociocognitivistes des concepts d'émotion sur la race

La première partie de mon travail d'analyse (chapitre 4 et 5) visait à identifier cinq séquences vidéo tirées de la série télévisées *Dear White People* (Netflix, 2017-2021) où sont mise en scène des représentations conflictuelles des rapports de race. L'objectif de passer par cette étape s'est confirmé peu à peu au fil des premières difficultés rencontrées lors du recrutement. L'usage de la série télévisée, dont j'ai expliqué la pertinence dans le chapitre 4, m'apparaissait ainsi comme une véritable nécessité méthodologique, dans la mesure où elle pouvait agir comme un outil de médiation mettant en dialogue de manière indirecte le sujet de racisme et des émotions avec mon échantillon de participants. Cette première étape permettait également, dans une certaine mesure, la confrontation de mon point de vue blanc sur l'articulation entre race et émotions au sein de la série avec celui de mes participants. Toutefois, là où mes participants ont focalisé leurs analyses sur la performance actorale issue des séquences vidéo, mon objectif fut sans cesse de les ramener à leur propre interprétation du sens de cette performance (Eklund, 2019). À ce titre, j'ai utilisé mes propres analyses des séquences vidéo pour permettre un décentrement de la discussion de

l'objet sériel vers des récits de vie et des expériences émotionnelles qui composent les rapports à la noirceur de mes participants. De ce point de vue, il s'agissait moins pendant les entrevues de me concentrer sur ce qui était vécu, que sur comment cela était vécu à travers les relais cognitifs sur lesquels ce vécu s'appuyait.

6.4.1 Les méthodes d'entrevue cognitive en sociologie

Les résultats de l'analyse de contenu de *Dear White People* sont intervenus dans la construction de mes questionnaires pour les entrevues cognitives (Miller *et al.*, 2014) et ont tenu par la suite une place centrale dans la mise en œuvre de l'approche phénoménographique (Marton, 1981). Chercher à identifier les routines cognitives d'individus sans passer par l'outillage technoscientifique traditionnel des sciences cognitives (ECG, IRM, etc., voir notamment Stikic *et al.*, 2014) a constitué un véritable défi méthodologique : « Within the neuroimaging techniques, the EEG is still the “gold standard” for real time applications, due to its millisecond temporal resolution, the feasibility for carrying out BCI systems and its noninvasive, low-cost, and wireless nature » (Sorinas *et al.*, 2018, p. 2). Une partie importante des neurosciences cognitives qui adoptent encore une position classique sur les émotions (c'est-à-dire réactive et biologique) s'en tient toujours à une approche cérébraliste pour la détection de ces dernières. Pour les tenants de cette position, l'électroencéphalographie permet d'obtenir des résultats concrets grâce à l'observation en temps réel de changement de l'activité cérébrale due à un stimuli et qui signalerait des comportements émotionnels.

À rebours de ce positionnement épistémologique, c'est néanmoins du côté des neurosciences et de la théorie de l'émotion construite de Barrett que j'ai pu chercher une autre voie d'approche via la sociologie cognitive (Brekhus et Ignatow, 2019), avec la possibilité de concevoir autrement qu'à travers une perspective quantitative l'analyse de la cognition humaine. En cela, une compréhension prédictive et non réactive des concepts d'émotion sur la race chez mes participants m'autorisait à entrevoir une variante sociologique et qualitative de la construction de leurs concepts et catégories par rapport à la thématique de la recherche. À ce titre, mais sur un autre registre, je n'ai jamais considéré comme déterminant le fait que la série télévisée soit connue ou non par mes participants (le choix leur a été laissé de visionner ou non *Dear White People* avant notre entrevue) — cela dans la mesure où ma recherche vise à étudier leurs propres concepts d'émotion à travers les exemples de la série et non ceux qu'ils auraient directement à propos de la série. Je partais ainsi du postulat que leurs concepts d'émotion sur la race étaient déjà formés (sans forcément être fixés) et calibrés cognitivement (Barrett, 2017). De ce fait, la connaissance de la série

n'était pas censée avoir une grande influence sur les réponses que je recherchais. De ce point de vue, les séquences vidéo n'ont jamais été pensée comme des outils d'élicitation d'émotions, mais bien de médiation pour tenter d'accéder aux mécaniques cognitives qui sont associées aux concepts d'émotion de mes participants dans le contexte donné d'une étude sociologique des rapports de race.

6.4.1.1 La sociologie cognitive

C'est vers la sociologie cognitive et ses courants interprétativistes (DiMaggio, 1997) que j'ai cherché des méthodes pour élaborer un cadre d'analyse qualitatif de la cognition humaine qui passerait par les émotions. L'interprétativisme en sociologie cognitive se focalise avant tout sur la question du sens :

The aim of cognitive sociology is to demonstrate the numerous ways in which cognitive processes can be understood from a sociological perspective, suggesting, above all, that cognitive processes are shaped by cultural phenomena. The field is interested in understanding the categories, schemes, and codes that individuals use to organize their thoughts and make sense of the world around them. (Miller *et al.*, 2014, p. 9)

Si l'orientation théorique du courant interprétativiste est résolument constructiviste, attachant son analyse des processus cognitifs individuels et collectifs à la présence de « marqueurs culturels socialement construits » (Miller *et al.*, 2014, p. 8) dont la race ferait partie, ses propositions méthodologiques n'empêchent aucunement l'intégration d'un cadre épistémologique décolonial où la cognition s'inscrirait aussi dans des rapports ontologiques et historiques. L'étude de schémas cognitifs, de codes de pensée peut être alors conçue à partir de l'idée d'une cognition blanche soutenu historiquement par l'ignorance de sa propre condition d'existence sanctifiée. Et c'est aussi cette question de la mémoire à la fois comme faculté cognitive et outil politique de la suprématie blanche que mon étude des concepts d'émotion sur la race cherche à documenter. Cette opération de dévoilement sur une partie de l'organisation des pensées et raisonnements de la blancheur par rapport à la propre conscience historique et politique d'elle-même s'inscrit dans un continuum de la violence coloniale où « la mystification du passé entraîne une mystification du présent » (Mills, 2022, p. 110).

6.4.2 L'identification des processus cognitifs et la construction de mon questionnaire

La mémoire, le temps et la chronologie, d'un seul bloc, sont l'un des six processus cognitifs identifié par Wayne Brekhus (2007) dans son modèle méthodologique pour l'étude des phénomènes sociaux. La perception, l'attention/l'inattention, la classification, le faire sens, et la construction de l'identité complètent cet ensemble (Brekhus, 2007, p. 452). L'identification de ces six processus cognitifs s'inscrit

dans le travail sociologique d'Eviatar Zerubavel et plus largement dans celui sur la cognition en tant qu'objet sociologique au sein de l'école de Rutgers aux États-Unis. Dès 1997, Zerubavel théorisait l'importance de comprendre comment les pensées et le raisonnement structurent cognitivement l'action sociale. À ce titre, il englobait les perceptions cognitives au sein de ce qu'il appelle des « optical communities » s'incarnant elles-mêmes dans une « optical socialization » (Zerubavel, 1999, p. 32-33). Ces six processus cognitifs ont constitué le point de départ de l'élaboration de ma méthodologie de recherche, l'objectif était de conduire des entrevues au sein desquelles j'allais chercher à compiler un ensemble de réponses, de discours me donnant accès à ces six processus cognitifs qui rempliraient ainsi eux-mêmes la fonction de catégories d'analyse.

À partir de ces six catégories, j'ai amorcé la préparation d'un questionnaire d'entrevue destiné à être d'abord testé auprès d'un pré-échantillon de participants. L'objectif fut de tester l'intelligibilité de mes questions auprès de ce pré-échantillon suffisamment représentatif de mon échantillon final afin de déterminer ma capacité à retranscrire concrètement sur le terrain ces six catégories. Pour ce faire, j'ai suivi les conseils méthodologiques de Wilson et Miller sur l'emploi de techniques d'entrevue cognitive permettant « d'extraire de l'information à propos des réponses des participants dans le but d'identifier où sont les difficultés de compréhension sur les questions » (Wilson et Miller, 2014, p. 20). Cette expérimentation sur le terrain impliquant deux participants issus de mon cercle social proche a révélé la redondance de certaines questions faisant ainsi état de la porosité des catégories entre elles.

Sur la base de ces résultats, j'ai affiné mon modèle, en gardant les six processus cognitifs de Brekhus et Zerubavel en tête, mais y intégrant les réflexions de Gordon Willis (2004) liées à sa méthode de l'enquête verbale. Cette méthode consiste en un échange de questions-réponses entre l'intervieweur et l'interviewé et cible spécifiquement les processus cognitifs impliqués dans les réponses. Willis s'appuie sur un modèle cognitif à quatre dimensions qu'illustrent ces quatre questions : « Qu'est-ce que ce terme signifie pour vous ? » (compréhension/raisonnement/langage) ; « Comment vous en rappelez-vous ? » (souvenir/mémoire) ; « Comment en êtes-vous arrivé à cette réponse ? » (jugement/prise de décision) et enfin « Était-ce facile ou difficile de choisir cette réponse ? (réponse/raisonnement) » (cité dans Wilson et Miller, 2014, p. 21). J'ai regroupé au sein de quatre catégories d'analyse les six processus cognitifs mentionnés auparavant, comprenant bien à travers l'expérience de mon pré-terrain que les quatre catégories que sont la mémoire, la prise de décision, le raisonnement et la compréhension se recoupent et se lient entre elles pour aboutir à la formulation et l'organisation de processus cognitifs complexes.

L'application de cette méthode ne devait pas être rigide dans la mesure où l'orientation et le fil de la discussion était laissée relativement libre et à la discrétion des participants. Les séquences vidéo ont fonctionné comme des balises pour cadrer l'échange, installer un rapport de confiance et m'offrir la possibilité d'y recourir en cas d'impasse d'une discussion autour de la question raciale qui avait pour but de déborder lesdites séquences vidéo.

6.4.3 Choix et usage du matériel pour la conduite des entrevues

J'ai volontairement opté pour l'enregistrement vidéo et audio des entrevues. Conformément au formulaire de consentement, le choix a été laissé à mes participants d'autoriser ou non l'enregistrement vidéo de l'entrevue. Sur ce point, je n'ai reçu aucun refus, et il n'a été l'objet d'aucune discussion (hormis avec l'un d'entre eux). Une attitude que j'ai interprété comme le signe supplémentaire d'un certain confort à parler de la question raciale (en tenant compte de l'anonymat entourant leur participation). J'avais pour objectif initial d'analyser conjointement leur langage corporel (Ekman, 1973b), le délai des réponses et leur contenu. Il s'est trouvé, au fil des entrevues, que l'attention que je souhaitais porter analytiquement au langage corporel est devenu secondaire tant le contenu discursif sur le rapport émotion-race s'est avéré dense et soulevait la nécessité du déchiffrement complexe de sa seule dimension cognitive.

Le choix du lieu de l'entrevue a été laissé libre ; sur les huit, cinq d'entre elles se sont déroulées à mon domicile dans la plus grande confidentialité, deux au domicile du participant, l'autre dans un local du département de sociologie de l'UQAM. Toutes les entrevues ont duré comme prévu environ deux heures, et toutes auraient pu se poursuivre plus longtemps sans difficulté. Nous faisions, le participant et moi, face à la caméra ; sur une table basse devant nous étaient disposées trois feuilles A4 sur lesquelles se trouvaient inscrits au total trente concepts d'émotion, féminisés et encadrés. Sur ce point précis, je souhaitais mettre à disposition une palette de concepts suffisamment large pour aiguiller mes participants sur le terrain émotionnel. L'étape du recrutement avait mise en évidence un inconfort de mes participants à « aller sur ce terrain ». Cette sélection non-exhaustive des concepts d'émotion s'est constituée à partir de l'échelle bi-dimensionnelle basée a) sur la valence (évaluation du plaisir au déplaisir et de la positivité ou négativité affective et émotionnelle) et b) l'activation/intensité⁵⁸ (de calme à l'excitation/agitation) (Stikic *et al.*,

⁵⁸ Le terme activation est une traduction incomplète du sens que j'aimerais lui donner, et qui s'apparenterait plutôt au terme de traduction ou d'interprétation émotionnelle des états intéroceptifs contrairement au terme original *arousal* issu des neurosciences et la psychologie classique qui suggèrent une réaction.

2014, p. 2). Ainsi, concepts d'émotion et états affectifs ont été classés selon leur positivité ou leur négativité supposée :

Figure 6-1. Document 1 (sur les 3 proposés) regroupant différents concepts d'émotion

TRAHI·E	EN COLÈRE	OUTRÉ·E	OFFENSÉ·E	ÉNERVÉ·E	AGACÉ·E
1	2	3	4	5	6
JALOUX·SE	MÉCONTANT·E	MÉPRISANT·E	AMER	FRUSTRÉ·E	DÉGOÛTÉ·E
7	8	9	10	11	12
DÉÇU·E	TRISTE	PESSIMISTE	ENNUYÉ·E	HONTEUX·SE	INCONFORTABLE
13	14	15	16	17	18

Cette palette de concepts d'émotion revêtait une triple fonction qui dépasse son seul usage dans le cadre du visionnage des séquences vidéo. Celle, première, d'une caractérisation émotionnelle des comportements des personnages de *Dear White People* pour chacune des cinq séquences vidéo visionnées ; la seconde, visant l'observation d'une récurrence ou non du choix de certains concept d'émotion pour l'illustration de phénomènes racistes ; et la troisième consistant à relever les niveaux de rapidité des choix de concept d'émotion dans les prises de décision/de position sur des enjeux sociaux et politiques liés au racisme.

6.5 Les participants au cœur du processus analytique : la méthode phénoménographique

La méthode d'entrevue cognitive couplée à l'enquête verbale s'inscrit dans une démarche méthodologique plus large que vient compléter la méthode phénoménographique. Si les techniques d'entrevue cognitive me plaçaient plus traditionnellement dans la posture du chercheur avec la formulation de questions précises, la méthode phénoménographique m'a poussé à laisser mes participants prendre les commandes de la discussion. Historiquement, cette méthode de collecte des données s'est bâtie sur des entrevues semi-dirigées menées en profondeur où les participant·e·s ont été encouragé·e·s à parler librement de leurs expériences autour d'un phénomène donné. La phénoménographie portant sur les différentes manières qu'ont des individus de comprendre un phénomène (Larsson et Holmström, 2007), il était central d'inciter mes participants à prendre le contrôle de la discussion. Il s'agissait alors d'amener mes participants à expliquer le « quoi » et le « comment » de leurs concepts d'émotion en s'appuyant sur leur propre interprétation et décryptage des séquences vidéo sélectionnés (Larsson et Holmström, 2007, p. 56). Autrement dit, quel sens ont-ils fait de ces exemples par

rapport à leur propre expérience des rapports de race ? Et à quelles pratiques ou discours sur les émotions ces exemples ont-ils fait référence ou non ? Si les entrevues avec les participants sont restées les plus ouvertes possibles dans le but de cheminer vers une profondeur de récit mobilisant leur vécu personnel et collectif, il était toutefois important pour moi d'intervenir pour approfondir certaines réponses faisant écho aux quatre dimensions cognitives mentionnées plus haut.

Pour revenir plus précisément sur le second temps de mon approche, la phénoménographie est une méthodologie de recherche qualitative développée à partir des années 1980 par le psychologue suédois Ference Marton pour les besoins de la recherche en éducation. Son article de 1981 intitulé « Phenomenography – Describing Conceptions of the World Around Us » présentait les grandes lignes d'une démarche méthodologique où le ou les individus/sujets se trouvent au centre des processus de description des variations de conceptions d'un phénomène. En ce sens, la démarche phénoménographique se distingue de la démarche phénoménologique :

Phenomenography and phenomenology share the term “phenomenon” which means “to make manifest “or “to bring to light”. Phenomenography, with the suffix -graph, denotes a research approach aiming at describing the different ways a group of people understand a phenomenon (Marton, 1981), whereas phenomenology, with the suffix -logos, aims to clarify the structure and meaning of a phenomenon (Giorgi, 1999). (Larsson et Holmström, 2007, p. 55)

Il s'agissait donc principalement de travailler sur le « quoi » et le « comment » formulés et problématisés cognitivement sur le phénomène du racisme anti-Noir chez l'ensemble de mes participants. Par ailleurs, aussi faible que puisse apparaître numériquement mon échantillon, la rapide saturation des données émanant de leurs descriptions et de leurs compréhensions de la question raciale a fait état de l'homogénéité d'un certain nombre de routines cognitives associées à leur compréhension du racisme. Cette perception homogène de leur propre condition d'existence et de son rôle au sein du maintien de la domination blanche m'a poussé à considérer et analyser cet échantillon par-delà les singularismes comportementaux qui les distinguait au sein du groupe, et ainsi rapprocher cette expression cognitive d'une conscience ontologique spécifiquement blanche. Ma méthode phénoménographique s'est donc appuyé sur le cadre méthodologique constitué autour des entrevues cognitives avec mes participants. À ce titre, la documentation de mes quatre processus cognitifs s'est faite avec le concours d'un balisage émotionnel effectué par mes participants d'abord à propos de la série puis plus largement sur les sujets et les thèmes de leur choix. Pendant ces moments phénoménographiques devaient émerger chez mes

participants des catégories, des thèmes permettant l'épanouissement et la manifestation de comportements cognitifs liés à la question raciale. C'est en ce sens que l'emploi des techniques d'entrevue cognitive, à travers l'application de questions précises couvrant chacun des quatre processus cognitifs, s'est avéré primordial pour faire ressortir chez les participants ces données cognitives de leurs réponses (Willson et Miller, *op. cit.*, p. 20).

6.5.1.1 Catégorisation et traitement de la collecte de données

Comme je l'ai mentionné, quatre catégories existantes : 1. Compréhension ; 2. Mémoire ; 3. Prise de décision ; 4. Raisonnement devaient être documentées, cela à travers des définitions et descriptions mobilisées en concepts d'émotion, eux-mêmes qualifiés positivement ou négativement et qualifiés en intensité, autour de la compréhension de la question raciale et plus précisément du rapport Noir/Blanc. À ce titre, et pour mieux comprendre l'organisation du traitement des données, j'aimerais illustrer plus concrètement la mise en œuvre de cette dialectique entre cognition et émotions et l'espace phénoménographique qu'elle ouvre à travers une présentation non exhaustive des questions qui couvriraient chacune des quatre catégories. Il s'agit ici d'un extrait du questionnaire que j'avais à ma disposition lors des entrevues, relatif à la première séquence vidéo de la série télévisée *Dear White People* :

(Chapitre 1 / Séquence 1 / 10 :11 – 11 : 49)

Résumé et contexte de la séquence : Gabe propose d'accompagner Sam au Caucus Noir au cours duquel doivent être discutés les événements liés à la soirée « Blackface ».

À partir de 10:14 (gêne, embarras) :

Gabe - C'est horrible c'qu'il s'est passé

Sam – mmff (sourire gêné)

Il était demandé aux participants de nommer toutes les émotions qu'ils ont pu identifier dans la séquence, puis à partir d'une série de questions, des échanges s'en sont suivies :

1. Compréhension/langage : « Qu'est-ce que cette séquence signifie pour vous ? »

Que pensez-vous de la conversation ? Pouvez-vous dans vos mots me la résumer ? Quelle émotion est présente dans cette scène ? Est-ce que vous trouvez l'intervention de Gabe déplacée ? Est-ce que vous trouvez ma dernière question pertinente ? Comment comprenez-vous la phrase de Gabe ? Est-il question d'une séquence raciste ? Si oui ou non, comment vous la définiriez, la vivez-vous ?

2. Souvenir/mémoire : « Qu'est-ce que vous évoque cette séquence ? »

Rappelez-vous d'une situation de rejet sur la question du racisme ? Comment était-ce ? Qui était présent ? Pouvez-vous m'en parler plus ? Comment vous sentiez-vous physiquement ? (Transpiration, cœur bat rapidement, etc.).

3. Jugement/prise de décision : « Comment en êtes-vous arrivé à cette réponse ? »

Trouvez-vous que Sam rejette Gabe ? Si vous deviez choisir une émotion pour décrire cette scène laquelle (proposer les cartes au besoin) ? À quel niveau d'intensité évaluez-vous l'émotion à l'écran (de 0 à 10) ? Est-ce que vous trouvez ma première question pertinente ou en rapport avec la séquence ? Si vous étiez à la place de Gabe comment le prendriez-vous ? Est-ce que c'était difficile de répondre à cette question ? Avez-vous hésité ? Si oui pourquoi ?

4. Réponse/raisonnement : « Était-ce facile ou difficile de choisir cette réponse ? »

Y-a-t-il un malaise dans cette scène ? Oui, non, pourquoi ? Trouvez-vous la réponse de Sam adéquate ? Êtes-vous sûr ? Y-a-t-il une gêne entre les deux, du rejet ? Qu'est-ce que ces deux termes signifient pour vous ? Était-ce difficile de répondre, avez-vous dû réfléchir un moment ? Avez-vous vécu une telle situation ? Trouvez-vous l'attitude de Sam un peu blessante ? Comment auriez-vous réagi à la place de Gabe ? Comment êtes-vous arrivé à cette réponse ? (Souvenirs, croyance, etc) ? À quoi vous pensiez quand je vous ai posé cette question sur le racisme ?

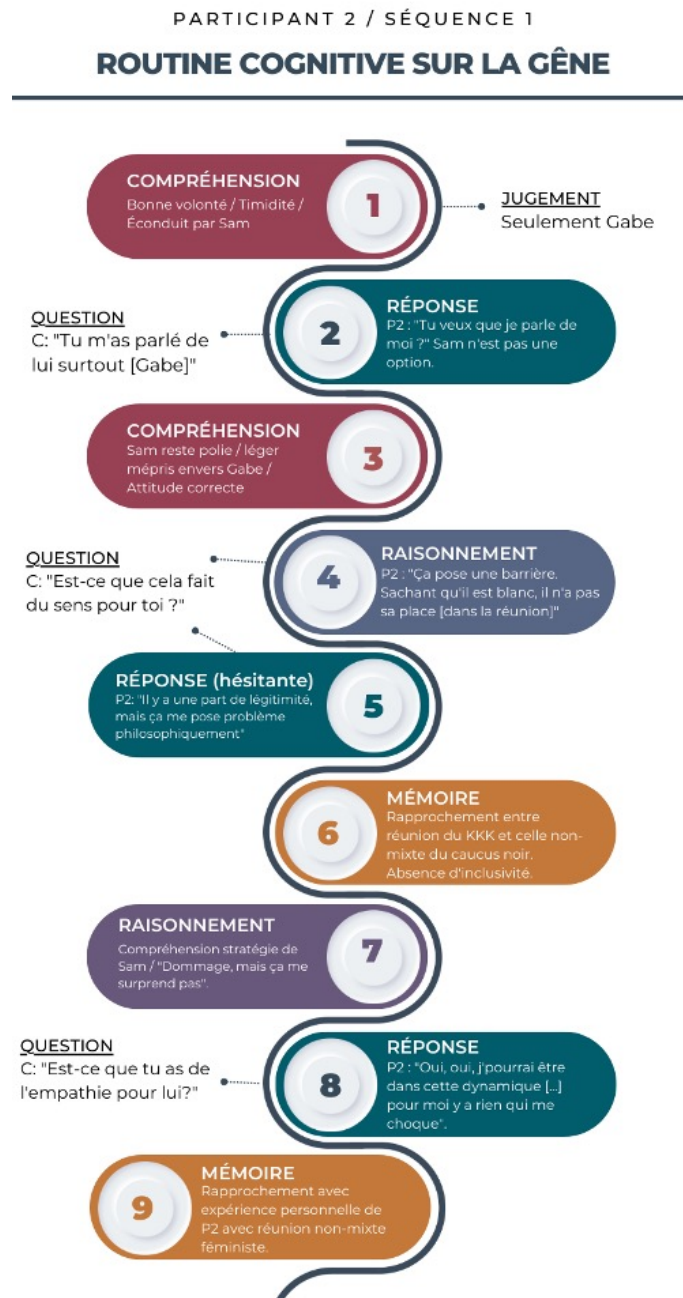
Cet extrait du canevas des entrevues cognitives me permet de montrer les différentes avenues à partir desquelles ont été saisis les comportements cognitifs de mes participants à propos des rapports de race. À travers la grande liberté offerte à mes participants de s'exprimer sur les objets et thèmes de leur choix dans l'entrevue cognitive, l'objectif était de trouver un équilibre méthodologique permettant de « sécuriser » la collecte de données probantes. L'usage de multiples questions par catégorie m'a permis de

circonscrire des chemins au sein desquels des routines, des récurrences ont pu être observées de manière transversale auprès de l'ensemble de mes participants. Dès lors, cette construction semi-dirigée des premiers moments de l'entrevue m'a donné la possibilité d'établir une représentation visuelle d'un schéma cognitif catégoriel (Miller *et al.*, 2014, p. 43).

Ce travail de compilation et de présentation transformée des données brutes constituera la première partie de mes analyses de données. Pour chaque participant et chaque séquence sera constituée un schéma catégoriel et chronologique de leurs routines cognitives à partir d'un ou plusieurs concepts d'émotion définissant la séquence (voir chapitre 5) ainsi que du sujet/du thème à partir duquel est problématisé le rapport de race fictionnel. Par exemple, et suivant le schéma du participant 2 pour la séquence 1, la gêne est le concept d'émotion qui structure la narration et les interactions entre les personnages de Gabe et Sam. Le sujet des « réunions non-mixtes » est le sujet central autour duquel le participant 2 problématise les rapports de race entre les deux personnages.

6.5.1.2 Visualisation du traitement des données

Figure 6-2. Exemple d'un schéma visual simplifié d'une catégorisation cognitive de la séquence 1 par le participant 2



Le schéma visual ci-dessus n'est qu'une version ultra simplifiée du travail de codage et de catégorisation des discussions avec mes participants sur les différentes séquences vidéo. J'ai sélectionné, après revisionnages de chaque entrevue, les échanges me donnant accès à des moments cognitifs clairs et permettant d'alimenter mes quatre principales catégories. Comme je l'ai mentionné auparavant, un

sujet/thématique et un concept d'émotion encadre chaque interprétation des séquences. Le schéma fait intervenir de manière chronologique le cheminement interprétatif du participant pour la séquence concernée. Ce cheminement est ponctué de moments cognitifs marquants où s'opèrent chez le participant la construction et le dévoilement de son analyse de la situation fictionnelle présentée. Le chemin peut s'arrêter lorsque les quatre catégories cognitives ont été documentée au moins une fois. Ceci étant dit, cette représentation des quatre catégories ne suffit pas à elle seule, il s'agit également de tisser le fil d'une argumentation du participant sur son analyse/interprétation des rapports de race. La conjonction de ces deux facteurs suffit alors à clôturer un chemin, une routine. Ce travail de classification et de représentation des données par séquence et par participant s'est d'abord effectué à l'aide d'une méthode assistée par ordinateur via le logiciel Nvivo 12, puis a été abandonnée dès la fin du codage de la première séquence. Toutefois, cette méthode de traitement s'est révélée plus fastidieuse et inefficace qu'une méthode d'écriture sur le vif et d'une captation, par des écoutes multiples, des arguments pertinents directement dans les schémas visuels.

Pour revenir sur l'exemple de la Figure 1, chaque moment cognitif peut-être à la fois documenté par des mots clefs synthétisant les propos du participant et par des citations des propos du participant (P2) ou du chercheur (C). Chaque schéma visuel est accompagné d'une analyse plus détaillée des arguments qu'elle tente de résumer. On voit ici par exemple l'expression forte des souvenirs du participant 2 (personnel et public/officiel) sur laquelle s'appuie sa compréhension, son raisonnement et ses réponses par rapport à la gêne de Gabe et à la sienne sur la question de la non-mixité raciale en réunion.

Cette première étape de l'analyse focalisée sur les données recueillies à partir des séquences vidéo servira de base pour la deuxième étape de l'analyse qui engagera plus concrètement les données recueillies en dehors des échanges sur la série télévisée. L'objectif sera de tenter de retrouver des routines communes entre celles engagées dans les récits de vie de mes participants sur la question raciale et celles appartenant à l'interprétation des séquences vidéo. Il s'agira également de montrer l'existence de routines cognitives communes à l'ensemble de mes participants. Ainsi, les thèmes qui se dégageront des récits de vie seront comparés, dans la mesure du possible, avec ceux déjà identifiés dans la première étape de l'analyse pour déterminer si des schèmes de pratiques cognitives des discours sur la race se dégagent de manière commune des deux étapes de l'analyse finale.

CHAPITRE 7

LES ROUTINES COGNITIVES DE LA BLANCHEUR AU PRISME DE L'INCONFORT

Ce chapitre constitue la première partie de l'analyse des données issues de mon terrain de recherche, partie où l'approche descriptive est prépondérante. J'y présente une sélection de données brutes issue majoritairement des discussions entamées à partir des séquences vidéo de la série télévisée américaine *Dear White People*. Pour chaque entrevue réalisée à partir de chacune des quatre séquences, les données ont été traduites en représentation visuelle de schéma thématique (Miller *et al.*, 2014) mettant en mots et en images les chemins cognitifs empruntés par mes participants dans leurs interprétations des rapports de race. Ces chemins cognitifs sont adossés à des concepts d'émotion qui viennent catégoriser le caractère et l'intensité affective des séquences. Ces concepts d'émotion ont été préalablement identifiés et détaillés dans le chapitre 5 dans le but d'être ici confrontés à l'interprétation de mes participants.

Sur les cinq séquences prévues pour les entrevues, seules quatre d'entre-elles ont été abordée dans leur entièreté avec mes huit participants. Ainsi le présent chapitre (7) et le suivant (8) reviennent sur trente-et-une interprétations de séquences vidéo. Les schémas visuels représentant les chemins cognitifs de mes huit participants pour les séquences 1 à 4 font l'objet d'un commentaire détaillé qui prolonge cette captation de données brutes. Ces schémas visuels relatent des moments cognitifs structurant l'interprétation de chaque séquence vidéo. Je distingue quatre processus cognitifs permettant de catégoriser ces moments de l'interprétation des séquences : la compréhension, le raisonnement, la mémoire et la réponse.

Ces moments cognitifs forment des chemins cognitifs, c'est-à-dire une succession de moments qui s'incarnent dans un point de vue, au sein d'une série d'arguments. La mise en comparaison de ces points de vue récoltés au terme de l'analyse de chaque séquence pourra faire émerger ou non des routines cognitives, c'est-à-dire des habitudes quasi mécaniques, des successions de mouvement de la pensée qui rendent intelligibles des points de vue communs. Bien évidemment, la détection ou non de ces routines cognitives s'inscrit dans une démarche scientifique cherchant à identifier les contours d'une cognition blanche. Ces analyses mettent le doigt sur la découverte d'une « sédimentation » des couches racistes de cette potentielle cognition blanche. En chimie physique, la notion de sédimentation est souvent synonyme de celle de décantation, et désigne un procédé de séparation des mélanges, séparation qui conduit à la formation et au dépôt d'un sédiment. J'ai observé dans mes analyses la présence d'un sédiment de

croyances racistes associées à des conceptualisations émotionnelles spécifiques qui se traduisent et s'inscrivent dans des expressions cognitives relativement homogènes à propos de l'interprétation de la question raciale.

Cet avant dernier chapitre, tout comme le suivant, entend fournir certains détails de la composition de ces couches sédimentées à travers la documentation de chemins cognitifs connexes empruntés par mes participants au sujet de la question raciale. Dans ce chapitre, chaque séquence est décrite et interprétée de manière chronologique, l'objectif étant de respecter la temporalité de la construction réflexive et discursive des arguments composant les chemins cognitifs de mes participants. Mes quatre séquences ont été divisées en deux blocs de deux séquences, conformément à la manière dont elles avaient été analysées et regroupées par régimes affectifs et émotionnels spécifiques dans le chapitre 5. Ainsi, le présent chapitre se concentrera sur le régime de l'inconfort, où la gêne et l'offense sont les deux concepts émotionnels et affectifs qui gouvernent respectivement la narration et la mise en scène de la séquence 1 et 2. Le chapitre 8, lui, sera consacrée à l'analyse du régime de la « colère », impliquant tour à tour l'animosité pour la séquence 3 et la frustration pour la séquence 4.

La présentation des résultats du participant 1 au participant 8 favorise une progression de l'analyse qui se nourrit des résultats précédents. Les citations de mes participants interviennent régulièrement dans la présentation et la description des résultats, elles sont identifiées par le numéro de chaque participant précédé d'un P majuscule (ex : P1) lorsqu'elles font directement référence à une question précise de nos discussions qui entre dans la présentation des résultats. À ce titre, la lettre C majuscule m'identifie comme chercheur et visibilise mon intervention lors des discussions avec mes participants. Les termes qui font référence au quatre processus cognitifs me servant de catégories d'analyse ont été soulignés dans les descriptions des résultats ; en ce sens, ils constituent des balises qui orientent ma reconstruction des chemins cognitifs.

Je présente donc dans un premier temps, et sous une forme descriptive, les résultats issus de la catégorisation cognitive des séquences 1 et 2. Cette présentation s'effectue en deux parties à travers lesquelles, dans un second et dernier temps, une analyse générale des chemins cognitifs identifiés peut émerger pour déterminer ou non l'existence de routines cognitives.

7.1 La maladresse au secours de la gêne blanche

Cette première analyse se concentre sur les interprétations de la séquence 1 par mes huit participants. La séquence en question dure quelques secondes et réunit les personnages de Sam et de Gabe dans une scène, post-coït, où il est question de la réunion non mixte du caucus Noir à venir en réponse à la fête étudiante raciste survenue la veille (des étudiant·es se sont grîmé·e·s en noir lors d'une soirée). Gabe propose d'accompagner Sam à cette réunion.

7.1.1 Participant 1



(Contexte de l'entrevue) Nous sommes chez P1, lui et moi nous faisons face, tous deux assis à une table de cuisine, mon ordinateur situé sur le côté entre nous, trois feuilles A4 remplit de concepts d'émotion lui font face, la caméra saisit nos profils, P1 semble décontracté.

Avant même la fin de la séquence vidéo, P1 commente l'attitude de Gabe : « Oh, pov' coco ». Je n'arrive pas à déterminer si son commentaire relève de l'ironie ou de l'empathie. Le visionnage de la séquence terminée m'amène à lui demander ses premières impressions sans mentionner spécifiquement un personnage. Sa compréhension et sa description de la séquence est nette et rapide : « Bah, le mec y veut aider, il veut s'impliquer, et son aide n'est pas particulièrement bienvenue, j'pense ». Le regard de P1 se porte directement sur Gabe, malgré la présence au premier plan de Sam. À la lumière de cette première compréhension, le commentaire de P1 du début semble ainsi relever de l'empathie vis-à-vis de Gabe.

Cette centration de la compréhension de la séquence à partir de la perspective de Gabe se poursuit ensuite

au sein d'un exercice de catégorisation des émotions des deux personnages. Dès lors, Sam est vue comme « agacée ou embêtée, ça ne semble pas faire son affaire » là où Gabe montre « l'envie de partager un fardeau, d'aider, d'être là ». Ici, la valence du régime de l'inconfort distingue une positivité chez Gabe, là où l'attitude de Sam est négativement interprétée sous la forme du rejet. P1 insiste par ailleurs dans sa réponse sur le fait que Gabe semble déçu « de ne pas pouvoir aider ». La dimension politique qui sous-tend et structure en toile de fond l'échange entre les deux personnages n'est pas mentionnée, P1 semble limiter son interprétation à la surface des corps et des discours. Toutefois, cette distance avec la nature politique de la discussion entre les personnages fait l'objet d'un raisonnement qui tout en accentuant sur « la qualité de vouloir faire ça [de la part de Gabe] » développe sur le fait que c'est « un peu le propre de l'homme blanc de vouloir se mêler de tout ». L'énoncé de cette dernière critique s'inscrit dans un contexte général qui ne vise pas directement Gabe, mais ouvre la brèche cognitive d'une critique de la blancheur jusqu'alors non présente.

Une question sur le caractère potentiellement problématique de la proposition de Gabe avait pour but de creuser le sillon critique ouvert sur la blancheur par P1. De longues secondes ont débouché sur une réponse hésitante : « j pense que ça dépend de leur relation de couple ». Ici, l'intime vient en renfort d'une dépolitisation des rapports de race. Et si le comportement de Gabe et de sa déception peuvent être compris comme problématiques par P1, la positivité de la démarche du personnage n'est jamais entachée : « ça vient pas d'une mauvaise place ». L'exclusion par P1 d'une lecture raciale de la scène est exemplaire : sa compréhension de la gêne entre Sam et Gabe, sur un sujet de nature politique, est réduite à une tension amoureuse au sein de laquelle l'attitude de Gabe est analysée comme « maladroite ». L'inconfort dans cette séquence est généré par Gabe, et c'est à Sam de négocier la gêne occasionnée par Gabe. L'identification de cette responsabilité est bien identifiée par P1 à chaque moment de compréhension et de réponses à mes questions. Les moments de raisonnement qui pourraient donner l'impression de l'énonciation d'un point de vue critique vis-à-vis de l'attitude de Gabe n'aboutissent que sur des condamnations morales. La notion de maladresse qui deviendra une notion communément partagée par l'ensemble de mes participants pour qualifier le comportement de Gabe vient dépolitiser totalement le rapport de domination raciale, sociale et politique, à l'œuvre entre Sam et Gabe. À ce titre, la seule occurrence de la mémoire présente dans le chemin cognitif de P1 est révélatrice d'un impensé de la race comme condition structurante des rapports sociaux en ce sens qu'elle mobilise le souvenir d'un ouvrage féministe. Si une analyse féministe de la séquence est tout à fait pertinente, cela n'était à aucun moment le sujet de notre entrevue. Ma conduite de la discussion, mes questions n'ont pas masqué une volonté de

lire la séquence du point de vue de la question raciale. P1 a résisté cognitivement à prendre cette route, définissant la gêne de Sam comme équivalente à celle de Gabe, comme le produit d'une tension amoureuse, jamais comme celui d'un rapport conflictuel de race. Mon interprétation de l'ignorance volontaire de Gabe rejoint ultimement la position de Boni et Mendelsohn quant à l'impossibilité de dépasser le « partage racial » (2021, p. 99).

7.1.2 Participant 2



(Contexte de l'entrevue) Nous sommes à mon domicile, P2 et moi-même sommes assis sur le canapé du salon, la caméra nous fait face. Devant nous sur une table basse se trouvent l'ordinateur et les trois feuilles remplies de concepts d'émotion. Cette disposition des corps côte à côte a rendu, je le crois, l'échange encore plus relâché que lors du précédent entretien avec P1.

Sans répondre à aucune demande précise autre que de me décrire ce qu'il a vu, P2 comprend d'abord l'interaction entre Sam et Gabe, du point de vue de Gabe. Pour P2, ce dernier ferait preuve de « bonne volonté » dans sa proposition d'accompagner Sam. De plus, il le ferait avec « timidité », P2 caractérisant moralement les intentions de Gabe. L'absence de Sam dans cette compréhension de la séquence m'amène à lui demander, en restant volontairement vague, de poursuivre son analyse. P2 interprète directement mon commentaire comme un appel à parler de lui-même sans considérer l'autre protagoniste de séquence : Sam. P2 comprend l'attitude de Sam

comme polie, plus froide, correcte mais ironique dans sa réponse à Gabe : « elle l'éconduit ». Là encore, comme chez P1, Gabe est perçu dans une position de faiblesse par rapport à Sam, il est présenté comme un personnage vulnérable, maladroit, mais intrinsèquement bon. Cette interprétation morale et normative de la blancheur de Gabe tranche avec la supposée « intransigeance » qui va être peu à peu

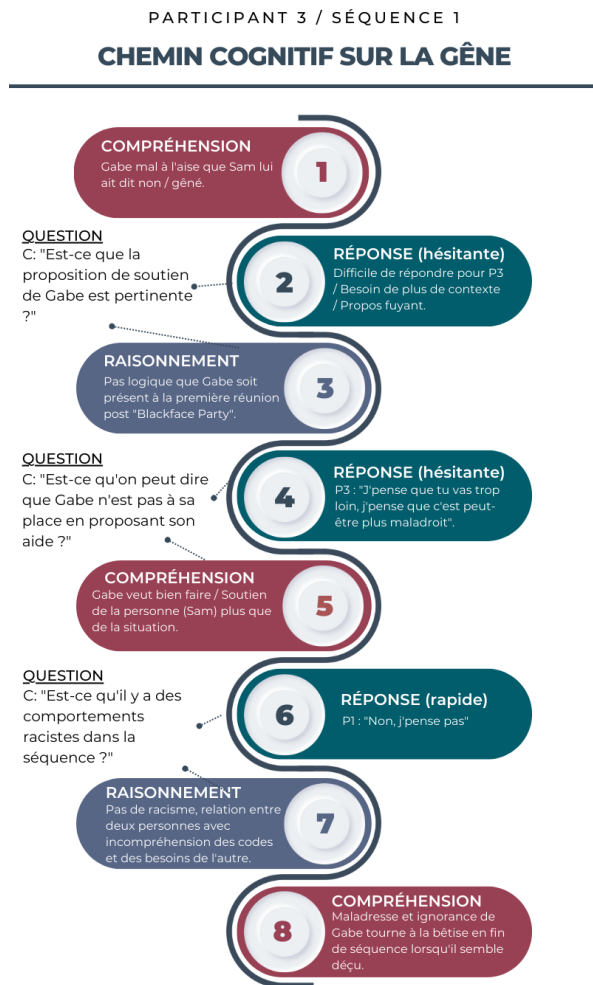
reprochée à Sam, tout en admettant le caractère légitime de sa réaction vu le contexte : « elle le remet à sa place ».

Cette notion de place revient alors plus présente au sein des raisonnements développés par P2 qui débute par une analogie avec les réunions féministes non mixtes pour montrer le caractère parfois nécessaire, mais au final excluant de ce type d'événement, de ces « clubs » comme il les nomme : « ça pose une barrière sachant qu'il est blanc ». L'expression faciale de P2 est marquée par une certaine ironie que je comprends de mieux en mieux à partir du déclenchement de la question suivante : « Est-ce que cela fait du sens pour toi ? [la non possibilité de participation de Gabe] ». Sur un ton légèrement hésitant, il me donne son avis général et non plus celui à propos de la séquence : « euh... y'a quand même... un peu philosophiquement, ça pose quand même une gêne, des réunions de groupes seulement d'une couleur... ». L'emploi du terme « philosophiquement » est particulièrement intéressant car il suggère chez P2 l'inscription d'une argumentation dans un discours progressiste universaliste où la question des droits humains et civiques dépasserait celle de l'oppression raciale.

Invoquant l'histoire, il s'autorise à un parallèle qui met en évidence sa conception symétrique des rapports de race, pour mieux caractériser normativement les intentions de Gabe et de Sam : « J'peux pas m'empêcher de penser au Ku Klux Klan, le KKK, à une certaine époque...C'est pas du tout les mêmes objectifs, mais sur l'aspect inclusif, là ça ne l'est pas ». J'insiste sur le fait que notre échange est et reste tout à fait courtois voire amical, et que la création d'un tel contexte d'entrevue permet la collecte de ce type de données. Là où les rapports de race n'existent pour P2 que sous le régime abstrait et ahistorique d'une humanité générique, sa référence au KKK resitue la violence raciale au sein de l'histoire coloniale occidentale, mais dans un but précis, celui d'invalidier au présent la légitimité politique des luttes des Noir-es. Cette disjonction du lien entre blancheur et violence raciste contre les Noir-es s'inscrit chez P2 dans une disjonction entre sa propre condition d'existence blanche, sanctifiée par les valeurs universalistes auxquelles elle appartient (l'inclusion, notamment), et l'existence d'un régime de la blancheur occidental historiquement raciste et violent envers les populations noires. Cette disjonction s'inscrit dans un processus de normalisation cognitive du racisme que décrit Fanon : « En fait le racisme obéit à une logique sans faille. Un pays qui vit, tire sa substance de l'exploitation de peuples différents, infériorise ces peuples. Le racisme appliqué à ces peuples est normal. Le racisme n'est donc pas une constante de l'esprit humain » (2011, p. 724). Ainsi l'empathie avec le personnage de Gabe ne peut être que totale et les réponses sur le caractère supposément raciste de la proposition de Gabe apparaissent nettes et franches en faveur de

ce dernier et dans lequel P2 se reconnaît facilement : « ouai, ouai... J'pourrai être dans c'te dynamique là ». P2 appuie le fil de sa réflexion par le recours à un autre souvenir, celui-ci personnel, attaché à sa propre expérience du rejet lors de réunions féministes non mixtes. Dès lors, son discours libéral sur la légitimité de ce type d'initiative politique, s'accorde parfaitement à une lecture morale des conflictualités raciales.

7.1.3 Participant 3



(Contexte de l'entrevue) Nous sommes à mon domicile, P3 et moi-même sommes assis sur le canapé du salon, la caméra nous fait face. Devant nous sur une table basse se trouvent l'ordinateur et les trois feuilles remplies de concepts d'émotion. Contrairement, à P1 et P2, P3 était plus nerveux, ses réponses plus hésitantes.

P3 comprend la scène à partir du point de vue de Gabe, sans toutefois oublier le rôle de Sam, mais dont l'attitude ne fait pas l'objet de commentaires poussés. P3 insiste sur la gêne ressentie par Gabe et n'élabore pas sur celle présumée de Sam. Ceci est une constante chez mes trois premiers participants qui comprennent tous, à des nuances lexicales près, le rôle de Sam par la négative. On reste dès lors enfermé globalement dans une compréhension normative et déracialisée des interactions entre les deux personnages. Tout au long de l'entrevue, et c'est une des spécificités du

participant 3, ses réponses se veulent partielles au prétexte tout à fait légitime d'un manque de contexte, compréhensible notamment pour une séquence aussi courte. L'absence relative de contexte est une dimension souhaitée au sein de ma méthode d'entrevue. L'objectif était d'extraire le plus possible chaque séquence de son milieu narratif de référence pour permettre une plus grande liberté interprétative et prédictive à mon échantillon. J'analyse l'inconfort de P3 lié à cette donnée comme une fuite face à la nécessité d'affronter les rapports de race qui se présentent ouvertement dans cette séquence.

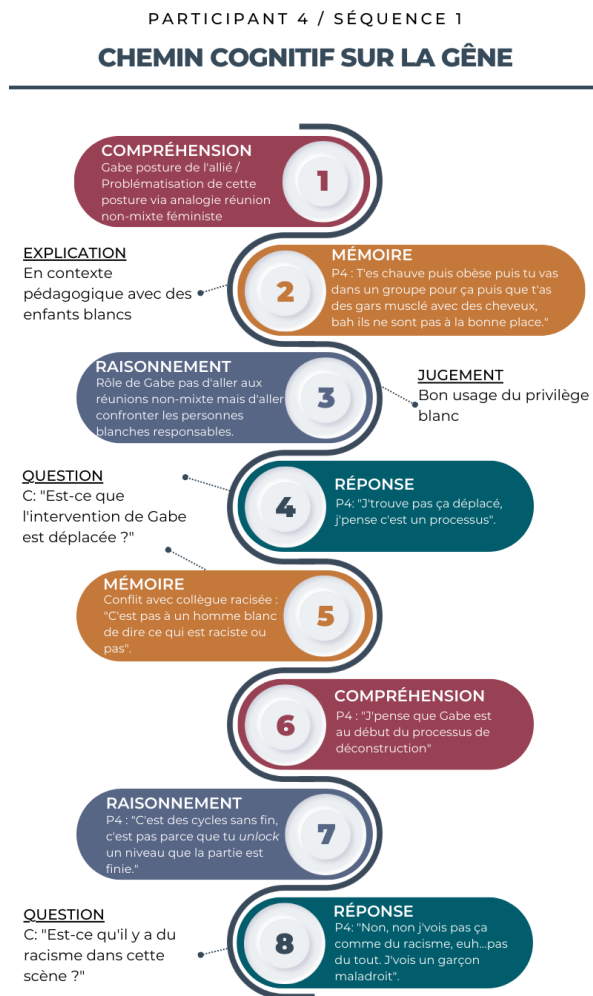
Si la gêne est bien identifiée par P3 entre Sam et Gabe, celle-ci est problématisée du point de vue de leur relation amoureuse, là où la dimension politique que soulève l'enjeu de la réunion non mixte reste secondaire. Si P3 comprend que la blancheur de Gabe soit un frein pour Sam quant à sa participation à cette réunion politique, il y a un refus d'enfermer leur échange dans la binarité Noir/Blanc. C'est là où dans les raisonnements successifs de P3 l'ajout de contextes différents viendrait modifier la légitimité de Gabe à participer : « Est-ce que lui était à la fête ? Comment lui a réagi, est-ce qu'il a pris parti un moment ou un autre ? Est-ce qu'il a déjà eu des interactions avec d'autres membres qui vont se réunir et donc qui pourrait justifier qu'il soit présent ? ». Si certaines réponses aux questions de P3 se trouvent déjà présentes dans la séquence en question, ce ne sont pas dans les réponses attendues mais plutôt à la source du raisonnement qui produit ses questions qu'il faut creuser. P3 calque sa compréhension de la séquence aux discours et au positionnement morale incarné par Gabe, il s'agit de situer la démarche du personnage dans une démarche personnelle et amoureuse épurée des dimensions politiques et ontologiques qui la structurent.

Ainsi, on retrouve la maladresse voire la « bêtise » comme l'explication centrale du geste de Gabe. La lecture dépolitisée de P3 de cette séquence, ou du moins l'effort pour caractériser ce geste par de bonnes ou mauvaises intentions exclut une interprétation raciale de l'enjeu politique au cœur du rapport entre les deux personnages. À ma question « Est-ce qu'il serait trop fort de dire qu'il s'agit d'un manque de considération de la part de Gabe d'oser proposer sa participation ? », P3 répond facilement « ouai nan, après, j pense que tu vas trop loin, j pense que c'est peut-être plus maladroit ». Cette maladresse de Gabe est entendue comme une faute morale et sentimentale envers Sam, dont la gêne est interprétée par P3 comme une disposition tendre envers Gabe plutôt que comme le jugement de son inadéquation blanche face au moment politique.

Lorsque je lui demande s'il a pu observer des comportements potentiellement racistes dans cette séquence, sa réponse résume parfaitement cette disjonction entre le privé et le politique : « non selon moi, y a pas de racisme, y a juste une relation entre deux personnes, et y peut avoir quelque chose de maladroit, qu'il [Gabe] comprend pas forcément les codes et les besoins de l'autre ». À ce titre, la question raciale devient secondaire pour P3 dans la mesure où elle n'existe que comme une modalité de leur relation de couple. Certes, l'enjeu de la gêne tourne autour de la question raciale, mais j'interprète les réponses nettes de P3 et ses raisonnements plus mesurés à la lumière d'une compréhension universaliste des rapports de race. Le personnel dont parle P3 réfère ici tout simplement à l'humain, la notion de

racisme est certes présente dans ses raisonnements, mais le racisme est pensé à partir de ses manifestations (historiques) les plus extrêmes, relégué à un passé dont ni lui ni Gabe ne seraient les héritiers. À ce titre, aucun souvenir, aucune mémoire n'interviennent en soutien des raisonnements de P3 ; l'argument du manque de contexte favorise une prise en main ahistorique de la séquence, sans référence à l'histoire personnelle de P3 ou sans volonté de l'entraîner dans cette dernière.

7.1.4 Participant 4



(Contexte de l'entrevue) Nous sommes à l'UQAM, P4 et moi-même sommes assis côte à côte à une table dans une salle réservée pour l'occasion, la caméra nous fait face. Devant nous sur la table se trouvent l'ordinateur et les trois feuilles où sont inscrits les concepts d'émotion.

La première compréhension de P4 de la séquence s'inscrit directement dans une analyse sociologique de la blanchité (et non de la blancheur) à travers la problématisation du positionnement de Gabe en tant qu'allié des luttes noires. La relation entre Gabe et Sam est dès le début comprise comme une relation de pouvoir où la race est un marqueur central. Cette prise en main analytique tranche particulièrement avec la manière dont mes quatre précédents participants ont abordé leur interprétation de la séquence.

Très rapidement, P4 mobilise des souvenirs et des références pour illustrer les dynamiques de pouvoir à

l'œuvre entre Sam et Gabe. Comme précédemment avec P1 et P2, la pratique féministe de la non-mixité sert d'exemple analogue à la situation de non-mixité raciale décrite dans la série. Sur le chemin cognitif de P4, la mémoire intervient de manière récurrente pour appuyer un raisonnement. Elle permet de rendre plus concret les points de vue théorique de P4 sur sa compréhension de la question raciale et du rôle de la blancheur au sein des rapports de domination que soulève cette question. Toutefois, là où mémoires et

raisonnements offrent à P4 la possibilité de saisir avec une distance critique les enjeux sociologiques et politiques que recouvrent la séquence, ses réponses et ses compréhensions se rapprochent des données précédemment récoltées avec P1, P2 et P3, renvoyant ainsi à une compréhension morale et normative du comportement de Gabe. La notion de maladresse incarne encore une fois cette disjonction cognitive, plus fortement encore chez P4 qui reconnaît la violence raciale de Gabe envers Sam comme une violence sociologique et politique, sans jamais vraiment s'autoriser à la définir spontanément comme telle : « Je trouve ça déplacé, j pense c'est un processus ».

7.1.5 Participant 5



(Contexte de l'entrevue) Nous sommes à mon domicile, P5 et moi-même sommes assis sur le canapé du salon, la caméra nous fait face. Devant nous sur une table basse se trouvent l'ordinateur et les trois feuilles remplies de concepts d'émotion. P5 est décontracté, nos échanges sont faciles et fluides.

P5 comprend la proposition de Gabe comme une proposition généreuse envers Sam : « il veut apporter son soutien être un allié dans cette situation-là ». L'action de Gabe est caractérisée ici positivement, là où sans le nommer directement Sam est perçue comme la personne qui empêche ce soutien : « qu'il n'est pas le bienvenu ». La dimension politique de cet échange n'est pas saisie comme une catégorie d'analyse prioritaire de la séquence. Hormis chez P4, l'ensemble de mes participants, P5 inclus, a jusqu'alors

pris l'habitude d'interpréter moralement les actions des deux personnages en les déconnectant souvent des enjeux de race (ou de genre) qui structurent leurs actions.

Le prolongement de la compréhension première de P5 débouche sur un raisonnement au sein duquel la position de Sam est interprétée et réduite à une position de femme engagée dans une relation sentimentale : « j'sens qu'elle est ferme, mais avec un p'tit fond...Elle y réfléchit quand même, un p'tit

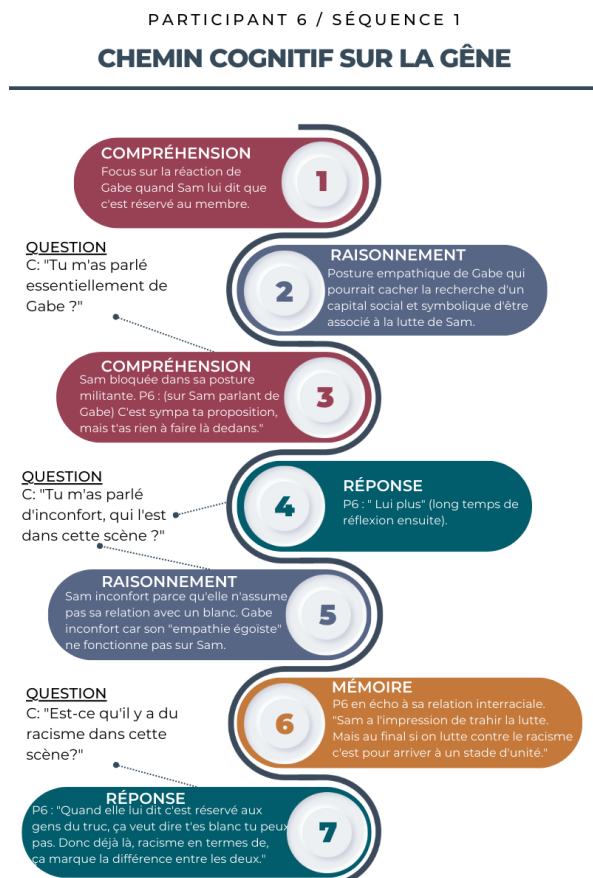
fond d'ambivalence, comme, personnellement j'aimerais ça que tu sois là, mais socialement ça n'a pas de sens ». La question raciale est enfermée dans une question personnelle, normative, une affaire morale qui plonge Sam dans l'ambivalence. La gêne de Sam serait donc issue de cette ambivalence, entre d'un côté son affection pour Gabe et son envie de l'inclure, et de l'autre, le respect d'une convention sociale discutable avec le principe de non-mixité et la perte d'un capital social et symbolique auprès des étudiant·es noir·es.

La mise en place de ce raisonnement est appuyé directement après par un souvenir personnel qui fait écho à la manière dont P5 articule son discours et sa pensée sur l'interprétation de la séquence : « moi j'suis déjà sorti avec une haïtienne, des fois d'avoir cette position-là où tu veux être soutenant, t'as le goût d'aide ou t'es curieux, d'avoir un rôle actif, c'est comme là y voudrait aider, d'être partie prenante, mais euh...c'est pas possible, pour x ou y raisons, donc oui j'ai déjà été à cette place-là ». Là encore, et c'est ce que met de l'avant l'interprétation positive de la démarche de Gabe, on assiste au déploiement de préoccupations égocentriques blanches. La problématisation historique et politique de la blancheur n'est pas verbalisée et n'apparaît pas dans le chemin cognitif de P1, P2, P3 et P5.

Si le slogan féministe des années 1970 affirmait que « le privé est politique » (Turbiau, 2020), ici le racisme est tout sauf politique, et appartient secondairement au domaine privé. Cette compréhension des relations de race, qui plus est, masquée par le vernis de l'intime amène à une égalisation ontologique de la blancheur et de la noirceur. La condition blanche de Gabe est entendue au prisme de la blanchité, où la qualification positive ou non de ses actions déterminent le niveau d'acceptabilité sociale de son racisme. Comme le souligne justement Cervulle : « [...] ce type d'acte de discours relève, en un autre sens, d'une performativité heureuse, en ce qu'elle établit la blanchité de l'énonciateur en soulignant combien le racisme l'affecte peu » (2021, p. 187).

Comme chez P2, cette égalisation ontologique ouvre la possibilité d'une inversion du geste raciste dont pourrait potentiellement être victime Gabe du fait de son exclusion : « En fait le seul moment où il pourrait, où on pourrait déceler [du racisme] ce serait à l'inverse, t'as l'exclusion, t'as le groupe non mixte, est-ce que ce serait lui qui vivrait du racisme ? En même temps non, t'sais ». La longue hésitation (10 secondes) de la réponse de P5 : « J pense pas » à ma question : « Y a-t-il du racisme dans cette séquence ? » s'explique dès lors plus clairement par la difficulté de catégoriser ce qui constituerait une violence raciale et surtout qui pourrait en être la cible, Noir·es ou Blanc·hes.

7.1.6 Participant 6



(Contexte de l'entrevue) Nous sommes au domicile de P6, assis à terre sur un tapis dans son salon, la caméra nous fait face. Devant nous à terre se trouvent l'ordinateur et les trois feuilles remplies de concepts d'émotion. P6 est à l'aise, nos échanges sont faciles, mais manquent parfois de fluidité car P6 semble hésitant et vouloir maîtriser son discours. P6 comprend la séquence à travers le regard de Gabe, qu'il interprète comme bienveillant envers Sam : « Quand i' dit, ah c'est horrible c'qui s'est passé, il veut rejoindre un côté empathique, où du coup il s'met à la place de ». On tombe encore une fois, hormis chez P4, dans une interprétation morale d'une situation politique.

Cette compréhension morale et émotionnelle de la séquence est toutefois rapidement tempérée par le

raisonnement de P6, soupçonnant que la posture d'allié de Gabe ne soit qu'instrumentale et motivée par des intérêts sentimentaux. Sur un plan analytique, on pourrait rapprocher chez P6 le fond d'une critique décoloniale sur la question des allié-es blanc-hes (Clette-Gakuba, 2021) avec les préoccupations égocentriques que soulevaient également les propos de P5. Aiguillant P6 sur Sam, qui est la plupart du temps très en retrait des descriptions et compréhensions de la séquence, j'apprends qu'il n'envisage pas nécessairement la position militante de cette à travers sa dimension politique. Sans délier les deux dimensions, la gêne de Sam sur la possible inclusion de Gabe dans une réunion non mixte noire viendrait plus de la perte potentielle de son capital symbolique de militante noire que d'une réelle conviction politique à défendre le principe de non-mixité raciale dans ce contexte précis.

Toutefois, au sein de ce régime de l'inconfort racial, la gêne vécue par Gabe semble la plus sincère et la plus forte pour P6. L'emploi de l'expression « d'empathie égoïste » chez Gabe fait état de l'interprétation paradoxale du comportement de Gabe vis-à-vis de Sam. Arrive ainsi un parallèle entre la situation de Gabe et Sam, et de P6 et de sa conjointe noire : « Mais au final si on lutte contre le racisme c'est pour arriver à

un stade d'unité ». Cette unité dont parle P6 suppose une égalité entre Noir-es et Blanc-hes sur le plan de la dignité humaine. Et c'est au prix d'une intégration des Noir-es au monde blanc, à ses normes et ses valeurs, à l'acceptation de son système hiérarchique de l'humain et de l'inhumain (Lentin, 2020) que cette version blanche de l'unité peut exister.

Sa dernière réponse à la question de savoir s'il y a présence de racisme ou non dans cette séquence, renseigne bien la disjonction cognitive à l'œuvre entre des raisonnements mesurés et libéraux dénonçant l'existence d'un racisme interpersonnel et la perspective intégrationniste d'un alignement des vies noires sur les modes d'être blancs pour combattre de manière unie le racisme : « Quand elle lui dit c'est réservé aux gens du truc, ça veut dire t'es blanc tu peux pas. Donc déjà là, racisme en termes de... ça marque la différence entre les deux ».

7.1.7 Participant 7



(Contexte de l'entrevue) Nous sommes à mon domicile, P7 et moi-même sommes assis sur le canapé du salon, la caméra nous fait face. Devant nous sur une table basse se trouvent l'ordinateur et les trois feuilles remplies de concepts d'émotion. P7 est décontracté, les échanges sont fluides.

P7 comprend la séquence à travers la gêne de Sam vis-à-vis de sa relation cachée avec Gabe. S'il n'exclut pas que « la pression de ses pairs, sur le fait que si elle se dit militante, c'est mal vu de sortir avec un Blanc », il insiste plutôt sur la nouveauté de la relation, d'une non-volonté d'officialiser la chose : « Je pourrai m'identifier à ça ». Ainsi la reconnaissance du contexte politique lourd et central de la dynamique raciale

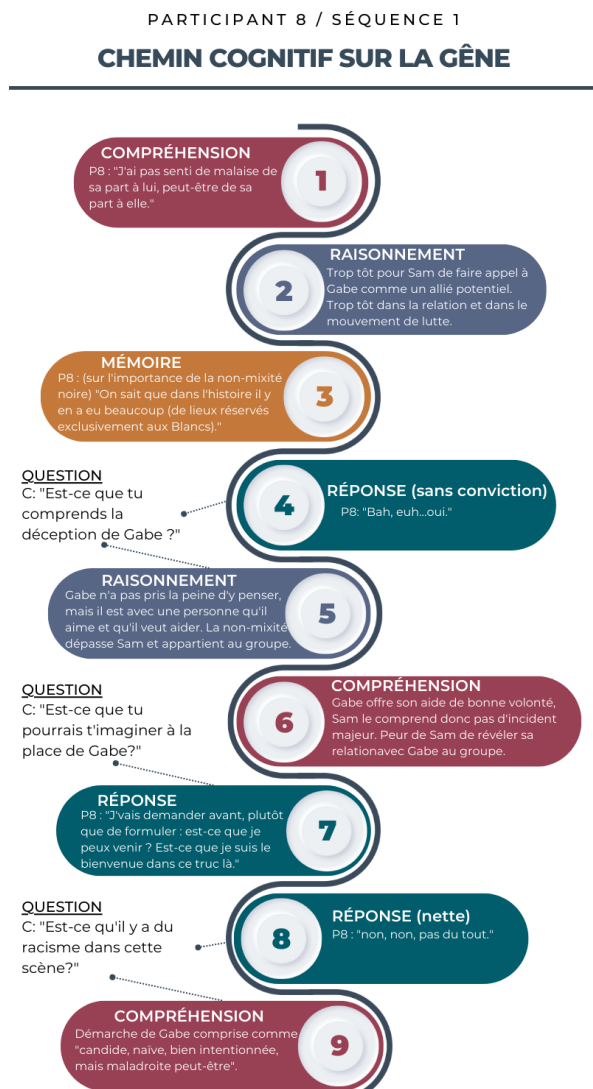
entre Sam et Gabe est satellisé au profit de l'explication sentimentale. Ce choix de traiter la gêne de Sam comme une affaire de cœur amène P7 à caractériser moralement les intentions des personnages. L'invalidation de la dimension politique de la gêne de Sam comme catégorie d'analyse principale de la

séquence enferme P7 dans le même registre sémantique de la maladresse employé précédemment par les autres participants.

P7 mobilise le souvenir de ses relations sentimentales à l'université et de l'incertitude des premiers moments pour appuyer son interprétation de la situation entre Sam et Gabe. Là encore, la colère noire comme réponse politique à la soirée Blackface ne constitue pas une cause suffisante pour expliquer la gêne de Sam. Ce concept d'émotion est entendu comme le reflet d'une sentimentalité genrée (Warhol, 2003) et déracialisée dans un contexte politique et social institutionnel violent, identifiable, mais non identifié comme tel par P7.

Ainsi, mon interprétation du moralisme de P7 rejoint les thèses de Clette-Gakuba qui résume cette posture antiraciste « en une question de bonne ou de mauvaise volonté parmi les acteurs d'une institution qui serait neutre » (Clette-Gakuba, p. 5). Ici, le personnage de Sam est blanchi sous le regard de P7, toutefois, ce procédé de blanchiment des intentions de Sam tient tout autant à la reconnaissance d'un point de vue commun avec Gabe que de l'attitude complaisante de Sam à l'égard de Gabe. Sans point de repère critique autre que celui d'une Sam qui amorce sa série de renoncements politiques vis-à-vis des luttes noires, il est plus confortable pour P7 de trouver « ça mignon que Sam essaie de ne pas le vexer » et ainsi de déceler chez elle une véritable « sincérité » amoureuse (raciste ou non, là n'est plus l'enjeu).

7.1.8 Participant 8



(Contexte de l'entrevue) Nous sommes en visioconférence. L'entrevue est enregistrée et filmée via Zoom. Les séquences vidéo et les feuilles avec les concepts d'émotion sont diffusées au moyen de l'application. P8 est décontracté, les échanges sont fluides, facilité par la qualité de l'interface.

P8 analyse en termes politiques l'interaction entre Gabe et Sam. Le fait que la proposition de Gabe soit déclinée par Sam lui semble justifié. P8 ne note pas immédiatement de gêne chez Gabe, mais plutôt chez Sam. Il y a une lecture raciale des rapports entre les deux personnages sans que celle-ci soit interprétée comme conflictuelle. Le raisonnement de P8 sur la question de la non-mixité raciale comme stratégie et nécessité de la lutte politique anti-raciste intervient comme une source légitime de gêne chez Sam. Toutefois, P8 commence à esquisser le motif additionnel de la jeunesse de leur relation sentimentale comme cause de la gêne. P8 fait référence à l'histoire de la ségrégation raciale sans la

nommer explicitement, afin de montrer l'importance politique de l'existence de lieux non mixtes pour les Noir-es. Si cette référence semble manifester la reconnaissance d'une violence raciale historiquement profonde, notamment en Amérique du Nord, P8 semble suggérer un changement du régime d'intensité de cette violence historique contre les Noir-es au contemporain.

L'esquisse d'une interprétation sentimentale de la gêne ouvre chez P8 le raisonnement suivant : « Peut-être que lui n'a pas pris le temps d'y penser, il est avec une personne qu'il aime, qu'il a envie d'aider, de pouvoir la supporter ». P8 prend ici le même chemin que ces collègues participants, il ouvre la brèche à une compréhension morale des actions de Gabe dans le cadre de son rapport racial avec Sam. Il est question encore une fois, de relever la « bonne volonté » de Gabe. La relation sentimentale entre lui et

Sam fonctionne dès lors comme un paratonnerre à toute forme d'accusation de racisme envers le premier. P8 répond d'ailleurs avec rapidité et certitude qu'aucun acte ou comportement raciste ne prend place dans cette séquence : « non, non, pas du tout ». Là encore le champ lexical de la maladresse est employé de manière connotative, Gabe est « naïf, candide et bien intentionné », c'est-à-dire qu'il n'est pas totalement en contrôle de ces actes et de sa pensée.

7.2 « Il n'y pas de personnes racistes, mais des comportements racistes » : les chemins cognitifs sur l'offense

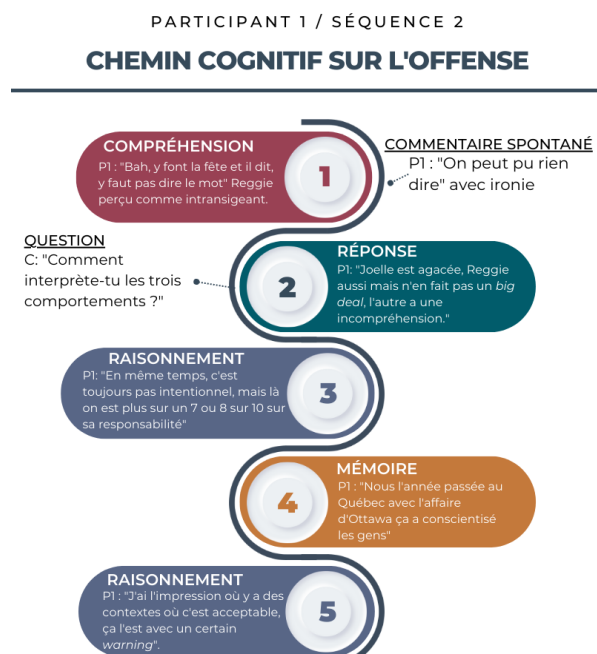
Cette partie propose de présenter et décrire les chemins cognitifs empruntés par mes participants lors du visionnage de la séquence 2. Cette séquence est, contrairement à ce que son numéro indique, la dernière séquence visionnée par mes participants au cours des entrevues. Cette place dans l'ordre de visionnage a tout simplement respectée celle de la séquence au sein de la narration. D'une manière générale, chaque séquence peu importe sa numérotation finale a suivi ce fonctionnement. Toutefois, la séquence 1 et 2 se sont trouvées réunies au sein des analyses contenus (voir chapitre 5) sous un même régime affectif et émotionnel. Ces groupements ont permis de dessiner les contours d'un ensemble thématique, dont l'inconfort fait partie, et qu'incarnent les séquences 1 et 2. J'aimerais mentionner qu'il n'existe pas de chemin cognitif pour cette séquence chez le participant 7. Les échanges sur et autour des trois premières séquences ont été riches et longs, et ce faisant cette séquence n'a pu être abordée.

Le titre de cette seconde partie est une paraphrase de mes participants à propos de l'intentionnalité des actes et des paroles racistes de la blancheur. Dans le décryptage de la séquence 2 par mes participants se joue, à la lisière du moral et du politique, la question de la responsabilité individuelle dans les faits de racisme à travers une compréhension majoritairement interpersonnelle de la question du racisme. Je voudrais également revenir sur l'usage dans la séquence, et par mes participants, du mot en N, dont certains ont volontairement transgressé sa troncation euphémique. La troncation est « une élision lexicale » (Lefilliâtre, 2019, p. 3), c'est-à-dire un type d'abréviation qui dans le cas présent sert à remplacer le terme injurieux et racialement violent de manière euphémique. L'usage même de la troncation a été l'objet de débats entre mes participants et moi-même, certains s'autorisant à ne pas l'appliquer sous le prétexte de la liberté d'expression et prononçant de fait sous sa forme dysphémique le mot en N, c'est-à-dire à travers sa dénomination injurieuse et abjecte de la noirceur. À ce titre, une analyse linguistique du mot en N (et des autres formes euphémiques du discours de la violence raciale) dans le cadre des données récoltées ci-dessous mériterait une attention particulière tant elle permet sur un autre plan « la mise au jour de

répertoire discursifs de la pensée blanche (Frankenberg, 1993) » [Paveau, 2022, p. 65). Si elle n'est toutefois pas la voie principale de mon analyse, cette discursivité, reste au cœur des embranchements cognitifs de l'ignorance blanche observée dans mes résultats.

Dans le but d'une meilleure compréhension et lecture des chemins cognitifs de mes participants, je reprends ici dans les grandes lignes le résumé de la séquence 2. Dans cette séquence vidéo, on suit Reggie accompagné de plusieurs ami-es qui tentent de lui changer les idées face à la peine qu'il éprouve de voir Sam en relation avec Gabe. En ouverture de cette séquence, on retrouve l'ensemble des personnages participant joyeusement à une fête, on les aperçoit au premier plan avec Addison (personnage blanc), l'hôte de la soirée et ami blanc de Reggie, chanter et danser. Addison bras dessus dessous avec Reggie entonne le mot en N contenu dans les paroles de la chanson Trap N****s du rappeur noir Future. Reggie passablement ennuyé, lui demande gentiment de ne pas prononcer ce mot devant lui. S'ensuivent plusieurs échanges dans lesquels Addison ne comprend pas la demande de Reggie et lui demande à chaque fois de nouvelles explications. Pédagogue, Reggie lui en fournit à chaque fois. Addison est également recadré par d'autres sur le sujet, mais n'en démord pas : « But it's not like I'm a racist ». Excédé face au refus de comprendre d'Addison, Reggie le traite finalement de raciste et les esprits s'échauffent.

7.2.1 Participant 1



La prononciation du mot en N dans la séquence est ce qui attire principalement l'attention de P1 dès le début de nos échanges. Sa compréhension se focalise en premier lieu sur le nœud du conflit entre les personnages, c'est-à-dire l'usage du mot en N par Addison. À ce titre, Reggie est perçu, contrairement à Addison, comme intransigeant et donneur de leçon dans une situation où il est l'objet d'une injure raciale. P1 comprend également la prise de parole de Joëlle, non pas comme une marque de soutien à Reggie, mais à l'inverse comme un agacement de sa part vis-à-vis de l'inflexibilité présumée de Reggie.

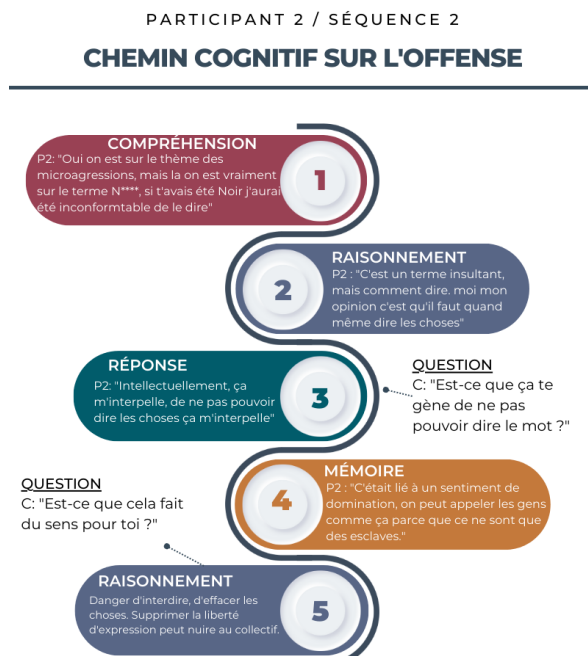
Une série de disjonctions cognitives s'opère à travers la double lecture du comportement de Reggie dans la séquence. Pour P1 si Reggie est « correct » dans son approche et « a raison d'avoir fait ce qu'il a fait », il regrette que cette explication ne se soit pas faite à un autre moment et affuble Reggie d'un caractère intransigeant. Même opération pour décrire le comportement d'Addison, là encore dans le raisonnement de P1, il est à la fois naturellement bon : « en même temps c'est toujours pas intentionnel », mais reconnaît la violence du propos et l'inconséquence de l'incompréhension supposée d'Addison à ne pas « pouvoir » chanter le mot en N : « mais là on est plus sur un 7-8 sur 10 sur sa responsabilité ».

Pour appuyer l'argument du niveau de responsabilité d'Addison dans sa profération de l'injure raciale, P1 mobilise une comparaison entre le niveau plus élevé de conscience et de connaissance aux États-Unis sur cet enjeu et celui moins grand au Québec. Pour étayer cette comparaison, il revient sur l'affaire Lieutenant-Duval⁵⁹ en 2020 arguant qu'elle aurait conscientisé les Québécois-es sur la question raciale.

Le recours à la mémoire de cette affaire permet à P1 d'argumenter sur la nécessité d'une liberté d'expression encadrée face au danger de la « censure ». Il y aurait selon P1 « des contextes où c'est acceptable [...] avec un certain warning ». Dans la chronologie de la constitution du raisonnement final de P1 à propos de l'usage du mot en N, on aboutit à nouveau comme dans la séquence 1 à l'élaboration d'un point de vue moral au sein duquel le bon ou le mauvais usage d'une injure raciste dépend des bonnes ou mauvaises intentions de son proférateur. Étant entendu que si la noirceur de Reggie fait toujours l'objet d'un soupçon de colère et d'agressivité même minime, la blancheur d'Addison, aussi coupable qu'elle soit détectée par P1 dans cette séquence, n'invalide pas la pureté de ses bonnes intentions.

⁵⁹ Cette affaire politique et médiatique portant le nom de la chargée de cours en arts visuels Verushka Lieutenant-Duval et dans laquelle cette dernière fut suspendue de ses fonctions après avoir prononcé le mot en N lors d'un de ses cours.

7.2.2 Participant 2



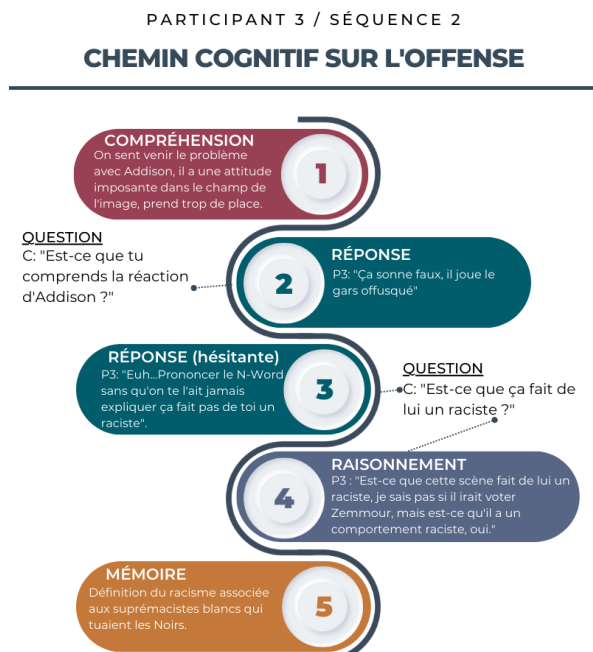
P2 a des expressions faciales amusées par rapport à la séquence, il sait que le thème dont nous allons discuter a et fait toujours l'objet de débats et de polémiques.

Dès le début de la description de la séquence P1 prononce rapidement le mot en N en rappelant non sans une certaine ironie que « si t'avais été Noir, j'aurais été inconfortable de le dire ». L'emploi précoce de cette injure nécessite chez P2 un basculement forcé dans le déploiement d'un raisonnement qui doit venir justifier sa prononciation.

Tout en reconnaissant la violence contenue dans le terme, P1 la situe au second plan face à l'enjeu principal que revêt selon lui l'emploi ou non du terme : celui de la liberté d'expression. La mobilisation du principe de liberté d'expression et du discours progressiste qui le soutient, tout comme chez P1, lui permet de comprendre la charge violente qui sous-tend l'injure raciale tout en invalidant le poids de la déshumanisation qu'il opère et véhicule sur les Noir·es. La blancheur se raccroche ici aux branches des fondements philosophiques de sa propre modernité. C'est-à-dire d'une conception de la liberté d'expression à la neutralité politique abstraite qui s'incarne dans des prétentions universalistes où l'humanité des individus subsume leur condition d'existence raciale. Et il n'y a rien d'hasardeux dans le choix des mots empruntés par P1 pour qualifier « philosophiquement » son inconfort lié à l'existence de réunions non mixtes dans la séquence 1, et la manière dont il se sent interpellé « intellectuellement » face au droit de censure d'une injure raciste.

L'emploi de la mémoire de l'esclavage par P2 pour donner corps à sa condamnation morale du mot en N s'avère plus superficiel que politique dans la mesure où il tente de convertir une série de raisonnements subtilement racistes en posture progressiste. Cette histoire de l'esclavage aussi pertinente soit-elle pour analyser le contexte social et politique de la séquence n'a pas vocation à alimenter le raisonnement de P2, elle n'est qu'un contre-feu préventif face au potentiel jugement extérieur d'une caractérisation raciste de son discours.

7.2.3 Participant 3



P3 identifie dès le début les risques d'éclatement d'un conflit racial dont Addison serait l'instigateur principal. P3 explique que le langage corporel de ce dernier, sa manière d'occuper l'espace sont annonciateurs du conflit. Sa lecture de la situation et de la responsabilité des protagonistes dans ce conflit racial ne fait aucun doute. Il considère que Reggie gère très bien la situation là où l'attitude d'Addison « sonne faux, il joue le gars offusqué ».

Le caractère offensant de l'injure raciale n'est pas mis en doute par P3, toutefois la possibilité d'une accusation de racisme à l'endroit d'Addison tempère

la dureté et la fermeté des réponses précédentes de P3. S'opère alors un point de bascule dans le raisonnement de P3 vis-à-vis de la séquence qui engage directement sa définition du racisme. Comme chez P1 et P2, avoir des comportements racistes diffère de « l'étant » raciste. Cette distinction renvoie à l'adoption d'une position constructiviste caricaturale au sein de laquelle le racisme des individus serait une disposition temporaire et circonstancielle pouvant être à tout moment « corrigée ».

Mon choix de travailler avec un échantillon homogène sur le plan de la classe et du genre tenait à l'anticipation de ce type de résultats. « Je ne sais pas s'il irait voter Zemmour ⁶⁰, mais est-ce qu'il a un comportement raciste, oui », P3 définit une ligne de partage de classe entre le « eux » racistes, associé à la figure supposément archaïque et archétypale du suprémaciste blanc, et le « nous » civilisé en proie à des comportements racistes, que les règles de la morale rationnelle nous permettraient de conjurer. Bien au-delà de la classe, c'est la défense d'une intégrité ontologique de la condition blanche progressiste que P3 incarne.

⁶⁰ Éric Zemmour est un homme politique d'extrême droite français et candidat aux dernières élections présidentielles de 2022 pour le compte de son parti politique nommé *Reconquête*.

7.2.4 Participant 4



P4 s'identifie rapidement à Addison par une analyse de la séquence qui n'est pas strictement descriptive comme à l'ordinaire, mais qui fait appel aux souvenirs personnels de P4. La mémoire est ici le moment cognitif qui structure l'ensemble du chemin de P4. Elle est le point de départ d'un raisonnement critique sur la blancheur qui recourt à la fois à l'histoire coloniale et à l'histoire personnelle de P4.

Contrairement à P1, P2 et P3 sur la même séquence, P4 n'opère pas de rupture historique aussi stricte entre un passé colonial ultraviolent et un présent supposément postraciste en proie à des épisodes de violence.

Cette violence raciale qu'il décrit comme une continuité historique lui permet le raisonnement suivant : « C'est un terme qui est très chargé, qui l'est peut-être moins pour toi puis moi, parce que ça nous touche pas directement ». Difficile de ne pas faire écho aux mots de Fanon qui décrit la condition blanche comme un enfermement dans la blancheur. Là où Addison peine à sortir de cette enfermement, bloqué dans une représentation du présent pure et universaliste, P4 lui oppose une lecture actuelle du passé pour comprendre les dynamiques de pouvoir à l'œuvre dans ce conflit racial autour du mot en N.

Toutefois, P4 amène une nuance, que les précédents participants ont tous nommé, entre un racisme blanc quasi ontologique et les manifestations inconscientes et intentionnelles de comportements racistes par des Blanc-hes. Cette franche distinction apparaît comme une nécessité ontologique, sous les atours d'un sauve-conduit moral et s'attache à la promesse d'un désenfermement raciste, d'une sortie possible via le remaniement de soi-même. On touche ici aux limites d'un raisonnement centré sur l'individu où la dimension interpersonnelle du racisme est la plus explicite et la plus empruntée par mes participants, malgré quelques soubresauts critiques vis-à-vis du poids des structures et des institutions dans le maintien

de la violence raciale. La crainte sociale et morale de P4 d’être perçu et se percevoir comme raciste est ce qui l’enferme ici dans sa blancheur.

7.2.5 Participant 5



P5 comprend la séquence à partir de la violence raciale véhiculée par le mot en N. L’approche pédagogique de Reggie envers Addison et son jeu de non équivalence entre des injures anti-Noirs et anti-Blancs paraît être la bonne approche pour P5.

P5 parle de discours « désincarné » ou plutôt légèrement détaché affectivement de la part de Reggie qui garde son calme en tout temps. P5 présuppose tout de même la quotidienneté du racisme dont ferait l’objet Reggie en tant qu’homme noir. Dans le raisonnement de P5, ce racisme n’est pas juste interpersonnel, survenant à l’occasion d’une fête, mais il est également « systémique », d’où la capacité de Reggie à y faire face. Toutefois, P5 termine son

raisonnement en qualifiant la démarche de Reggie, d’une démarche de principe et d’un « besoin de faire de l’éducation » envers les Blancs. Ici besoin et nécessité se confondent dans l’interprétation de P5, le mot en N devient un prétexte à l’obsession militante de Reggie.

Si le geste d’Addison n’est jamais qualifié de raciste, P5 reconnaît la culpabilité première de ce dernier dans le conflit avec Reggie. Néanmoins, les réponses amenées par P5 à propos de sa compréhension du comportement d’Addison couplée à la mobilisation d’un souvenir personnel évoquant ses difficultés à utiliser le mot N (dans l’ouvrage de Vallières) orientent le raisonnement de P5 sur le terrain de la liberté d’expression. Comme chez P2 et P3, la charge raciale violente associée au mot en N, centrale au début de nos échanges, devient secondaire à la conclusion du raisonnement final de P5.

7.2.6 Participant 6



P6 ne comprend pas la pertinence de l'analogie employée par Reggie auprès d'Addison pour montrer la violence sans équivalent du mot en N pour les populations noires. Dans son exemple, Reggie oppose les insultes de « sudistes » ou de « crackers » associés péjorativement aux Blancs étatsuniens, au mot en N dont la violence historique et raciale n'a pas d'équivalent.

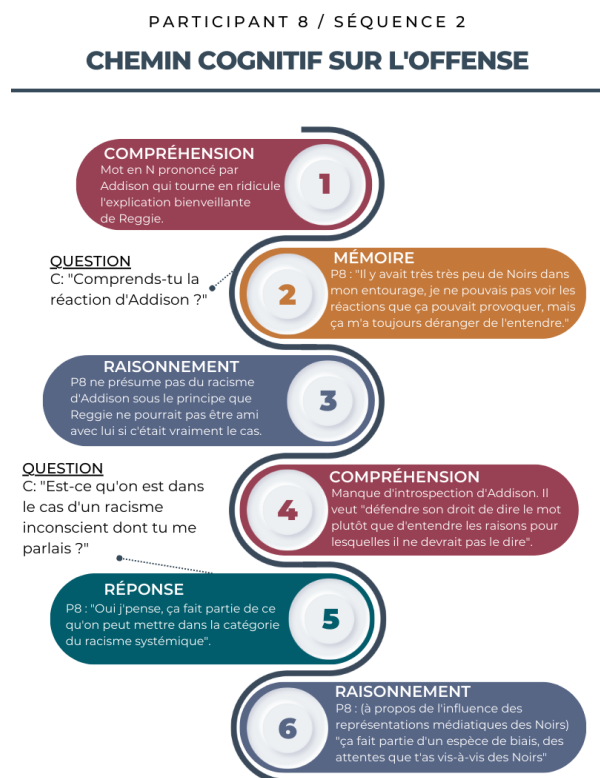
Cette incompréhension est le point de départ d'un raisonnement qui prend appui sur la dépolitisation du mot en N. S'il y a une reconnaissance de la violence du mot, elle reste anecdotique sur le plan de la critique politique et est mise partiellement sur le même plan qu'une autre insulte.

Dans sa réponse sur la possibilité de se retrouver dans la même situation qu'Addison, P6 répond par la positive, minorant sa propre puissance de signifier dans un contexte où il ne serait qu'un messager, un contexte avant tout amical où les rapports de race sont en toile de fond. C'est en ce sens qu'il est possible pour P6 de comprendre le comportement de Reggie à l'aune d'un rapport amical déracialisé sur la forme, tant les mots race, blanc et noir sont absents de son vocabulaire, mais racialisé sur le fond, tant l'attitude calme de Reggie, se trouvant ici l'objet de l'injure raciale, est qualifiée négativement (Marriott, 2000, p. viii), réduite à une agressivité stéréotypale: « il saute sur l'occasion ».

Cette perception négative de la noirceur de Reggie tranche avec celle positive de la blancheur qui colle à la peau d'Addison. P6 décrit ce dernier comme un allié de la lutte anti-raciste, sans appuyer d'aucun exemple cette affirmation, son raisonnement s'appuie ici sur le même registre lexical de la maladresse blanche qui présuppose chaque fois une pureté des intentions des protagonistes blancs impliqués dans des conflits raciaux. Son dernier moment cognitif illustre l'empathie et la solidarité avec laquelle est interprété le comportement d'Addison. L'évocation mémorielle de sa relation sentimentale interracial et des difficultés qu'elle sous-entend font écho au sentiment positif et interpersonnel qui guide son analyse

du conflit racial entre Addison et Reggie : « Comme j'disais, avant d'être dans une relation interracial, j'étais éduqué à un certain degré, mais avec cette relation là ça m'a ouvert les yeux [...], donc donner la responsabilité au gens de s'autoéduquer que ce soit sur ce sujet ou sur un autre, j'pense c'est, euh, un peu naïf ».

7.2.7 Participant 8



P8 identifie directement la conflictualité raciale à l'œuvre dans l'interaction entre Reggie et Addison. Le comportement de ce dernier est perçu négativement, là où Reggie est dépeint comme « bienveillant, sans une once d'hostilité en lui ». Les comportements de chacun des personnages sont compris normativement par P8. Une fois de plus, la dimension politique est peu, voire pas mobilisée dans la compréhension de la séquence par P8. Son regard se porte sur les dispositions comportementales et psychologiques des personnages, à travers les bonnes ou les mauvaises manières de réagir à une situation conflictuelle.

Par le souvenir de sa propre expérience avec le mot en N dès l'adolescence, P8 comprend sociologiquement l'absence de cette violence dans un contexte de non-mixité raciale blanche. Cet argument du passé fait écho à la situation présumée d'Addison, pour appuyer chez P8 le raisonnement suivant : « un personnage comme Reggie qui a démontré que pour lui c'est quelque chose de super important, puis qui a quand même un ami blanc avec qui i' prend la peine de lui expliquer, i' doit quand même t'sais, que c'est pas quelqu'un de foncièrement raciste ».

Pour P8, Reggie par le seul fait d'être noir et ami avec Addison serait une garantie du non-racisme de ce dernier. Le raisonnement de P8 s'inscrit dans ce que David Roediger nomme une « asymétrie épistémique fondamentale entre les points de vue blancs typiques sur les noir-es et les points de vues noirs typiques sur les blanc-hes » (Mills, 2022, p. 100). P8 nomme inconscience du racisme une ignorance blanche dont « l'auto-illusion, la mauvaise foi, la dérobade et la fausse représentation » (ibid.) ne doivent rien aux

circonstances du hasard ou à une quelconque maladresse. À ce titre, P8 tout en reconnaissant et identifiant les causes structurelles et « systémiques » de l'inconscience raciste y accole toutefois une impuissance blanche, une perte soudaine d'agentivité qui déculpabiliserait et déresponsabiliserait la blancheur, face à la violence anti-noir qu'elle exerce.

7.3 Les routines cognitives de l'inconfort : la maladresse au secours de la cécité expérientielle blanche

Cette partie conclut l'analyse du régime de l'inconfort associé aux séquences vidéo 1 et 2. Elle propose ainsi de comparer entre eux les chemins cognitifs empruntés par mes participants pour en déduire ou non des routines cognitives liées à leurs interprétations de la question raciale. D'un côté, l'ensemble des descriptions et analyses des interprétations de mes participants a montré de manière assez homogène (même si moins présent chez P4 et P8) un traitement moral de la question raciale qui vient appuyer prioritairement les processus de compréhension et de prise de décision (réponse). De l'autre, la mémoire et le raisonnement sont venus souvent confirmer, parfois infirmer, réflexivement cette lecture morale et comportementale des rapports de race dans la série télévisée. Bien au-delà d'étudier les conditions politiques et sociales qui influencent une lecture morale de la question raciale, il s'agit de lire ces deux ensembles cognitifs à la lumière des théories des processus duaux (Kahneman, 2011). L'objet de ce chapitre n'étant pas de discuter des spécificités épistémologiques et méthodologiques qui distinguent ces théories entre elles, mais plutôt de partir d'une théorie unifiée du fonctionnement de la cognition (Stanovich, 2011). Il s'agit donc de partir de l'idée que l'esprit humain serait un système à processus duaux (Leschziner, 2019 ; Lizardo, 2017 ; Vaisey, 2009), c'est-à-dire un système reposant sur deux types de cognition :

Constituant ce système dual, les processus de type 1 et les processus de type 2 seraient ainsi composés de processus ayant des propriétés opposées (implicite vs explicite, automatique vs volontaire, etc.) et entreraient en compétition ou collaboreraient d'une manière qui expliquerait le comportement humain observé. (Larue, 2015, p. 3)

Plus concrètement, Othalia Larue distingue au sein de ce système dual, une cognition réactive et une cognition délibérative amenées à varier « en adéquation avec les demandes de son environnement » (*ibid.*). Je préférerai ici les termes « spontané » ou « automatique » à celui de réactif qui donnerait l'impression d'invalider le caractère prédictif du fonctionnement général du cerveau autour duquel ma conception de l'agentivité est structurée. Dès lors, les moments cognitifs de compréhension et de réponse ont été regroupés à des fins d'analyse au sein du processus de type 1, c'est-à-dire relatif à la cognition spontanée

ou automatique. Les moments cognitifs de mémoire et de raisonnement ont été, eux, regroupés au sein du processus de type 2, c'est-à-dire relatif à la cognition délibérative ou réflexive.

7.3.1 Compréhension et réponse : miroir d'une subordination raciale de la cognition blanche

Pour débiter cette présentation des résultats, j'aimerais revenir sur les difficultés méthodologiques en sociologie qui accompagnent le saisissement de données issues de la cognition automatique (Srivastava et Banaji, 2011). Les méthodes en sociologie de la mesure de la cognition automatique n'ont d'ailleurs pas encore à ce jour été rigoureusement validées. Soutenues en neurosciences et en psychologie le plus souvent par des techniques et outils de captation physiologique de la rapidité de réponses (Miles *et al.*, 2019), leur adaptation pour la recherche sociologique s'avère compliquée et sans doute non pertinente d'un point de vue épistémologique. Toutefois, ma méthode de captation de la cognition automatique chez mes participants s'est construite sur ce principe de rapidité. Sans être infaillible et précise, cette méthode m'a permis de distinguer assez nettement les moments de compréhension et les moments de réponse, toujours précédés d'une question. J'ajouterai néanmoins que toutes mes questions n'ont pas automatiquement abouti à des moments de compréhension et de réponse.

Très concrètement, les données récoltées sur ces deux moments pour la séquence 1 et 2 ont confirmées que la cognition automatique a tendance à dévoiler de manière brute des points de vue et croyances racistes émancipés a priori du poids de la réflexion : « Automatic cognitive processes are thus argued to play a key role in reifying social differences by shaping individuals' perceptions of others » (Miles *et al.*, 2019, p. 309). Il s'agit toutefois d'une tendance qui s'observe par exemple de manière homogène pour la séquence 1 et de manière plus hétérogène dans l'interprétation de la séquence 2. Je note aussi l'importance de la chronologie des points de vue développés au fil des échanges, des séquences, et l'influence de mon discours et de mes questions sur le fonctionnement des processus de cognition automatique de mes participants.

7.3.2 La maladresse, sauve-conduit moral et émotionnel du racisme

S'ils s'incarnent dans des registres différents de la cognition, les moments de compréhension et de réponse mettent en évidence une spontanéité des prédictions de concepts et des catégories mobilisés sur la race. Je focalise mon analyse des résultats issus de la cognition automatique autour de la notion de maladresse. Cette notion, particulièrement utilisé dans la séquence 1, est investi d'une dimension morale qui permet à mes participants de déresponsabiliser Gabe de toute intention malveillante vis-à-vis de Sam : « je vois

un garçon maladroit » [P4, Séquence 1]. Cette maladresse suppose alors l'interprétation d'une perte de contrôle, d'agentivité de Gabe sur la situation. Ses intentions sont interprétées comme spontanées, renvoient à l'idée d'une pureté des sentiments, d'autant que l'interaction est comprise du point de vue d'une intimité des rapports déracialisés entre les deux personnages. La mobilisation de la notion de maladresse appuyée par un champ lexical varié et fourni : « bonnes intentions », « apporter son soutien », « allié », « processus » etc., traduit l'interprétation d'une conduite morale des personnages, que les rapports de race et même de genre ne viennent jamais troubler.

À ce titre, cette notion de maladresse se fait l'écho et la projection interprétative d'un détachement moral des rapports de race et de leur relégation à de simples manifestations de la cognition automatique. En d'autres termes, l'emploi de la notion de maladresse, rapide et automatique lors des échanges avec mes participants, est également détectée par ces mêmes participants chez Gabe comme un comportement automatique détaché du contexte politique et social dans lequel il se manifeste. Comme le rappellent très justement Boni et Mendelsohn, « les signifiants qui organisent les représentations et affects habitant l'inconscient sont tributaires de la culture imposée » (2021, p. 110). Il y a, avec le choix des concepts d'émotion sélectionnés par mes participants, la volonté de neutraliser toute accusation de racisme qui pourrait peser sur Gabe dans un contexte de conflit racial. Les concepts d'émotion qui sont employés par mes participants pour caractériser la séquence 1 font majoritairement référence à la positivité des intentions de Gabe : « sincères », « empathiques », « candides », etc. À ce titre, les premiers moments cognitifs qui interviennent pour parler de la séquence 1 font presque tous référence à Gabe. Malgré la présence de Sam au premier plan de la scène, cette dernière ne fait peu ou pas parti des descriptions, c'est à travers le positionnement de Gabe que la séquence est globalement comprise. Les premiers échanges tendent à l'empathie envers un Gabe jugé vulnérable. Cette vulnérabilité de Gabe est rendue possible par la séparation qu'opèrent mes participants (hormis P4 et P8) entre une humanité abstraite dont le point de référence serait la blancheur, et un militantisme politique radical noir diabolisé :

elle [Sam] est engagée dans ce mouvement-là [politique], si elle assume pas qu'elle fréquente un homme blanc, bah ouai, c'est qu'derrière elle a peur de trahir le mouvement, alors que ouai le fait qu'elle fréquente un homme blanc, comme j'disais, c'est son côté plus humain, puis au final si on lutte contre le racisme c'est pour qu'on puisse arriver à un stade d'unité.
[P6, Séquence 1]

La séparation entre le privé et le politique chez P6 opère à un autre niveau entre blancheur et noirceur. Si l'emploi du terme « humain » retranscrit peut-être mal ce que P6 voulait dire, tout me porte à l'interpréter,

dans une perspective afro-décoloniale, comme ce qui rapproche Sam de l'humanité à travers une intégration à la blancheur de Gabe (Goldberg, 2015, p. 16). Il y a dans le choix des mots de P6, une injonction à la modération caractéristique d'un discours progressiste hégémonique blanc. Dans ce cadre idéologique précis, les rapports de race ne sont pas vus comme des rapports de domination inscrits dans une histoire, mais comme des rapports amicaux, intimes, familiaux partiellement dépolitisés car égalisés sous un même régime humain, celui de la blancheur. Et s'il y a bien reconnaissance chez P6 d'un problème racial, il est en partie celui de l'inflexibilité politique noire, d'un radicalisme de la désunion raciale incarné par la stratégie politique de la réunion non mixte. À ce titre, et comme le suggère très justement Véronique Clette-Gakuba, la position hégémonique de P6 et de Gabe « leur permet d'imposer une scène rétrécie sur laquelle ils sont repliés » (2019, p. 3). J'interprète la « scène » et le rétrécissement dont l'autrice parle, comme une scène cognitive limitante qui obstrue le regard de P6 pour comprendre autre chose du comportement de Gabe. Ce repli prend la forme d'une solidarité ontologique automatique que matérialise nos deux moments cognitifs et traduisent une ignorance blanche ne voyant les Noir-es que de manière déformé-es (Mills, 2022, p. 101).

J'ajouterai pour conclure que la gêne chez Sam est connotée par mes participants (hormis P4) comme efféminée (Warhol, 2003). Là où Sam semble faire l'expérience d'un embarras politique et racial, l'interprétation genrée et sexiste de Sam par mes participants a pour effet de nier son agentivité politique et réduire sa position et son comportement à un simple sentimentalisme. Là où le cœur de la narration de la séquence tourne autour de la non-mixité raciale comme réponse politique à l'événement raciste survenu la veille, la gêne de Sam à ne pas inclure Gabe à la réunion serait une gêne romantique issue de sa peur d'afficher officiellement sa relation.

7.4 Mémoire et raisonnement : zone d'indétermination du présent politique de la noirceur

Devant les séquences 1 et 2, compréhension et réponse ont constitué le socle d'une interprétation morale du racisme, incarnée par le personnage blanc de Gabe. L'automatisme lié à l'exécution de ces deux processus rend compte d'une certaine fluidité cognitive de mes participants à prédire des concepts et catégories qui renvoient à une vision hégémonique blanche. À ce titre, peu importe les actes, les « maladroites » racistes de Gabe détectés ou non (souvent non) à l'égard de Sam, sa « démarche d'aide semble sincère, de bonne volonté » [P2, Séquence 1]. Si le regard hégémonique blanc devant la séquence 2 est plus nuancé, grâce à une conflictualité raciale rendue plus visible, le mot en N est lui répété par la moitié de mon échantillon avec une certaine candeur. L'entre-soi blanc dans lequel se sont déroulées les

entrevues a permis de libérer à plusieurs moments une certaine parole raciste, conscience ou non : « Oui on est sur le thème des microagressions, mais là on est vraiment sur le terme N****, si t'avais été Noir j'aurais été inconfortable de le dire » [P2, Séquence 1].

Toutefois, et c'est l'objet de cette seconde sous-partie, raisonnement et mémoire sont intervenus comme les lieux cognitifs de négociations progressistes sur la question du racisme. Ces deux processus ont amorcé des moments de cognition délibérative et visibilisé les possibles interstices d'une réflexion politique anti-raciste à partir de cette vision blanche obstruée, telle que décrite dans la précédente sous-partie. Cette cognition délibérative s'est centrée sur l'interprétation comportementale et psychologique des personnages, marginalisant sur le fond, mais pas dans la forme, le contexte historique et politique qui produit ces comportements. À ce titre, les moments de mémoire sont exemplaires de cette disjonction entre le moral et le comportemental, d'une part, et le politique et l'historique, d'autre part. Comme le rappellent notamment Boni et Mendelsohn, il y aurait dans la mobilisation des souvenirs personnels, le déploiement d'une stratégie cognitive de « l'ignorance volontaire, d'un blanchiment forcé » (Boni et Mendelsohn, 2021, p. 99) qui soutient l'idée d'un dépassement postracial en associant la violence raciale dans sa forme la plus extrême, physique, à un passé révolu et barbare. On observe ici la mise en place d'une échelle de la violence raciale et de la variation de son intensité qui suivrait la chronologie historique de la modernité occidentale. Ainsi s'il est question pour l'ensemble de mes participants d'observer chez Gabe « des comportements racistes », la manifestation de « microagressions » (toujours sans épithète) pour P2 et P3 (Séquence 2), pour eux le racisme n'est jamais déshumanisation, il est faute morale.

Je veux montrer par-là que la mémoire intervient le plus souvent dans les chemins cognitifs de mes participants comme une zone d'indétermination du présent à laquelle elle est censée faire écho. Cette indétermination est une compréhension du racisme où s'opposent morale et politique et où la matérialité du souvenir, qu'il soit personnel ou non, n'a qu'une valeur strictement anecdotique détachée du réel : « j pense que j'ai encore du mal à définir vraiment tout ce qui est le spectre... de l'ordre du racisme de c'qui l'est pas » [P3, Séquence 2].

7.4.1 Mirages dialectiques de la délibération

Tout d'abord, il est important de mentionner que les moments de raisonnement amènent certaines nuances dans les propos et la compréhension des rapports de race issus de la cognition automatique. P1, P5 et P6 ont soupçonné Gabe d'instrumentaliser la situation, sa proposition d'aide, pour accroître son

capital social et symbolique auprès de Sam. Il s'agit toutefois d'un soupçon, d'une hypothèse qui ne met pas en cause les certitudes de ces trois participants sur les intentions présumées louables et sincères de Gabe. Cette double interprétation de la position de Gabe est caractéristique de la manière dont le traitement cognitif de la question raciale s'insère dans les « périmètres affectifs » (Barrett, 2017) de ces trois participants. C'est-à-dire, qu'à l'état de potentialité et d'hypothèse, l'hypocrisie postulée de Gabe, ou comme le dirait P6 : son « empathie égoïste », n'obscurcit pas vraiment la positivité affective et émotionnelle qu'ils associent à la blancheur du personnage.

Les moments de raisonnement et de mémoire apparaissent comme des moments cognitifs paradoxaux voire contradictoires lorsqu'il s'agit d'élaborer une analyse critique des rapports de race chez mes participants. Devant la séquence 1, six de mes huit participants empruntent la mémoire et le raisonnement successivement (dans un ordre indifférencié). Devant la séquence 2, cette routine cognitive est adoptée par sept de mes huit participants (P7 n'est pas comptabilisé sur cette séquence 2). Ainsi la mémoire intervient sur le plan argumentatif comme un soutien objectif du raisonnement des participants lorsqu'elle fait référence à l'histoire politique et coloniale de la modernité, ou c'est l'évocation de leur propre expérience des rapports de race qui a force de preuve. Toutefois, l'utilisation performative de ces mémoires du passé semble bien plus décréter un pouvoir hégémonique blanc que le dénoncer, tant les raisonnements qui les précèdent ou leur succèdent semblent ne pas tenir compte de la violence qu'elles documentent. L'énonciation et la reconnaissance d'une asymétrie de la violence historique et coloniale des Blancs sur les Noirs s'accompagnent d'une logique argumentative et véritistique contradictoire, soit, en l'occurrence, des raisonnements qui postulent une symétrie des conditions de possibilité de la violence raciste en direction des Noirs et des Blancs :

Y quand même un peu philosophiquement, ça pose quand même une gêne des réunions de groupe seulement d'une couleur, j'peux pas m'empêcher de penser au Ku Klux Klan, au KKK, à une certaine époque où là...C'était pas du tout les mêmes objectifs, mais sur l'aspect inclusif ça l'est pas du coup. [P2, Séquence 1].

Ici, je ne décèle aucune dissonance cognitive chez P2 à l'énonciation d'un dédoublement de la violence raciale qui, peu importe les contextes politiques et historiques, mettraient sur un pied d'égalité les Noir·es et les Blanc·es face à cette violence. La possibilité d'un tel raisonnement s'appuie d'abord et avant tout sur une compréhension identitaire et sociale de la race typique d'un certain idéalisme. Qu'elle soit habillée d'anecdotes historiques ne change rien au fait que cette description de la violence raciale reste une idée, une idée solidement harnachée aux principes et aux valeurs égalitaristes, multiculturalistes, et plus

globalement universalistes de la modernité occidentale (Goldberg, 2015, p. 108) qui est aveugle aux conditions ontologiques d'une telle violence. Face à cette impossibilité volontaire ou inconsciente d'user de l'histoire, non pas de manière cosmétique, mais politique, P2, tout en reconnaissant contre lui-même la déshumanisation historique des Noir-es avec l'exemple du KKK, oblitère cette déshumanisation au présent par l'égalisation ontologique factice et idéale qu'il opère entre les Noir-es et les Blanc-hes.

« Le seul moment où on pourrait déceler ce serait à l'inverse. T'as l'exclusion et un groupe non mixte. Ce serait lui qui vivrait du racisme ? En même temps, non [hésitant] » [P5, Séquence 2]. La question du racisme anti-blanc suggérée à demi-mot chez P5 s'inscrit, dans un style moins brutal, également dans les propos de P2. Le sujet de la réunion non mixte, souvent comparé à une réalité politique féministe par mes participants, est à la fois l'objet d'une tolérance pour l'ignorance de Gabe et d'une disqualification des intentions politiques radicales de Sam. Si les raisonnements de mes participants permettent un véritable effort délibératif de dépassement de leurs perceptions brutes de la violence raciste anti-noir, la cécité même du concept de racisme bloque la vision d'une violence raciste interprétée comme radicalement asymétrique (Mills, 2022, p. 107). L'enferment d'une compréhension de la blancheur dans un devenir moral est ce qui structure cette cécité ; une « cécité expérientielle » (Barrett, 2017, p. 26), et une cécité à leur propre histoire coloniale et moderne que la condition d'existence blanche, prise positivement dans les structures politiques, sociales, culturelles et cognitives du « capitalisme racial » (Robinson, 2000, p. 28), ne leur donnent jamais à voir.

7.5 Conclusion

(Suite à la séquence 2, P3 et moi échangeons sur ce qu'est le racisme et sur les manières dont il le comprend).

1. P3 : La politique pour moi c'est, ça engendre un débat ou un truc, alors que sur le racisme, y a pas de, y a pas forcément de débat à avoir sur le fait que le racisme existe.
2. C : Ok, et donc, j'fais un méga raccourci, je reprends tout et je mélange (P3 acquiesce). Donc la question raciale n'est pas forcément une question politique ?
3. P3 : (rire gêné) C'est [1.0] euh...
4. C : Non, mais je peux (P3 me coupe gentiment)
5. P3 : Bah en fait si, bah en fait, ça [4.0] le racisme n'est pas, n'est pas une euh [1.0] une question, enfin n'est pas euh [1.0] un point politique. La question raciale y a le mot question dedans, donc là ça peut devenir, ça peut devenir politique.
6. C : Je change un peu ma question, est-ce que le racisme est forcément une chose politique ?
7. P3 : [5.0] Bah oui, euh par contre, une chose, euh, mais non mais c'est compliqué comme question (j'interviens pour couper l'embarras).
8. C : Non mais on peut passer à autre chose aucun souci, je n'essaie pas de te coincer (avec un ton emphatique)

9. P3 : [4.0] nan, nan, mais j'suis désolé j'essaie de trouver les mots et à essayer d'organiser mes idées. Est-ce que ? Mais si le racisme est politique au niveau d'un spectre politique, que tu te retrouves d'un bord ou de l'autre [droite ou gauche], le positionnement va être différent, alors ça devient politique.⁶¹ [P3, Séquence 2]

J'ai volontairement mis en exergue de cette dernière partie cet extrait d'un échange avec P3 sur le racisme. Mon insistance à vouloir associer racisme et politique s'est avérée légèrement inconfortable pour P3. Non pas parce que le sujet du racisme serait difficile à aborder pour lui, bien au contraire, il déclare que le racisme existe, tout comme le reconnaissent également l'ensemble de mes participants. Ce qui rend l'échange instructif pour la conclusion de ce chapitre, c'est la manière dont P3 se retrouve acculé cognitivement pour répondre à un problème sur lequel ses propres concepts à propos du racisme et du politique sont partiellement inopérants. L'objectif a toujours été de considérer, depuis une épistémologie neuroconstructiviste, les concepts et catégories de mes participants comme déjà là, disponibles à la prédiction : « Cela signifie alors que la matrice conceptuelle avec laquelle le sujet cognitif aborde le monde doit elle-même être examinée afin de vérifier son adéquation au monde et de savoir si elle représente bien la réalité qu'elle prétend décrire » (Mills, 2022, p. 105).

Mills parle de l'ignorance blanche comme d'une « tendance cognitive » (*ibid.*, p. 104). Les résultats que je présente ici ont pour objectif d'apporter certaines preuves de cette tendance. Si mes participants ont une habitude à positionner les Noir-es « sur un échelon ontologique et moral inférieur » (*ibid.*, p. 106), cela ne les empêche aucunement d'en avoir conscience à de nombreux moments. Contrairement à mes participants, mon but n'est pas de me mettre en chasse des comportements racistes dont l'indiscipline morale échapperait de temps à autre à notre bonne conscience. Mon but est de montrer qu'une architecture cognitive blanche rend possible l'épanouissement de ces comportements à l'intérieur de sociétés occidentales structurellement racistes, dont l'ignorance blanche qui la caractérise n'a rien de fortuit, et reste le produit d'une histoire coloniale et politique de la suprématie blanche. Dès lors, je reconnais, dans le contexte de ma recherche, à un moment précis de la vie de mes participants, des routines cognitives de l'ignorance de leur propre condition d'existence blanche eu égard à la déshumanisation des Noir-es.

⁶¹ Chaque chiffre mis entre crochets correspond aux secondes de pause prises par le participant lors d'un échange. Cette technique d'annotation fait partie d'une méthode plus large ayant servi lors de la transcription *verbatim* de certaines parties des huit entrevues (voir un extrait de cette méthode en annexe).

Dans le cadre des séquences 1 et 2 et des récits qui en ont découlé, compréhension et réponse ont formé un ensemble cohérent sur le plan cognitif dans leur perception des rapports de race conflictuels entre Noir·es et Blanc·hes. Les arguments produits à partir de ces deux processus de la cognition automatique ont majoritairement fait ressortir les traces d'une perception blanche de supériorité raciale, déclinée en positivité morale et humaine. Raisonnement et mémoire regroupés sous le régime de la cognition délibérative ont fonctionné de manière dissymétrique sur le plan cognitif, mais cohérente sur le plan des arguments. Si les moments de raisonnement et de mémoire ont certes permis l'émergence d'une argumentation anti-raciste à propos des séquences 1 et 2, l'appareillage conceptuel mobilisé au cœur de ce dispositif argumentatif et discursif a fait référence en grande partie à l'idéologie contemporaine du post-racialisme. Ainsi, et comme le nomme Alana Lentin, sans dénier l'existence d'un racisme aux manifestations principalement interpersonnelles, les routines cognitives affiliées à la délibération ont majoritairement servis « à subvertir la signification sociale et politique du racisme, en le dissociant de ses manifestations historiques, ou alors en en universalisant l'expérience sans limites, comme dans le cas du racisme dit "anti-blanc" ou "inversé" [...] » (2019, p. 2-3).

CHAPITRE 8

LES ROUTINES COGNITIVES DE LA BLANCHEUR AU PRISME DE LA COLÈRE

Ce dernier chapitre s'inscrit dans la continuité du précédent. Il suit la même logique analytique et prend pour objet les séquences 3 et 4 qui ont toutes deux fait l'objet d'une analyse préliminaire dans le chapitre 5. Ces deux séquences mettent en action des régimes de la colère sur la race prenant place dans deux contextes différents, mais ayant comme trait commun la présence de Gabe au centre de l'action et de la narration. Les séquences 3 et 4 font interagir de manière conflictuelle trois personnages Gabe, Sam et Reggie. Ces conflits entre Gabe et chacun des deux personnages sont configurés autour de la question raciale, ainsi qu'autour des différentes stratégies militantes à adopter pour lutter contre le racisme sur le campus universitaire fictionnel de Winchester. La colère est le régime émotionnel principal qui sous-tend la conduite de la narration des deux séquences. Elle est présentée dans *Dear White People* comme une réponse politique aux attaques racistes émanant à la fois de la sphère institutionnelle (l'université et les associations étudiantes blanches) et de la sphère interpersonnelle (la volonté d'accaparement de la cause noire par Gabe).

La colère qu'elle soit noire ou blanche a fait l'objet de descriptions et d'interprétations principalement morales de la part de mon échantillon de participants. Il ressort du travail interprétatif et descriptif, et des moments cognitifs qui le jalonnent, des compréhensions et des réponses paradoxales autour d'une vision stéréotypale et causale entre colère et noirceur. Dénoncée sans ambages par mes participants comme étant le produit d'un construit raciste, la colère a toutefois fait spontanément l'objet récurrent de caractérisation morale et normative négative pour décrire le personnage noir de Reggie. La colère blanche incarnée par Gabe souvent détournée du cadre racial dans lequel elle s'exprime, s'est muée dans les raisonnements d'une majorité de mes participants en colère sentimentale, éclipsant l'origine politique de la colère noire de Reggie et de Sam, pour l'enfermer dans un registre amoureux apolitique et asocial, dans une « irrationalité des sentiments » (P8, Séquence 4).

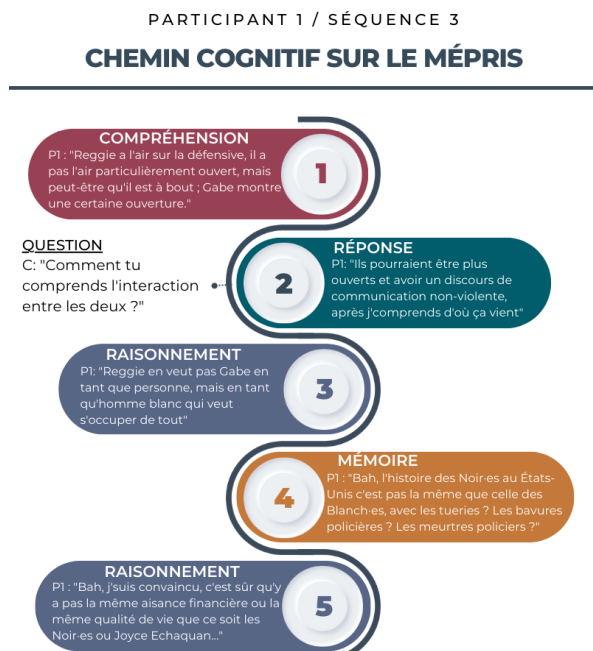
Comme lors du précédent chapitre, ma présentation des résultats des séquences suit principalement une approche descriptive où le travail phénoménographique de mes participants vient mettre à l'épreuve les résultats issus de mon analyse de contenu. Je présente tour à tour les séquences 3 et 4, puis conclus par une interprétation plus générale des résultats, avec comme objectif principal la recherche et

l'identification de routines cognitives qui se seraient dégagées des seize chemins cognitifs analysés ci-dessous.

8.1 Une colère noire au service de l'innocence blanche

Cette troisième analyse se concentre sur les interprétations de la séquence 3 par mes huit participants. Cette séquence 3 débute avec Reggie et Sam qui échangent sur les stratégies de lutte à adopter contre le racisme sur le campus. Gabe s'insère rapidement dans leur conversation, impose son point de vue sur la question et demande à Reggie de l'éduquer : « you're absolutely right. I have no idea how you feel. But I want to », Sam s'efface et Reggie n'accueille pas bien cette initiative. L'échange entre les deux personnages se tend et Gabe quittera précipitamment la salle. Reggie s'excuse auprès de Sam qui court après Gabe.

8.1.1 Participant 1



D'emblée, P1 caractérise négativement l'attitude de Reggie qu'il estime « sur la défensive ». Sa posture radicale noire est comprise à travers « un manque d'ouverture » et une communication violente dont Gabe serait la victime. La compréhension de P1 s'inscrit ici dans ce que Ruth Frankenberg nomme une « inversion de la réalité [ma traduction] » (1994, p. 60) pour décrire la peur que les populations blanches éprouvent à l'égard de Noir-es. Cette inversion de la réalité repose sur l'inversion de la violence raciale dont font l'objet quotidiennement les populations noires en Occident. Ce discours raciste suggère la dépicition automatique d'une menace noire,

naturalisée et soutenue, de fait, par l'idée de leur dégradation ontologique. Toutefois, cette dégradation n'est jamais totale chez P1, tout comme chez les autres participants, car il y a toujours dans l'interprétation des quatre séquences vidéo un processus de négociation progressiste qui tend vers une recherche d'humanisation des personnages noirs et de leurs actions. Ainsi, P1 juge négativement l'attitude « radicale » de Reggie, mais comprend « d'où ça vient ». Cette compréhension ontologique du conflit racial entre Reggie et Gabe est d'autant plus perceptible chez P1 dans son premier raisonnement. Là où

l'humanité de Reggie est interprétée plutôt négativement à travers son identité de militant radical noir, la critique anti-raciste faite par P1 quant à l'attitude toujours « maladroite » de Gabe « qui veut [en tant qu'homme blanc] s'occuper de tout » n'est pas rattachée à son humanité propre. Autrement dit, ce mauvais comportement, aux conséquences politiques et sociales bien identifiées par P1, n'entame pas la positivité perçue de sa blancheur. On retrouve dans le raisonnement de P1, l'élaboration d'une vision normative et irrémédiablement identitaire de la race qui l'amène dans le même temps à reconnaître le caractère systémique et ciblé du racisme anti-Noir dans les bons ou mauvais comportements blancs, et la possibilité d'une violence raciale anti-blanche potentiellement équivalente dans certains contextes à celle subie par les Noir-es. Il y a à ce titre, une impossibilité morale à déprécier la blancheur de Gabe et à faire basculer d'une manière générale la condition blanche dans le régime de l'indigne :

1. P1 : J'imagine qu'y a toujours un sentiment d'autopréservation là, si tu dis, enfin si je dis, ça c'est une interaction raciste [en référence à la séquence 3]. Bah, j pense que je vais avoir des interactions racistes à chaque semaine, enfin à chaque mois. T'sais du moment où tu croise quelqu'un.
2. C : Tu veux dire que peut-être ça t mettrait en danger de le condamner lui [Gabe].
- P1 : Oui, oui, j pense. Mais en même temps ça veut dire que tu bouges la ligne et...J pense pas. (P1, Séquence 4)

8.1.2 Participant 2

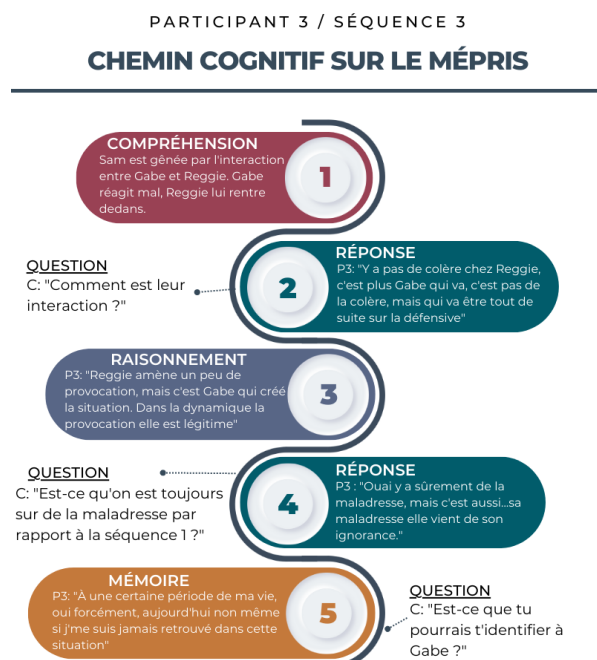


P2 se dit rapidement déçu de l'attitude « stupide » de Gabe vis-à-vis de Reggie. Si P2 juge si négativement en toute fin de séquence l'attitude de Gabe c'est qu'il est surpris de découvrir ce nouveau visage qui tranche avec « la sincérité des bonnes intentions » qui caractérisent d'ordinaire le personnage. En ce sens, les différentes propositions de Gabe de vouloir absolument s'intégrer à la cause noire sont comprises comme positives par P2, jamais comme des tentatives de récupération blanche ou même de blanchiment de la lutte anti-raciste. Le personnage est au pire « con et il ne le pensait pas »

faisant référence à l'insinuation de Gabe sur l'intention imaginaire de Reggie de vouloir le frapper. Avant ce moment précis, la puissance politique noire incarnée par Reggie est à la fois mal vécue par Gabe et par P2, ce dernier lui reprochant « d'en faire trop dans la radicalité et de desservir la cause [anti-raciste] ». Si

elle n'est jamais énoncée comme telle par P2, on distingue « une peur blanche existentielle » (Clette-Gakuba, *op. cit.*, p. 4) à l'endroit de la puissance politique noire incarnée calmement par Reggie. P2 opère un geste de tri, à travers Gabe, entre le bon et le mauvais Noir, il cherche une « figure pure » (*ibid.*, p. 5) capable de suppléer la posture innocente blanche depuis laquelle il perçoit les logiques de la domination raciale. Ainsi, l'alliance ne devient saine et possible qu'avec les victimes noires, préférablement des femmes (dont Sam est le parfait exemple pour mes participants), plutôt qu'avec les militants noirs radicaux qui luttent contre la dilution blanche de leur agenda politique anti-raciste. Encore une fois, P2 se trouve prisonnier de sa propre position ontologique, qui l'amène à juger partiellement négativement le comportement de Gabe, sans toutefois jamais pouvoir le condamner et s'extraire d'une analyse interpersonnelle et normative des rapports de la domination raciale.

8.1.3 Participant 3



La compréhension de P3 rejoint celle de P2 dans la ligne de partage qu'il opère entre « la mauvaise réaction maladroite » de Gabe et la posture défensive de Reggie qui « lui rentre dedans ». La compréhension du rôle de Sam dans cette séquence est symptomatique d'une volonté d'interpréter la conflictualité entre les deux personnages en dehors de sa dimension raciale structurante : « Sam est gênée de la situation, que Reggie rentre dans Gabe et que Gabe réagisse mal ». P3 comprend la séquence avant tout à travers une tension amoureuse au sein de laquelle la question raciale est secondaire. Elle est pour P3, la manifestation patriarcale d'un affrontement des deux

personnages masculins pour « s'approprier » Sam. L'invisibilisation partielle de la race comme catégorie analytique de ce « conflit amoureux » est intéressante dans la mesure où surgit à nouveau une opération d'égalisation de la violence raciale, mais qui passe ici par une critique de la masculinité. Dans les premiers temps de la description de P3 du conflit, il n'y a pas de distinction comportementale alignée sur l'appartenance de Reggie au patriarcat subalterne avec celui de Gabe au patriarcat blanc hégémonique (Curry, 2017, p. 215). Toutefois, si P3 reste lui aussi dans une interprétation morale des comportements des personnages, il entrevoit chez Gabe « l'ignorance » d'une domination blanche. Ainsi, le raisonnement

devient un moment cognitif qui permet d'introduire pour P3 la variable raciale dans sa description critique de la séquence. On reste toutefois loin d'un point de rupture de l'intégrité ontologique de la blancheur de Gabe. À ce titre, et ce même, dans le cadre d'une compréhension de la blancheur en blanchité, P3 se sécurise affectivement dans le confort de sa propre position sociale et ontologique. Comme le dit Frankenberg : « Whiteness, as a set of normative cultural practices, is visible most clearly to those it definitively excludes and those to whom it does violence. Those who are securely housed within its borders usually do not examine it » (*op. cit.*, p. 235). Comme lors des séquences 1 et 2, si P3 reconnaît ici plus nettement la responsabilité de Gabe dans un conflit de type amoureux, l'absence d'une lecture politique et institutionnelle des rapports de domination raciale lui permet tout au plus une condamnation morale des actes perpétrés par Gabe. Et dans le cadre même de cette condamnation transparaissent les traces d'une déshumanisation noire spécifiquement masculine à travers la qualification souvent légère mais négative du comportement de Reggie (tout personnage confondu) : « Des études ont montré que la féminité désactivait certains stéréotypes raciaux et avait une fonction protectrice contre la propension des Blancs à faire feu sur les Noirs » (Ajari, 2022, p. 210). Cette séquence montre que si la noirceur est tendanciellement perçue par la négative, même faiblement, le genre, et dans le cas présent la masculinité noire, est un facteur additionnel négatif de cette perception qui a un impact sur les processus de rationalisation voire de légitimation de la violence blanche à son endroit.

8.1.4 Participant 4



P4 contrairement aux précédents participants comprend politiquement, et ce dès le début de notre échange, la dynamique conflictuelle entre Reggie et Gabe. Cette compréhension politique de la séquence le conduit rapidement à mobiliser un moment de raisonnement pour critiquer la notion de « stéréotype raciste » basé sur le lien entre violence et noirceur. Stéréotype raciste que le discours de Gabe vient selon lui performer. À ce titre, P4 fait écho à de nombreux travaux en études noires qui se sont attachés à démontrer les conséquences mortelles de ce stéréotype anti-Noir (Davis, 1981 ; Katata, 2021 ; Livingstone, Meudec & Harim, 2020 ; Recoquillon, 2020). Loin d'enfermer dans le passé cette vision stéréotypale, P4 invoque un souvenir personnel pour ancrer cette violence au présent, dans sa quotidienneté, en évoquant lors d'une pratique de

soccer, les accusations de violence dont a été la cible son coéquipier noir par une joueuse blanche adverse. Malgré l'analyse claire et précise de la dimension raciale du conflit entre Reggie et Gabe, et du comportement égocentrique blanc de ce dernier dans sa volonté de s'intégrer aux luttes d'émancipation noire alors qu'il fait au moins symboliquement partie du problème, P4 résiste à condamner totalement l'attitude de Gabe. Une fois encore, le champ lexical de la maladresse tente de récupérer positivement le geste blanc hégémonique de Gabe, la « bienveillance » initiale de sa démarche fait écho à sa « bonne volonté » globale, même si elle montre toutes les limites politiques d'une alliance blanche considérée comme « maladroite ». Si le second moment de compréhension évoque la maladresse de Gabe comme cause possible de son racisme envers Reggie, le raisonnement suivant recadre directement l'idée d'une absence de réflexivité critique chez Gabe de sa propre position blanche. Toutefois, P4 ne peut se résoudre, même en admettant la violence et la déshumanisation qu'induit l'association naturaliste entre noirceur et violence, à critiquer politiquement Gabe dans sa blancheur.

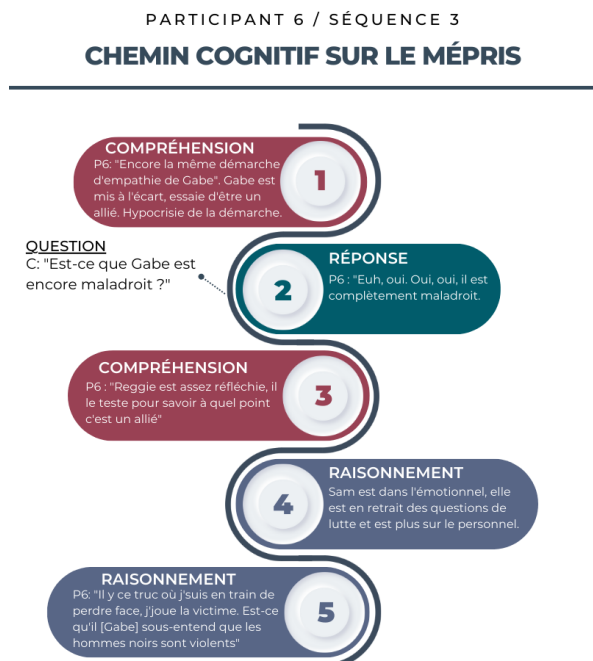
8.1.5 Participant 5



Comme chez P4, P5 décrypte cette séquence à partir de la dimension raciale de la conflictualité qu'elle met en scène. Ici, le lien amoureux entre Sam et Gabe est secondaire voire absent et laisse place à une lecture à la fois politique et morale de l'agression raciste de Gabe envers Reggie. Comme chez P4, et contrairement aux précédents participants, P5 ne désigne aucunement Reggie comme le conducteur de la violence qui structure son interaction avec Gabe. P5 se désolidarise de l'attitude de Gabe. J'insiste ici sur ce verbe, car pour la première fois depuis le début de l'analyse des séquences, cette rupture avec l'attitude de Gabe est franche et nette. Cette rupture reste toutefois à cheval entre la morale et le politique dans la mesure où elle s'incarne dans la culpabilité blanche

de P5 vis-à-vis de Gabe. Pour la première fois également, le chemin cognitif d'un participant dégage une cohérence argumentative et cognitive. La cognition délibérative de P5 s'appuie et prolonge fortement les intuitions conceptuelles sur lesquelles reposent sa cognition spontanée. Ainsi, compréhension, réponse, raisonnement et mémoire se complètent et sont interreliés au tour de la tension entre culpabilité et racisme (Iyer, Leach & Crosby, 2003 ; McIntosh, 1990). C'est sur la base de cette tension comprise d'abord moralement, d'un aveu de culpabilité et de honte pour la position de Gabe, que P5 construit une critique politique et sociologique qui cible plus concrètement les impacts structurels et institutionnels de la blancheur sur notre cognition. Et de la même manière que Frankenberg l'avait observée lors de ses entrevues avec des femmes blanches, P5 fait le lien entre Gabe, lui et la suprématie blanche comme étant imbriqués dans le même système de domination : « It was, perhaps, this sense of the ultimate inseparability of the individual from the group that created Jeanine's feelings of guilt and responsibility » (2020, p. 119). Cette rupture temporaire de la défense de sa propre intégrité ontologique ouvre chez P5 des questionnements critiques et politiques sur la fonction des alliés blancs et d'une impossibilité cognitive à dépasser leur propre racisme et ainsi trahir leurs bonnes intentions : « Comment te solidariser dans une altérité si t'es toi-même dans le groupe dominant ? ».

8.1.6 Participant 6



P6 contrairement à P4 et P5, et peut-être encore plus fortement qu'au reste des autres participants, comprend positivement la scène du point de vue de Gabe. P6 reste dans une interprétation normative des comportements de Gabe. Ici, la violence raciale contre Reggie fait l'objet d'une inversion qui passe par la compréhension positive des intentions de Gabe : son « empathie » vis-à-vis de la cause noire. Ainsi, les moments de compréhension et de réponse s'appuient sur une conception de la blancheur ahistorique, ontologiquement pure à laquelle sont prêtées de « bonnes intentions ». L'absence de moment de mémoire met en valeur la faiblesse d'un raisonnement

critique qui n'arrive pas à dépasser le cadre moral dans lequel il s'est lui-même enfermé. À ce titre, on retrouve, adossé au champ lexical habituel de la maladresse, des chemins cognitifs et discursifs qui entérinent cette interprétation du racisme de Gabe comme un « non-racisme ». Comme le souligne Lentin : « The (re)definition of racism as universal, ahistorical, and a question of individual morality, rather than being structurally engendered, is the linchpin on which 'not racism' hangs » (2020, p. 63). Comme dans les séquences 1 et 2, les moments de raisonnement sont les continuités réflexives des éléments discursifs développés lors des moments de compréhension et de réponse. Toutefois, la lecture morale des comportements des personnages n'empêche aucunement P6 d'admettre le racisme de ces derniers, principalement de Gabe, mais enferme cette reconnaissance dans une systémie abstraite dont le personnage de Gabe serait partiellement détachée et qu'il serait incapable d'identifier : « C'est que j' pense pas que ce soit une démarche consciente de racisme de sa part, c'est pour que quand j'parle d'empathie, c'est de tentative empathique. C'est quelque chose...c'est voilà, c'est des réflexes encore. On est plus dans du systémique ».

8.1.7 Participant 7

PARTICIPANT 7 / SÉQUENCE 3

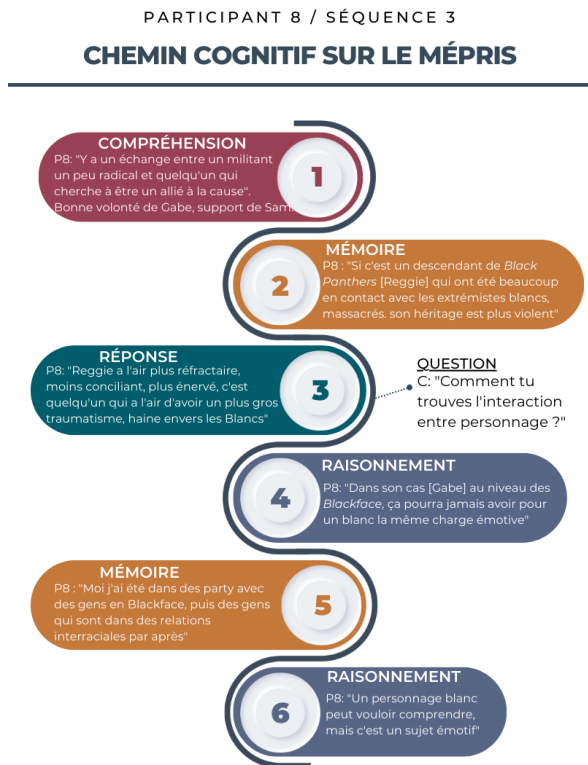
CHEMIN COGNITIF SUR LE MÉPRIS



« Pour moi si y avait un doute avant, y en a plus à partir du moment où i' dit ça ». P7 fait ici directement référence aux accusations de violence que Gabe profèrent à l'encontre de Reggie. Tout comme la majorité des participants avant lui, P7 voit dans l'attitude de Gabe, la preuve d'un basculement raciste du personnage. Dès lors, cette révélation raciste des agissements de Gabe vient structurer intégralement le chemin cognitif de P7, les moments cognitifs, comme chez P5, s'inscrivent dans cette logique et sont mobilisés autour de cette ligne argumentative. P7 lie les préoccupations égocentriques de Gabe à son racisme, il insiste à de nombreuses reprises sur l'importance de la position sociale blanche dans son incapacité à voir au-delà de sa propre blancheur. Cette

reconnaissance du racisme de Gabe en fin de séquence est toutefois révélatrice de la ligne de partage que font l'ensemble de mes participants, toutes séquences confondues, entre un « vrai racisme » (Lentin, 2020, p. 62) et des comportements maladroits, inconscients, etc. Le « vrai racisme » blanc s'incarnerait dans des attitudes excessives, aberrantes pour reprendre les mots de Lentin, rappelant ainsi l'usage fait par mes participants des moments cognitifs de mémoire associant la violence anti-Noir extrême (KKK, suprémacistes blancs, mouvances néo-nazi, etc.) à un passé révolu. Cette définition du « vrai racisme » opère alors comme un voile protecteur sur un racisme plus ordinaire, opaque qui pose de manière encore plus insistante la question du pouvoir et de la colonialité du racisme dans la structuration cognitive des vies blanches. À ce titre, la différence entre « comportements racistes » et « racisme » est éloquent dans la mesure où elle pose une définition, certes instable comme constatée tout au long des entrevues, mais une définition où l'accusation personnelle de racisme devient le danger, la pierre angulaire réflexive autour de laquelle se structurent les chemins cognitifs de mes participants. Il est moins question pour P7 de discuter de la race comme d'une « technologie pour la gestion de la différence humaine » (Lentin, 2020, p. 5) que de déterminer voire d'autodiagnostiquer le racisme ou non de Gabe.

8.1.8 Participant 8



Dans le conflit qui oppose Gabe et Reggie, P8 opère une lecture normative de leurs comportements. Il interprète l'attitude de Reggie « plus réfractaire, moins conciliante » que celle de Gabe qui cherche à comprendre et « à être un allié blanc ». La connotation négative de l'attitude de Reggie provient principalement de son côté « militant un peu radical ». Son approche jugée trop extrême a pour effet de décrédibiliser sa démarche politique. À ce titre, P8 pathologise cette radicalité militante dans une émotion : la colère. Une colère issue d'un « traumatisme » qui le dépasse en tant qu'individu, qui le déborde même au point de ressentir probablement de la « haine envers les Blancs ». Le recours à la mémoire donne ici l'impression d'historiciser cette

colère, mais ouvre finalement la voie, en soutien aux moments de compréhension et réponse qui l'encadre, à une interprétation épigénétique de la colère qui habite Reggie (Yehuda et Lehrner, 2018). La transmission épigénétique d'un héritage plus violent chez Reggie est synonyme de danger, parce elle inscrirait les manifestations de la violence raciale comme une composante biologique de la noirceur. Suivant cette logique, la division opérée par P8 entre une origine corporelle et une origine sociopolitique de la colère racialisée de Reggie s'accorde tout à fait à l'emploi de ce recours à l'histoire. L'interprétation négative de la colère de Reggie s'appuie sur la vision classique des émotions et amène P8 à dépolitiser cette colère, à priver Reggie d'agentivité politique, certes avec compassion, mais elle autorise également à voir Gabe comme la victime d'un comportement agressif, mettant en évidence une vulnérabilité. Ainsi le geste de récupération blanche (Malcolm X, 2002) effectué par Gabe, dans sa volonté de s'accaparer la lutte noire, est accompagnée par la puissance de consentement de P8 pour la modération de ces luttes pour la libération considérées comme trop radicales. Comprenant en surface la violence psycho-corporelle à travers la dépolitisation et la déhistoricisation des émotions, l'interprétation des actions de Gabe par P8 incarne le « symptôme post-colonial du refus de responsabilité » (Van der Elst, s.d, p. 6).

8.2 Au cœur du volontarisme universaliste blanc : stratégie politique de la vulnérabilité

La séquence 4 est la suite narrative directe de la séquence précédente. Gabe vient de se faire humilier publiquement par Reggie sous les yeux de Sam. Il prend la fuite et Sam tente de le rattraper. Elle lui demande alors comment il se sent et ce dernier lui répond sèchement : « Yeah, I'm fine. I'm sorry to embarrass you in front of your friends ». S'en suit des reproches de Gabe sur l'attitude non soutenante de Sam, qui répond une première fois avec ironie, puis se laisse complètement désarmer par la dernière phrase de Gabe : « but I never let my friends make you feel you didn't belong in my world », qui part fâcher directement après.

8.2.1 Participant 1



J'aimerais pour débiter cette analyse par le moment cognitif du raisonnement de P1 qui clôt son chemin. Ce moment est particulièrement éloquent parce qu'il permet de saisir la confusion qui structure les raisonnements d'une majorité de mes participants en lien avec leurs difficultés de définir clairement la notion de racisme. En ce sens, l'indicible et impossible ressenti de « l'expérience vécue du Noir » (Fanon, 2011, p. 151) du point de vue de la condition blanche est redoublé par un « indicible parfaitement historicisable » (Van der Elst, s.d, p. 6) de la violence et la déshumanisation qui pèsent sur les Noir·es. Ainsi, on retrouve cette séparation, déjà présente chez P7 lors de la séquence 3, entre un « vrai racisme » contrôlé et souvent extrême, déployé pour faire mal et un « non-

racisme » s'incarnant dans des comportements racistes souvent perpétrés à l'insu de ses acteurs et dont la dénomination « racisme systémique » rendrait le mieux compte. Les différents moments cognitifs empruntés par P1 illustrent cette impossibilité ontologique à pouvoir ressentir l'expérience vécue de Sam et à voir systématiquement à travers le regard et la perspective de Gabe. Cette position ontologique n'a pas nécessairement pour conséquence de condamner la blancheur à l'indicible. Toutefois, une partie de cet indicible est entretenue par cette tendance cognitive lourde à l'ignorance blanche. Observée tout au long des huit entretiens, elle repose principalement sur un traitement moral de la question raciale qui en

conséquence produit une caractérisation inoffensive de la violence raciale et du racisme dont sont principalement exclues les dimensions politiques et historiques d'analyse. Dans ce contexte, l'empathie de P1 pour Gabe est tout à fait compréhensible sur le plan cognitif et, j'ajouterais, affectif.

8.2.2 Participant 2



Les chemins cognitifs de la séquence 4, chez P2 comme chez les autres participants, se distinguent de deux manières. La première, se situe dans la compacité du maillage des chemins. Le nombre restreint de moments cognitifs mobilisé pour analyser la séquence dénote d'une compréhension souvent claire et précise des dynamiques de conflictualités sociales. Je parle ici de conflictualités sociales et non exclusivement raciales dans la mesure où une grande partie des participants ont jugé les dynamiques de pouvoir à l'œuvre entre les deux personnages

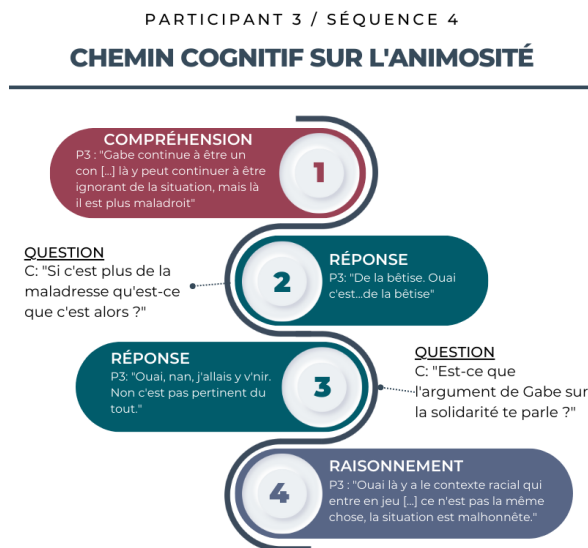
principalement à l'aune des rapports de genre. La seconde, se trouve dans l'absence d'une cohérence cognitive précédemment observée pour les séquences 1, 2 et partiellement 3, selon deux types de cognition : spontanée et délibérative. C'est toujours à partir d'une compréhension universaliste abstraite du racisme, c'est-à-dire sur « la base de l'acceptation des différences, non de leur effacement ou de leur négation » (Lochak, 2022, p. 131) que P2 détourne plus facilement son regard de l'analyse d'une conflictualité de race bien présente entre Sam et Gabe. À ce titre, P2 définit le racisme comme « allant dans tous les sens, d'un manque de tolérance, une exclusion » en précisant toutefois « que le racisme anti-blanc n'a pas quelque chose de systémique qui a été institutionnalisé, parce que l'impact est moindre ». Au-delà de la reconnaissance par une partie de mes participants, dont P2, d'un racisme anti-blanc postulé comme réel, social et historique, il y a la croyance d'une plus grande imperméabilité des relations amoureuses et amicales à la violence raciale. Pour P2, le racisme systémique qu'il tient exclusivement pour un racisme institutionnel n'est pas nécessairement en relation avec la sphère du racisme interpersonnel. On comprend mieux ici la signification politique et sociale de la distinction récurrente formulée par mes participants entre LE racisme qui serait lui systémique et s'incarnerait dans le constat d'inégalités sociales fondées sur la race et DES comportements racistes, sorte de résidus interpersonnels du systémique, non

structurés ou organisés et qui contamineraient et transformeraient en maladresse les bonnes intentions blanches. Sur ce point précis, les raisonnements formulés par P2 sont particulièrement éloquents :

[...] que y ait plus de tolérance [dans les groupes d'ami-es], déjà de manière générale c'est beaucoup plus personnel, faut vraiment être un raciste affirmé pour s'dire, pour être vindicatif contre quelqu'un d'une minorité, alors qu'au niveau du racisme systémique, c'qui est vicieux, c'est qu'ça s'nourrit du laisser-faire, à travers des choses qui sont fines et dans l'esprit de tout le monde. (P2, Séquence 4)

Si la compréhension et la réponse de P2 font état des conséquences négatives du racisme sur le plan social, ce constat reste statique, non dialectisé avec les événements de la séquence et porte le raisonnement de P2 à lire la relation entre Sam et Gabe avant tout sur un plan sentimental sans toutefois poser en termes sociopolitiques la conflictualité de genre qui structure leur rapport.

8.2.3 Participant 3

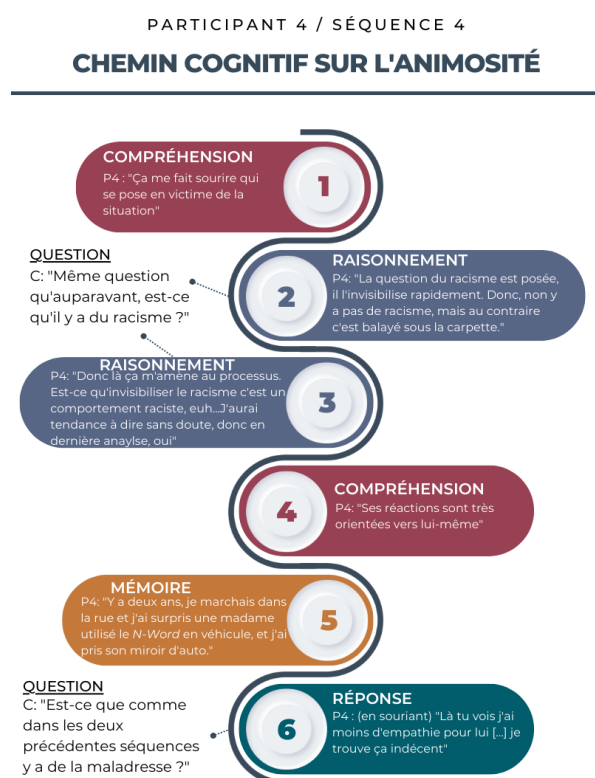


La compréhension de P3 nous plonge directement dans une description morale négative de Gabe considéré désormais peut-être toujours « ignorant », mais plus du tout « maladroït » par rapport aux séquences précédentes. La clarté discursive avec laquelle P3 caractérise la conflictualité de l'échange entre Sam et Gabe lui permet d'identifier plus nettement la stratégie d'inversion de la violence raciale opérée par Gabe. Ici, compréhension et réponse apporte un jugement moral négatif sur Gabe qui vient soutenir l'activation d'un raisonnement plus

politique où la conflictualité raciale est clairement identifié et critiqué du point de vue de Gabe. Pour P3, l'ignorance de Gabe tient au fait qu'il « fait partie de la majorité visible et n'a jamais à se poser ce type de question ». Sur cette séquence, P3 reconnaît plus volontairement que la race produit une différence dans la vie des Noir-es et des Blanc-hes. Il y a ici un passage de la cécité à la formulation d'une conscience critique à propos des effets déshumanisants du racisme. Toutefois, ces effets déshumanisants subissent d'abord un examen moral, ne sont jamais poussés ou reliés à l'histoire, que confirme l'absence de moments de mémoire, ou à l'empirie. Les résultats de Ruth Frankenberg issus de ses discussions avec des femmes blanches sur le racisme rejoignent ici en partie ce que l'interprétation de P3 traduit : « Secondly,

race-cognizant women, some more than others, continued to articulate their analyses of racism in dualistic and moralistic terms that deployed the structure of liberal humanism and elements of power evasiveness » (*op. cit.*, p. 160). Et c'est peut-être avec P3, que cette « evasiveness », cette incertitude ou superficialité qui lui fait effleurer la question de la violence raciale sans jamais la mettre complètement à distance est la plus palpable. Elle fait ainsi peut-être écho pour reprendre la pensée d'Octave Mannoni, aux difficultés cognitives de la psyché blanche de s'accommoder du mensonge raciste : « On dirait que le Noir fait précipiter quelque chose de trouble qui était déjà en suspension dans le monde blanc, et qu'il est ainsi en position de nous apprendre ce qui ne va pas dans ce monde, qui est nécessairement le sien aussi » (1951, p. 738).

8.2.4 Participant 4



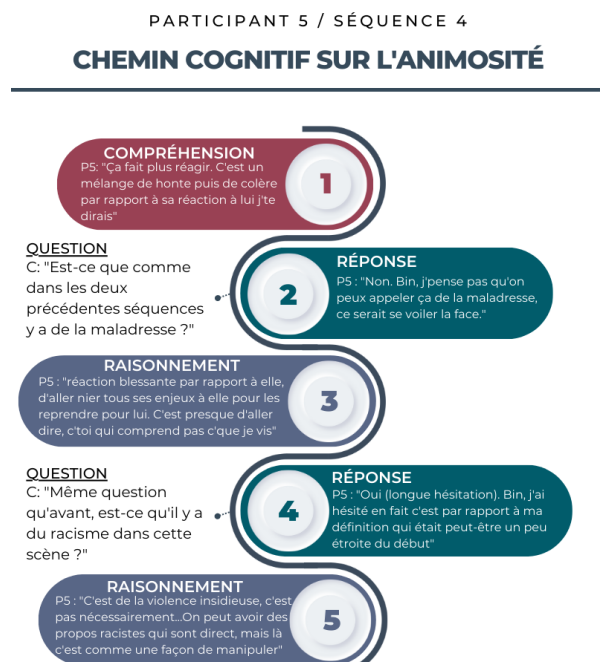
P4 parle d'une « position victimaire sans équivoque » pour décrire les actions de Gabe. Le premier raisonnement de P4 introduit directement la question raciale au cœur de l'analyse de la séquence, cette « victimisation » de Gabe est « ridicule » et ne « tient pas la route sur le plan du racisme ». Le premier raisonnement aurait pu tout autant être codé en moment de réponse tant il manifeste une certaine spontanéité, que contredira le raisonnement suivant. L'instant délibératif que traduit le second raisonnement se produit sans intervention de ma part, P4 est saisi par ce qu'il vient de me dire, et réfléchit pendant plusieurs secondes avant de reprendre la parole. D'un côté, ma question, qui est d'ailleurs une question récurrente à toutes les séquences, est

semble-t-il mal comprise par P4, ce qui suscite chez lui le besoin de corriger son premier raisonnement. La dialectique entre ces deux raisonnements plus que tout autre moment du chemin de cette séquence illustre bien les nœuds cognitifs à l'œuvre et la difficulté pour mes participants d'articuler leurs réflexions sur le racisme autour de définitions et compréhensions claires et structurées. Ce n'est pas que P4 nie le racisme qui structure la séquence entre Gabe et Sam, bien au contraire, mais plutôt que ses concepts et ses catégories à propos du racisme sont principalement construits autour de représentations visibles de la

violence. Toutefois, les raisonnements qui concluent les chemins de P4 font très souvent état d'une opérationnalisation cognitive du démenti politique du non-racisme. Les comportements racistes identifiés ne sont plus simplement réduits à des manifestations sporadiques de mauvais comportements humains prenant place dans une zone apolitique et ahistorique du non-racisme, mais l'expression des réalités démasquées de la situation coloniale en Amérique du Nord :

Non pas, bien évidemment, que la colonisation se soit faite sans violence extrême depuis le début, mais, subjectivement, cette première rencontre est immédiatement recouverte par un système de représentations organisé selon une économie psychique du démenti, privant la représentation problématique de toute consistance jusqu'à la rendre inopérante. (Boni et Mendelsohn, *op. cit.*, p. 171)

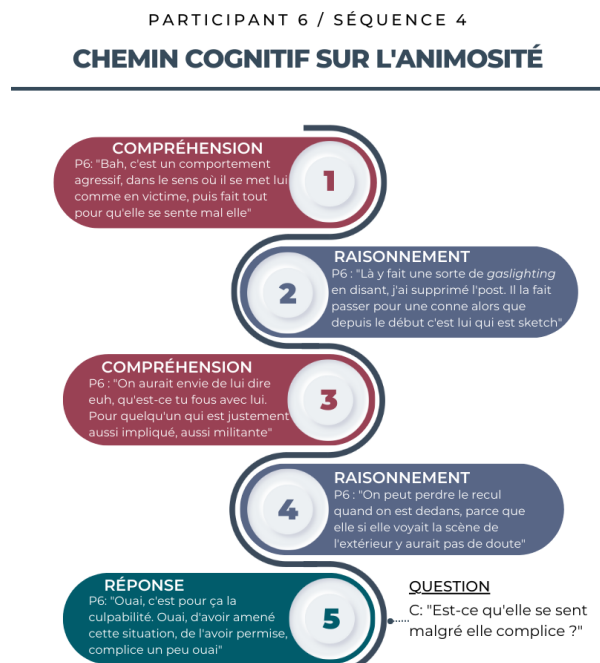
8.2.5 Participant 5



Le dernier moment de réponse du chemin cognitif de P5 illustre plus concrètement l'importance de définitions claires du racisme. Les concepts et catégories mobilisés par P5 pour comprendre et répondre à la question : « Y-a-t-il du racisme dans cette scène ? » apparaissent relativement inadaptés et produisent, dans les premiers instants de formulation de la réponse, une erreur prédictive. C'est-à-dire que le comportement négatif de Gabe, identifié prioritairement comme une violence sexiste, de « manipulation », de « gaslighting » de la souffrance de Sam, ne se qualifie pas sur le plan conceptuel et catégoriel comme une interaction

raciste. En ce sens, la distinction entre racisme et non-racisme et l'absence de clarté conceptuelle entre ces deux notions provoquent une incertitude cognitive de la qualification raciste de cette interaction. C'est donc bien l'absence de repère conceptuel, de définitions, couplée aux limites ontologiques d'une compréhension du vécu des Noir·es, qui enferme P5 dans une interprétation morale de la séquence. Ici, la cécité expérientielle (Barrett, 2017) de la violence raciste favorise l'erreur prédictive de détection et de prédiction de la violence à caractère raciale. À ce titre, l'absence de moment de mémoire est révélatrice d'une absence « des perceptions et des conceptions des autres » (Mills, 2022, p. 104) sur lesquels ne peut s'appuyer P5.

8.2.6 Participant 6



La compréhension de la séquence par P6 est cohérente avec l'ensemble des descriptions des autres participants. Il condamne moralement le comportement de Gabe, qu'il considère du point de vue de sa relation sentimentale avec Sam comme « agressif » et « malhonnête ». Le concept de gaslighting employé par P6, et P5 avant lui, « décrit l'acte de manipuler les autres pour qu'ils doutent d'eux-mêmes ou remettent en question leur propre santé mentale » (Johnson *et al.*, 2021, p. 1024). Cet article de Johnson *et al.* met en évidence la dimension systémique de ce qu'ils appellent des « microagressions secondaires » dont fait également

parti le concept de whitesplaining, peut-être ici plus pertinent pour décrire le rapport de domination entre Sam et Gabe dans le cadre de la séquence. Le choix d'interpréter la conflictualité des rapports entre Sam et Gabe du point de vue du genre amène P6 à émettre malgré lui un jugement sexiste vis-à-vis de Sam. S'il reconnaît bien la culpabilité de Gabe dans la production d'une violence sexiste dirigée contre Sam, notamment par la manipulation de la souffrance de cette dernière, P6 insinue une part de responsabilité voire une complicité inconsciente de Sam dans le déroulement des événements. En plus d'assigner une partie de la faute dans la production de cette violence sur Sam (*victim blaming*), P6 suggère son incorporation à l'ignorance blanche de Gabe : « ouai, c'est pour ça la culpabilité ouai, d'avoir amené cette situation, de l'avoir permise, complice un peu ouai ». Ce dernier point est particulièrement intéressant dans la mesure où il peut, chez P6, renvoyer à la fois à sa propre ignorance des rapports historiquement et ontologiquement asymétriques de la domination raciale, et permet d'analyser et de problématiser la biracialité de Sam dans une perspective décoloniale, c'est-à-dire en comprenant que sous certaines conditions et certains contextes, l'ignorance blanche ne se limite pas aux personnes blanches et renvoie au problème « [...] de décolonisation de soi par la prise en charge de la race comme problème du 'monde blanc' [...] » (Mills, 2022, p. 102).

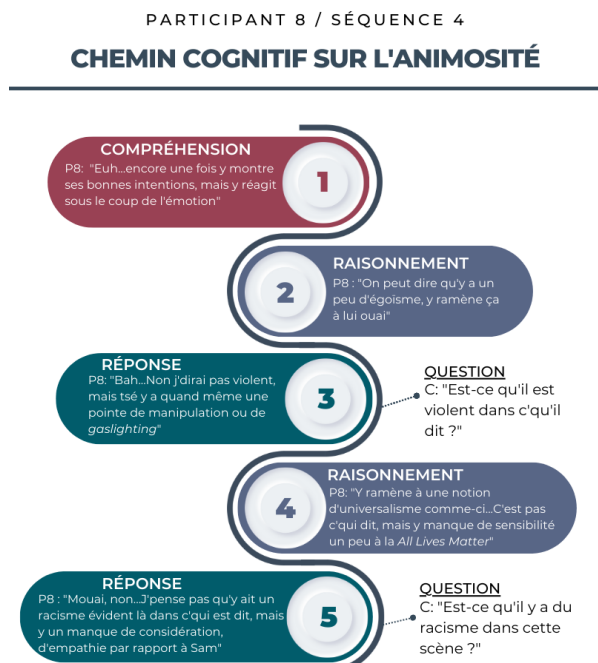
8.2.7 Participant 7



Le choix de P7 d'aborder l'analyse de la séquence par un moment de mémoire est déterminant dans la construction de son chemin cognitif. Ainsi, l'animosité perçue par P7 entre Gabe et Sam s'inscrit principalement dans un rapport de genre. De la séquence, P7 ancre sa compréhension sur la mention du post Instagram publié par Gabe à l'insu de Sam et dévoilant son dos nu publiquement. S'il ne s'agit pas là du sujet principal de la séquence, P7 en fait lui le sujet de son analyse de la situation. La question raciale est alors automatiquement absente par P7, qui répondra

d'ailleurs par la négative à la question de savoir s'il y a du racisme dans cette scène. Le moment de mémoire trace la conduite d'un chemin dans lequel P7 semble plus à l'aise, faisant écho à une situation personnelle, au cœur d'un terrain expérientiel connu. Ainsi, dans le cadre d'une analyse critique des rapports de genre, P7 est dans sa niche affective. Le fait de se sentir confortable à parler d'un sujet n'implique pas d'être confortable avec la violence qui structure ce sujet, ici les violences sexistes. Mais, dans le cas présent, P7 semble suffisamment outillé conceptuellement sur ce sujet pour l'inciter à prendre le chemin cognitif qu'il a choisi. Comme chez P5 et P6, P7 identifie clairement la stratégie de victimisation de Gabe, son usage du gaslighting sur Sam et sa « malhonnêteté » à la blâmer pour ce qu'il ressent. Toutefois, P7, comme le reste des participants, se refuse à nommer cette violence comme une violence sexiste, même en utilisant un cadre analytique que l'on pourrait qualifier plus ou moins de féministe. Cette réticence à prononcer spontanément les termes de « racisme » ou de « sexisme » tranche avec l'usage abusif d'une catégorisation normative des comportements des personnages. On reste la plupart du temps à la surface d'une analyse sociopolitique de ces comportements. L'analyse critique des rapports interpersonnelles de race et de genre est désamorcée par cette stratégie discursive du contournement. Ce contournement est cognitif, P7 cherchant à minimiser les erreurs prédictives liées à l'analyse ou la description d'un terrain qu'il connaît peu.

8.2.8 Participant 8



Comme chez l'ensemble des participants ayant analysé cette séquence 4, hormis chez P4 et P7, on note l'absence de moment de mémoire dans la construction du chemin cognitif de P8. Une autre similarité avec les chemins des autres participants se situe dans l'absence de cohérence structurelle des moments associés à la cognition spontanée, ainsi que de ceux associés à la cognition délibérative. Malgré le constat de cette organisation cognitive caractéristique de la séquence 4, les moments de cognition spontanée se distingue sur le plan argumentatif des moments de raisonnement. On observe sur le chemin cognitif de P8 que les moments de compréhension et de réponse

soutiennent une interprétation empathique et morale des comportements de Gabe identifiés comme plus problématique sur un plan politique lors des moments de raisonnement. Toutefois, l'asymétrie que détecte P8 dans les rapports entre Gabe et Sam ne semble pas s'inscrire complètement dans des rapports de pouvoir. L'emploi d'un champ lexical politiquement inoffensif pour décrire les actions de Gabe : « manque de sensibilité », « égoïste », « maladroit », « bonnes intentions », répond paradoxalement aux accusations de « manipulation » et de « gaslighting ». Comme lors d'un certain nombre d'autres descriptions des séquences, la relation amoureuse est comme un sanctuaire, une zone d'indétermination des rapports de pouvoir et de domination et où donc la race n'est pas directement ou indirectement en cause comme catégorie structurante du conflit amoureux.

8.3 Les routines cognitives de la colère : négociations affectives et émotionnelles de la culpabilité blanche

Cette dernière partie conclue l'analyse du régime de l'inconfort associé aux séquences vidéo 3 et 4. Elle propose, comme ce fut le cas dans le chapitre 7, de comparer entre eux les chemins cognitifs empruntés par mes participants pour en déduire ou non des routines cognitives liées à leurs interprétations de la question raciale. D'emblée, il s'agit de bien distinguer le niveau d'intensité des représentations racistes des séquences 3 et 4, de celles qui structurent la narration des séquences 1 et 2. Les séquences 3 et 4 présentent ainsi des représentations de la conflictualité raciales dont les signaux de la violence sont plus

explicites et identifiables que dans les séquences précédentes. Cette augmentation de l'intensité de la violence raciste et par conséquent sa plus grande visibilité dans ces deux séquences (agressions verbales, menace physique, manipulation, etc.) a suscité chez mes participants des réponses et des compréhensions plus partagées concernant le rôle et les actions de Gabe dans cette conflictualité raciale. Là où les séquences 1 et 2 semblent majoritairement être interprétées par mes participants comme les lieux d'une conflictualité non raciste (où apparaissent toutefois de manières sporadiques des comportements racistes, noirs et blancs confondus), les séquences 3 et 4 sont la marque et la reconnaissance d'une honte et d'une culpabilité blanche pour les agissements tendanciellement racistes de Gabe : « C'est un mélange de honte puis de colère par rapport à sa réaction à lui, j'te dirais » [P5, Séquence 4].

Ainsi une grande partie des chemins cognitifs des séquences 3 et 4 manifestent l'effort « d'un dépassement du cadre dualiste de l'innocence et de la culpabilité » (Frankenberg, *op. cit.*, p. 178) vis-à-vis de l'analyse critique du personnage de Gabe. Toutefois, l'intérêt de l'observation d'une variation dans les résultats par rapport au chapitre précédent où mes participants semblaient davantage pris dans un cadre interprétatif de l'innocence blanche, se situe moins dans les moments eux-mêmes qui marquent ce basculement dans la culpabilité et la honte que dans les frontières qu'elle dessine. Autrement dit, le fait que la majorité de mes participants condamne moralement et socialement l'accusation de violence physique par Gabe au sujet de Reggie ne m'intéresse que dans la mesure où cette opération morale trace une frontière cognitive entre ce qui relève du non-racisme et du racisme.

Dès lors des routines cognitives de la blancheur sont partagées par mes participants dans ce qui ressemble à l'évaluation et la catégorisation morale d'une conduite blanche raciste. Ainsi les conduites de Gabe identifiées comme racistes demeurent communes et produisent peu ou prou des moments cognitifs similaires. Deux relations, à travers des notions et des points de vue opposés qui structurent de manière dialectique ces similarités de production de moments cognitifs chez mes participants : l'opposition entre universalisme et particularisme centrée autour de la question militante noire ; l'invisibilisation de la conflictualité raciale « au profit » de celle du genre centrée autour de la question amoureuse et intime. De l'interprétation de ces deux relations, de leur problématisation par mes participants, se dégagent des niches affectives à partir desquelles la frontière entre non-racisme et racisme devient plus nettement visible.

8.3.1 De l'universel au particulier : l'inconfort blanc et la figure militante noire

Dans l'économie même de l'intervention militante, l'universel revendiqué doit forcément être nommé, porté par un groupe spécifique, passer par l'exigence de droits nouveaux, etc. Ainsi, il n'y a pas d'énonciation de l'universel qui n'énonce au même moment sa particularité. Mais, à l'inverse, toute revendication militante du particulier, en tant qu'elle suppose d'être entendue et prise en compte par celles et ceux qui ne font pas partie du groupe militant et auxquels les demandes s'adressent, suppose la possibilité de sa propre universalisation. (Ajari, 2019, p. 156-157)

La citation d'Ajari illustre parfaitement la perception asymétrique de mes participants sur l'action militante dès lors qu'elle est incarnée par la noirceur ou la blancheur. Cette séquence 3 fait état de deux démarches s'inscrivant et revendiquant des intérêts particuliers, depuis des positions ontologiques et politiques particulières, mais qui ne font pas l'objet d'un même traitement interprétatif de la part de mes participants. Si les revendications de Reggie sont perçues comme spécifiques et particulières à la cause noire, l'intervention de Gabe et les demandes répétées pour intégrer le mouvement de lutte ne sont jamais interprétées depuis sa position blanche comme la traduction d'un agenda particulier. Bien au contraire, la démarche de Gabe est perçue positivement comme « ouverte » (P1), « bienveillante » (P4) et jusqu'aux « deux tiers de ce passage, là il était cohérent, il était positif » (P2), autrement dit, son particularisme, sa volonté d'intégrer le monde noir pour ne pas se laisser dépasser, s'organise autour d'un volontarisme universaliste qui n'est pas ou très peu critiqué négativement par mes participants.

S'ils reconnaissent la « stupidité » (P2) des propos de Gabe et de sa stratégie d'inversion de la violence raciale par l'usage du stéréotype raciste de l'homme noir en colère (Wingfield, 2007), ce comportement est interprété comme un moment d'égarement chez Gabe. Toutefois, si l'identification d'une violence blanche chez Gabe transparait dans les raisonnements de mes participants : « C'est très évoquant de notre époque, dans laquelle on vit [...] on a très tendance à associer violence et personne noire » (P4), la traduction de ces raisonnements sur le plan politique restent embryonnaires, et les manifestations de la colère noire encore moins comprises en ces termes : « Anger has long been a chosen vocation for black men desperate to retain their separatedness, their resistance, to any dream of integration » (Marriott, 2000, p. viii). À ce titre, le chemin cognitif de P5 est révélateur de cette tendance, une nouvelle fois, d'une compréhension des émotions complètement dépolitisée (P6 et P8 en font d'ailleurs le même emploi en parlant « de réaction émotive » pour excuser le comportement de Gabe), qui n'a qu'une fonction morale de condamnation des mauvais comportements de Gabe sans jamais vraiment y associer une véritable critique politique.

8.3.2 Honte et culpabilité blanches : niches affectives de l'antiracisme moral

À mesure que les comportements de Gabe sont interprétés fréquemment comme « stupides », « débiles », « plus maladroits du tout » ou encore « ignorants » (P2, P3, P4, P5 et P7), mes participants sur ces séquences 3 et 4 ont de plus en plus de mal à soutenir moralement les actions de Gabe et tente de se désolidariser des manifestations de sa blancheur. S'installe chez eux un inconfort affectif que révèle l'usage de concept d'émotions négatif pour décrire les comportements de Gabe : « amer », « méprisant », « énervé », « frustré », etc. La reconnaissance socialement partagée de comportements racistes comme l'usage du stéréotype essentialisant noirceur et violence est un point de rupture moral qui nécessite, pour créer les conditions de sa condamnation, une transition vers une zone de confort affective, en d'autres termes une niche.

La création de ces conditions affectives renforce, par le maintien de l'équilibre corporel et métabolique individuel, la mise en œuvre des processus cognitifs (des deux types de cognition dans notre cas) qui « produisent de fausses croyances » (Mills, 2022, p. 104). J'aimerais clarifier directement la notion de « fausses croyances » que j'emprunte à Mills pour illustrer la structuration cognitive des croyances de mes participants en ce qui a trait au racisme et au non-racisme : « L'idée est donc qu'il existe des façons typiques de se tromper qui doivent être considérées à la lumière de la structure sociale et des caractéristiques de groupes spécifiques, et que l'on a plus de chances de ne pas se tromper en reconnaissant consciemment leur existence pour s'en distancier » (*ibid.*). Je veux rappeler que les données obtenues à partir des analyses effectuées dans le chapitre 5 ont pour fonction de délimiter l'espace de croyances scientifiques sur le racisme avec lesquelles je travaille. Les résultats de ce chapitre 5 ne sont pas LA vérité, mais UNE vérité située épistémologiquement et politiquement, qui prend place dans un cadre théorique et scientifique spécifique, afro-décolonial, et qui ont vocation à être confrontés aux croyances sur la race, exprimées par mes participants lors de nos entrevues.

Dès lors, je comprends la structure sociale que mentionne Mills et qui influence les croyances de mes participants également à l'intérieur d'une structure ontologique qui les amènent tendanciellement sur le plan cognitif à percevoir la blancheur comme le régime humain de la dignité. C'est pourquoi, j'aborde la question de la honte et de la culpabilité comme une stratégie affective de sauvegarde morale de la dignité blanche. L'usage moral que fait P5 de la honte et de la culpabilité n'est pas un usage dépolitisé, il est peut-être bien une manifestation narcissique de l'inaction comme le rappelle Robyn DiAngelo (2018, p. 137), mais d'une inaction qui a l'avantage de préserver le statu quo racial. Ainsi, la honte et la culpabilité

blanches peuvent être interprétées comme des concepts d'émotion politiquement actif dans le maintien d'une culture de la suprématie blanche. La possibilité idéale et matérielle du racisme anti-Blanc, la difficulté de penser politiquement le racisme, l'invisibilisation institutionnelle de sa violence au profit d'une condamnation morale des comportements racistes interpersonnels considérés comme inconscients sont au nombre des éléments qui montrent la puissance doxastique d'une ontologie sanctifiée de la blancheur :

1. C : Si j'te demande ce que veut dire pour toi le racisme, ce que ça implique...[P1 prend la parole]
2. P1 : J'pensais que t'allais me demander si je m'identifiais comme raciste
3. C : [Hésitant] Je pourrais oui...[Parole recoupée par P1]
4. P1 : J'me définis pas comme raciste, j'pense qu'on a tous des biais, mais j'pense qu'on va en parler plus, plus loin, mais ta question excuse, c'était ?
5. C : Ta définition du racisme, si tu peux m'en donner une ?
6. P1 : [Énoncé comme une évidence] Bah, une discrimination sur la race, dans une considération étroite, ou sinon des systèmes de discrimination sur la race. [P1 chuchote, amusé] Racisme systémique.

8.3.3 Puissance de consentement de l'ignorance blanche

« Alors il m'est apparu avec une soudaine certitude que j'étais différent des autres ; ou comme eux, peut-être, dans mon cœur, dans ma vie et dans mes désirs, mais coupé de leur monde par un immense voile. » (Du Bois, 2007, p. 14). Je rapproche la notion « d'immense voile » de Du Bois à celle d'ignorance blanche de Mills pour tenter de comprendre les routines cognitives de mes participants dans leur appréhension du racisme et de la question noire en particulier. Tout au long de l'analyse des résultats, il a été question de comprendre les conséquences affectives de leur ignorance ou plus précisément le contexte affectif et émotionnel qui participe au maintien de cette ignorance. Cet immense voile se donne à voir sur le plan cognitif, là par exemple où le chemin de P8 pour l'analyse de la séquence 4 l'amène à dénoncer et identifier justement la stratégie universaliste de Gabe d'une égalisation de la souffrance noire et blanche à son profit, associant à cette stratégie celle du mouvement *All Lives Matter* (Atkins, 2018) qui, comme le rappelle Ajari, est « bien plus adopté par les suprémacistes blancs » dans la mesure où il permet au groupe hégémonique de ne jamais « se nommer lui-même. » (2019, p. 160), et dans la succession de ce raisonnement politique de dénier le racisme qui structure cette situation : « Mouai, non...J'pense pas qu'y ait un racisme évident là dans c'qui est dit, mais y a un manque de considération, d'empathie par rapport à Sam » [P8, Séquence 4].

Le chemin cognitif de P8 est similaire sur la séquence 4 à ceux des autres participants dans la mesure où il se coupe de la logique structurelle dyadique caractéristique de la cognition spontanée et de la cognition délibérative observées dans l'analyse des séquences 1 et 2. Toutefois, la rupture chronologique des moments de compréhension avec ceux de réponse ainsi que des moments de raisonnement avec ceux de mémoire (ces derniers étant très rares) n'empêche pas leur fonctionnement similaire sur le plan de la fonction argumentative. Ainsi, réponses et compréhensions, plus spontanées, ont tendance à masquer la conflictualité raciale voire à l'absenter, là où les raisonnements de P8 manifestent l'élaboration de critiques politiques, sociales et historiques sur le racisme. C'est ici que l'absence notable des moments de mémoire comme appui aux raisonnements marque la puissance de consentement qui émane principalement de la cognition spontanée, mais qui s'incarne aussi dans les moments de raisonnement lorsque ces derniers surviennent en bout de chemin (sauf peut-être chez P4). Ainsi P5 consent à voir de la « violence insidieuse », mais pas du racisme ; P3 voit en Gabe de la « malhonnêteté » dans un contexte racial ; P7 estime qu'il s'agit d'un « dick move » de la part de Gabe, mais ne comprend pas prioritairement l'interaction avec Sam comme étant raciste, etc.

J'emploi ici la notion de « puissance de consentement » dans la mesure où les moments de la cognition délibérative font état d'une réflexivité critique sur les enjeux de race. C'est donc volontairement que mes participants engagent des points de vue critiques sur des situations problématiques de conflictualité raciale. Mais, peu importe si leur conscience critique semble leur permettre de prendre en compte les moments négatifs de leur blancheur, leurs dépassements apparaissent impossibles du fait même de la nature raciste des concepts et catégories qui pourvoient cette conscience critique. La puissance de consentement donc, d'un racisme qu'ils ne perçoivent que derrière cet immense voile, un voile qui « fait du Moi une instance de méconnaissances multiples » et où les déformations produites par le miroir de la blancheur de Gabe restent nouer « à la torsion coloniale » (Boni et Mendelsohn, *op. cit.*, p. 111) au sein de laquelle la noirceur apparaît consciemment ou non toujours comme une condition d'existence dégradée à la leur.

Par-delà ces résultats et l'analyse des données de mon terrain, je suis maintenant porté à émettre l'hypothèse plus large d'une présence observable de dépôts racistes issus de l'histoire coloniale qui se seraient agrégés de manière résiduelle à différents endroits de notre cognition pour former un ensemble de couches complexes et compactes, visibles et tenaces. J'utilise ici le nous à dessein, un nous qui dépasse

le seul cadre de mon terrain de recherche, un nous où se font écho les résultats de cette recherche et ceux issus d'une longue tradition théorique des études décoloniales et des études sur la race.

CONCLUSION

« Chaque génération doit, dans une relative opacité, affronter sa mission : la remplir ou la trahir » (Fanon, 2011, p. 589).

Cette thèse s'est proposée de documenter les chemins de la cognition blanche. Plus précisément, elle s'est attachée à chercher l'existence de routines cognitives empruntées par un échantillon de huit participants blancs à travers leurs interprétations des rapports conflictuels de race entre Noir et Blanc. C'est sur la captation cognitive des refus, des acceptations, des résistances et des négociations, morales, politiques et émotionnelles des représentations médiatiques de la déshumanisation noire que cette thèse s'est principalement focalisée. L'emploi de la notion ajarienne de blancheur s'est avéré central dans la conduite de cette recherche. Prenant appui sur une tradition afro-décoloniale riche, j'ai tenté d'inscrire ma démarche au sein d'une compréhension afropessimiste de la noirceur « défini par la surexposition à la violence gratuite, la mort sociale et la fongibilité, [où] l'esclave et le Noir contemporain participent d'un même paradigme » (Ajari, 2022, p.30). Il n'a pas été question d'aborder le problème du racisme anti-Noir dans cette thèse du point de vue d'une identité raciale blanche, autrement dit de la blanchité (Cervulle, 2021), mais plutôt depuis une position ontologique, une condition d'existence historique, la blancheur, qui s'est construite cognitivement en grande partie à travers la déshumanisation des Noir·es. Les analyses des résultats de cette recherche (chapitre 7 et 8) ont montré des tendances cognitives, des tendances à l'ignorance, à la cécité aux multiples manifestations de la violence raciale et à ses origines coloniales. Il est apparu chez mes participants une impossibilité cognitive, fût-elle spontanée ou délibérative, consciente ou non, de ne considérer autrement leur blancheur que comme une condition ontologique sanctifiée. Cette vision ontologique de la blancheur a constitué le cœur épistémologique de mon approche postconstructiviste en ceci qu'elle permettait de penser le principe d'une cognition blanche à la fois à partir de son fonctionnement neuroconstructiviste (Barsalou, 1999 ; Clark, 2013) et de son façonnement depuis l'histoire coloniale moderne occidentale (Fredrickson, 2002).

Ce qui frappe dans mes résultats de recherche, c'est la découverte de cette opacité dont parle Fanon, et qui chez mes huit participants se manifestent par une impossibilité ontologique de trahir leur blancheur. Une incapacité de trahir qui s'incarne dans l'exécution quasi-mécanique de discours anti-racistes moraux dès lors qu'il s'agissait d'interpréter des manifestations fictionnelles ou réelles du racisme blanc. Cette opacité porte les habits d'un progressisme néolibéral incarné par un discours adaptable sur le racisme, « capable de se combiner avec des discours concurrents, parfois même contradictoires, sans

menacer son caractère dominant » (Moulin, 2019, p. 13). Cette contradiction dans les termes employés, dans les fausses croyances mobilisées pour interpréter la violence raciale s'est fortement retrouvé dans la structuration des chemins cognitifs de mes participants. Les séquences 1, 2 et 3 ont notamment fait l'objet d'interprétations communes privilégiant une lecture morale et individualiste des conflictualités raciales mise en scène dans *Dear White People*. Ces interprétations des rapports de race dans la série ont été supportées par des routines cognitives organisées autour d'un « tabou structurel » (Bidet, 2018, p. 98) et historique sur la race. Et c'est ici que la chronologie des moments cognitifs s'est révélée décisive pour comprendre la faiblesse du poids argumentatif de la délibération au sein des différents chemins empruntés par mes participants. Aussi critiques qu'eurent été les arguments anti-racistes formulées depuis l'interprétation des situations et agissements impliquant le personnage blanc de la série (Gabe), les moments issus de la cognition spontanée ont pris en étau les moments délibératifs, ces moments où commençaient à émerger une critique structurelle et historique du racisme.

Cette thèse avait pour but de déterminer empiriquement, et ce dans la limite d'un échantillon restreint, l'existence de manières de penser communes sur le racisme. Les chemins cognitifs de mes participants ont majoritairement fait état d'une disjonction des moments issus de la cognition spontanée (réponse et compréhension) avec ceux issus des moments de cognition délibérative (mémoire et raisonnement). Mais plus qu'une simple disjonction, il s'agissait d'observer à travers l'organisation de ces chemins une subsomption du délibératif sous le spontané, du général sous le particulier. Si les chemins cognitifs montrent bien l'hétérogénéité des discours et des parcours en lien avec l'expérience des rapports de race chez mes participants, les résultats montrent également des réalités cognitives communes pour réfléchir ces rapports. L'exemple des chemins cognitifs de P4 en est une bonne illustration, ses chemins font état d'un grand nombre d'incursions critiques déconstructivistes de la violence raciale. P4 identifia à de nombreuses reprises les manifestations de rapports de pouvoir asymétrique entre le personnage blanc Gabe et les autres personnages noirs, et notamment Sam. Cette identification, et les raisonnements qui l'ont accompagné, lorsqu'elle ne versa pas dans une caractérisation morale négative des comportements de Gabe, fut soutenue par une lecture critique structurelle des rapports de race, une critique systémique qui dénonce le continuum de la violence coloniale (Dorlin, 2019). Toutefois, ces incursions critiques furent majoritairement englobées, étouffées, ou pour le dire plus justement, trahies par les moments de la cognition spontanée qui ont agi comme une puissance de consentement de la violence raciste perpétrée par Gabe. Ces moments de la cognition spontanée, à travers l'emploi d'un champ lexical spécifique articulé autour de la notion de maladresse (voir chapitre 7), ont traduit l'ancrage d'un point de vue blanc dans des

niches affectives où la violence raciale semblait la plus confortable à accepter. Mes participants semblaient ainsi piégés, volontairement ou non, dans une forme de malaise dont ils auraient « oublié la cause première, dont les effets sont observables partout, et propose[nt] en creux une manière d'en concevoir non pas la dissolution, mais un dépassement possible » (Boni et Mendelsohn, 2021, p. 241-242).

Les multiples actes de dénonciation de la violence raciste par mes participants, dans et en dehors des séquences extraites de DWP, agissent comme des incantations universalistes cherchant à réduire et dissimuler les implications historiques du monde blanc dans la déshumanisation noire. Il y a donc bien un malaise chez mes participants, mais un malaise qui ne se traduit quasiment jamais en termes politiques, et dont l'origine historique de la violence qu'il dissimule appartiendrait, dans ses manifestations les plus dures, au passé. À ce titre, ce que montrent ces chemins cognitifs, c'est une dépolitisation de l'histoire et une compréhension néolibérale des inégalités de race ancrée dans le contemporain. Et j'emploie à dessein le terme d'inégalités, tant la notion de déshumanisation, même sous d'autres formes lexicales, est absente des interprétations et descriptions de mes participants. Dans ces conditions épistémologiques, il ne pouvait exister pour eux aucun projet politique de dissolution de la blancheur. Ces routines cognitives de la blancheur sont les conséquences de ce que nomme Ann Laura Stoler l'« aphasie coloniale » (2010, p. 72). Il y a, chez mes participants, « une difficulté à parler, à engendrer un vocabulaire qui associe les mots et les concepts aux choses qu'ils désignent » (*ibid.*). Ils savent bien qu'ils ne sont pas soumis à la mort comme les Autres, mais ils ne savent pas ou ne cherchent pas véritablement à savoir pourquoi ce traitement différentiel face à la mort existe, quelles fonctions politiques et sociales il remplit. Ni par conséquent sur la base de quelle fondation ontologique repose toute la violence de la déshumanisation noire. Au-delà du déni de racisme ou de sa reconnaissance partielle par mes participants, cette recherche est une recherche sur l'incapacité cognitive à l'identifier, sur la confirmation du maintien social et politique de cette incapacité, d'une ignorance blanche qui s'exerce par-delà « la fausse croyance ou [de] l'absence de vraie croyance » (Mills, 2022, p. 99). Méconnaître les fondements ontologiques de la violence raciale et de la déshumanisation noire, c'est rester bloqué dans l'idée d'un dépassement possible des conditions sociales du partage de la vie et de la mort entre Blanc et Noir, là où la distinction qualitative entre l'humanité de l'un et l'inhumanité de l'autre nous pousserait plutôt à faire état d'une impossible réconciliation entre les deux (Sexton, 2007).

Je voudrais revenir à nouveau sur cette notion d'opacité et sur les manières dont mes participants l'opérationnalisent à travers une compréhension du racisme détachée de l'histoire. Les chemins cognitifs

de mes participants montrent des moments d'une grande clairvoyance sur la reconnaissance de conflictualités raciales. Toutefois et de manière récurrente, les agissements de Gabe sont identifiés non pas comme l'expression d'un racisme structurel, historique, mais comme celle de comportements racistes, tantôt maladroits et inconscients, tantôt volontaires et moralement répréhensibles, et sur lesquels nous aurions une véritable puissance d'agir. Tous se sont mis à distance morale, à un moment, du personnage de Gabe, jamais à distance ontologique, les participants parlent de « honte », de « malaise », de « débilité » à l'endroit d'agissements qui nuisent selon eux à l'image et aux représentations (positives) de la blancheur. Il y a bien de ce point de vue l'expression d'une agentivité critique et la manifestation de résistances imaginatives observables (Liao, Strohming et Sripada, 2014) face à des représentations médiatiques positives de la blancheur au sein de situations fictionnelles racistes. Toutefois, ces résistances, et ceci indifféremment à la profondeur analytique employée par mes participants, restent toutes construites sur un socle interprétatif relevant du culturel et du moral. Ainsi, peu importe les chemins de traverse déconstructivistes pris par la majorité, incarnés par des moments perceptifs plus véridiques de la violence raciale à propos ou en dehors de la série, il n'a s'agit que de détours, que d'espaces cognitifs temporaires qui n'avaient pas nécessairement vocation à la permanence, et qui n'ont fait que mettre en évidence la présence d'un tabou structurel sur la race.

J'ai peu insisté sur certains particularismes identitaires qui distinguaient mes participants entre eux. Principalement, la composition nationale de l'échantillon divisée également entre français et canadien/qubécois, puis pour une autre moitié, l'engagement dans une relation sentimentale interracial. J'ai pensé, au début des entrevues, que ces particularismes auraient un effet sur les résultats de la recherche, il n'en fut rien, du moins, jamais de manière assez significative. Ni les différences culturelles exprimées, ni les savoirs expérientiels tirés des relations interraciales n'ont fait complètement dévier de leur axe les perceptions de mes participants sur la blancheur. Sur ce dernier point, au contraire, la mention de la relation interracial dans les raisonnements de certains de mes participants a souvent servi à évacuer la conflictualité raciale entre Sam et Gabe en l'interprétant majoritairement comme l'expression d'un conflit amoureux. À ce titre, derrière l'identification réelle d'une conflictualité raciale par mes participants qui structureraient à la marge la relation interracial entre Gabe et Sam se trouve la création artificielle d'intérêts convergents par l'amour :

Ultimately, it is paradoxical to consider whiteness within the context of an interracial relationship if, through the strategy of projection, white racial identity is refering back to itself

rather than to blackness, and thus might be disclosed equally well through the relationship of a white couple. (Perry, 1995, p. 172)

Si mes participants en relation interracial ne masquent pas dans l'analyse de leur propre situation l'existence de rapports de pouvoir asymétrique entre Noir-es et Blanc-hes, ce pouvoir est formulé de manière générique voire abstraite. Ainsi, la relation amoureuse interracial entre Gabe et Sam est entendue avant tout comme une relation humaine. À ce titre, et à de nombreux moments, les situations de violence raciale entre Gabe et Sam, ne sont pas identifiées comme telles par mes participants : « The saw "Love conquers all" makes us disavow a violence that has always already conquered love. » (Wilderson, 2020, p. 325).

Limites de la recherche

Comme mentionné en introduction, l'un des défis de cette thèse a été de faire dialoguer épistémologiquement un nombre important d'orientations théoriques issues de disciplines variées. Si je perçois cet alliage épistémologique comme l'une des forces principales de cette recherche, le poids du paradigme afropessimiste dans cet alliage peut rendre, depuis un regard strictement sociologique, l'ensemble instable. Toutefois, je pense que l'ancrage ontologique de la blancheur sur lequel j'ai construit et conduit cette recherche, m'a permis une plus grande liberté d'investigation sur la question du racisme. Partant d'un postulat ontologique fort sur la binarité Noir/Blanc, les résultats issus du terrain ne pouvaient venir qu'illustrer ce postulat, le préciser empiriquement et lui donner plus de force.

En me concentrant sur la cognition, j'ai fait le choix de mettre de côté une quantité importante de données qui aurait pu faire l'objet d'une analyse du discours plus fouillée sur le racisme. À ce titre, l'extrait de la transcription *verbatim* de l'entrevue avec le participant 1 (Annexe B) montre la richesse des contenus discursifs à analyser et de ce que les méthodes en analyse du discours auraient pu faire émerger comme données probantes. J'ai choisi de ne pas effectuer de « portrait critique » de l'expérience spectatorielle de mes participants (Cervulle, 2021, p. 176), c'est-à-dire de ne pas les enfermer ou les réduire dans une variété d'idéaux-types. L'objectif, derrière l'analyse sociologique de la dimension ontologique de leur blancheur, était de déterminer des communs, et ici des communs cognitifs.

La catégorie de genre n'a pas non plus conséquemment été intégrée à mes analyses, et ce, malgré l'influence importante de la masculinité blanche de mes participants dans leurs interprétations de la

relation raciale entre Gabe et Sam. Il était essentiel de ne pas déplacer la question du racisme et de la blancheur dans un débat sur l'expression de normes sociales, culturelles et politiques. Il s'agissait d'appréhender la blancheur par-delà les normes de genre, d'orientations sexuelles, etc. Cette recherche a œuvré à documenter une tendance cognitive, ontologiquement blanche, montrant que malgré la diversité et la profondeur des raisonnements critiques sur le racisme, reste sédimenter la croyance de l'appartenance à un régime humain spécifique, hiérarchisé. Mes résultats n'ont donc pas vocation à prouver ce que je considérais depuis le début comme une condition d'existence acquise, il s'agissait avant tout de rendre compte autrement des conséquences historiques de la contamination ontologique de la blancheur par le fait colonial. Contamination qui n'a pas seulement des conséquences sociales, économiques, culturelles ou politiques, mais également cognitives.

Pistes de recherche

La méthodologie mise en place au sein de cette thèse peut permettre d'aborder la question raciale sous un angle analytique différent. Elle permet d'inclure la cognition comme un objet d'étude au centre de l'interprétation et de la compréhension étendues des rapports de domination présents au sein du système politique et idéologique de la suprématie blanche. La dimension affective et émotionnelle attachée aux différents chemins cognitifs découverts chez mes participants ouvre une voie d'approche différente pour la compréhension de la violence exercée par le racisme blanc. Le concept de « niche affective » (Barrett, 2017) pourrait être, à ce titre, un outil de captation, de saisie plus granulaire de la structuration et de la constitution des routines cognitives de la blancheur dans son rapport à la noirceur. L'application de cette méthodologie pour l'étude des rapports conflictuels de race au sein des différentes institutions étatiques occidentales où s'exercent le pouvoir blanc, de l'école à l'hôpital, etc., pourrait permettre de visibiliser d'une autre manière la violence raciale comme une violence structurelle qui s'insinue dans les cognitions blanches. Enfin, cette thèse se veut être une contribution à l'opération de dévoilement des stratégies de domination par la violence raciste de la suprématie blanche. Elle a un objectif politique précis, celui de documenter, autant que faire se peut, les rouages cognitifs impliqués dans le maintien de cette domination historique sur les populations non-blanches et noires en particulier.

ANNEXE A

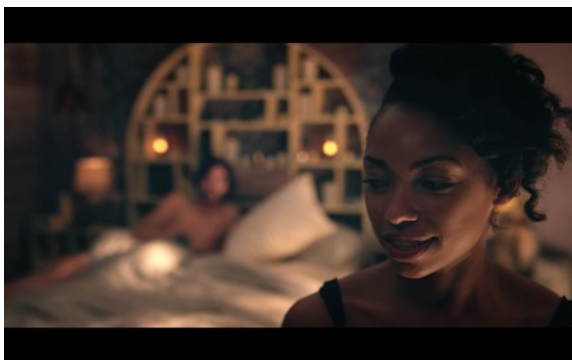
QUESTIONNAIRE D'ENTREVUE ET DIALOGUES DES CINQ SÉQUENCES

Dans cette annexe se trouve, une partie des questions de bases ayant été posées à mes participants. Ce questionnaire a toutefois servi principalement de soutien à la discussion pour d'éventuelle relance. Se trouvent également le détail des dialogues transcrits en français des séquences vidéo de 1 à 4 qui ont été soumis à mes participants. Comme mentionné dans le chapitre 6, la séquence 5, prévue initialement pour les entrevues et analysée dans le chapitre 5, n'a pas fait l'objet de discussion, faute de temps.

DÉROULÉ DU DÉBUT DE L'ENTREVUE

1. Introduction au formulaire de consentement, lecture en diagonale et décision sur le mode de captation de la discussion (vidéo ou audio ou les deux).
2. Conversation informelle sur la vie du participant, son humeur du moment, l'évaluation de sa situation personnelle socio-pro, affective.
3. Décrire l'objectif de nos discussions, rappeler le déroulé attendu (extraits + récits de vie). Demande d'interprétations des contenus et des réponses elles-mêmes.
4. Donner une définition du racisme, discuter autour du terme et mettre des concepts d'émotion dessus.

Figure 8-1. Séquence 1 / 10 :11 – 11 : 49



Gabe propose d'accompagner Sam au Caucus Noir au cours duquel doit être discuté de la soirée « Blackface ».

À partir de 10:14 (gêne, embarras) : définir les émotions à chaque fois

Gabe - C'est horrible c'qu'il s'est passé

Sam – mmff (sourire gêné)

Questions principales

- Compréhension/raisonnement/langage : « Qu'est-ce que ce terme signifie pour vous ? »

Que pensez-vous de la conversation ? Pouvez-vous dans vos mots me la résumer ? Quelle émotion est présente dans cette scène ? Est-ce que vous trouvez l'intervention de Gabe déplacée ? Est-ce que vous trouvez ma première question pertinente ou pas rapport du tout ? Comment trouvez-vous la phrase de Gabe ? Que pensez-vous du racisme ? Comment vous le définiriez, le vivez-vous ? Qu'est-ce que les termes Noir et Blanc signifient pour vous ? Êtes-vous à l'aise avec cette question ? Pourquoi ? Comment êtes-vous arrivé à cette réponse ? Je veux dire à quoi avez-vous penser lorsque vous cherchiez une réponse ? Un souvenir, une situation ?

- Souvenir/mémoire : « Comment vous en rappelez-vous ? »

À quels moments de votre vie avez-vous vécu cette émotion ? Rappelez-vous d'une situation de rejet sur la question du racisme ? Comment était-ce ? Qui était présent ? Pouvez-vous m'en parler plus ? Comment vous sentiez-vous physiquement ? (transpiration, cœur bat rapidement, etc.).

- Jugement/prise de décision : « Comment en êtes-vous arrivé à cette réponse ? »

Trouvez-vous que Sam rejette Gabe ? Si vous deviez choisir une émotion pour décrire cette scène laquelle (proposer les cartes au besoin) ? À quel niveau d'intensité évaluez-vous l'émotion à l'écran (de 0 à 10) ? Est-ce que vous trouvez ma première question pertinente ou en rapport avec la séquence ? Si vous étiez à la place de Gabe comment le prendriez-vous ? Est-ce que c'était difficile de répondre à cette question ? Avez-vous hésité ? Si oui pourquoi ?

- Réponse/raisonnement : « Était-ce facile ou difficile de choisir cette réponse ? »

Y-a-t-il un malaise dans cette scène ? Oui, non, pourquoi ? Trouvez-vous la réponse de Sam adéquate ? Êtes-vous sûr ? Y-a-t-il une gêne entre les deux, du rejet ? Qu'est-ce que ces deux termes signifient pour vous ? Était-ce difficile de répondre, avez-vous dû réfléchir un moment ? Avez-vous vécu une telle situation ? Trouvez-vous l'attitude de Sam un peu blessante ? Comment auriez-vous réagi à la place de Gabe ? Comment êtes-vous arrivé à cette réponse ? (souvenirs, croyance, etc.). À quoi vous pensiez quand je vous ai posé cette question sur le racisme ?

À partir de 10:18 (Inconfort, gêne) : définir les émotions à chaque fois

Gabe propose d'accompagner Sam au Caucus des syndicats étudiants noirs de l'Université pour discuter de la soirée Blackface.

Gabe – Tu sais j'pourrai...J'pourrai v'nir

Sam – Ah...Non c'est gentil, mais c'est...C'est réservé aux membres (sourire gêné).

Figure 8-2. Séquence 2 / 24:31 – 26:50



Tout le groupe se retrouve dans le salon de la maison Armstrong-Parker de l'Université qui est la résidence historique des étudiant·es noir·es, pour regarder un épisode de *Defamation*. Gabe est invité par Sam à venir et est introduit officiellement au reste du groupe.

À partir de 24:31 (antipathie, ressentiment, frustration) : définir les émotions à chaque fois

Reggie – L'image des Noir·es est dégradée sans aucun respect et on reste là à regarder la télé...C'est comme ça que meurt la révolution.

Sam – Eh! J’me d’mandais...On peut faire un *sitin* à Bechet dans le réfectoire.

Rashid - Là où vivent les héritiers blancs ?

Sam – Exactement, pour sensibiliser les étudiants qui jusqu’à présent s’accordent le luxe de nous ignorer.

Reggie – Toutes nos actions ne doivent pas être orientées vers les Blancs Sam.

(Gabe n’est pas introduit par Sam ou très informellement auprès de Joëlle, il est assis à côté de Sam et décide de prendre part à leur conversation).

Gabe – Est-ce que ça a un rapport avec la fête?

Reggie – (sourire en coin, ton sarcastique) Nan, on veut protester contre la bibliothèque. Trop de putain d’livres.

(Rashid et Al en arrière-plan pouffent de rire. Sam semble irritée par le comportement de Reggie ; Gabe offre un sourire gêné).

Gabe – J’voulais dire...En 2017 j’peux pas comprendre que des trucs comme ça arrive.

Reggie – (grand sourire) J’ai pas de problème à y croire moi. C’est comme-ci toi et moi on était dans deux universités complètement différentes.

Gabe – Hey mec, ça m’fout autant les boules que vous.

Reggie – Impossible.

Gabe – Oui, peut-être. Mais...C’est pas c’que j’voulais dire. Mais...mais, j’comprends...

Reggie – Écoutes mon frère, c’est pas parce que tu débarques avec une meuf noire à ton bras que tu vas comprendre notre douleur, d’accord.

Sam – Reggie ! Détends-toi. (d’un ton calme).

(Contre-champs sur le visage inquiet de Joëlle).

Gabe – Nan, nan écoutes (contre champ sur les visages alertes de Rashid et Al), t’as absolument raison, j’ai aucune idée de ce que vous ressentez...Mais j’veux savoir. (Gabe fait un mouvement vers Reggie pour lui serrer la main) J’m’appelle Gabe.

Reggie – T’es v’nu ici pour quoi ?

Gabe – Tu vas faire quoi ? Tu vas m’frapper ?

Reggie – (Reggie prend le temps de la réflexion avant de répondre très calmement à Gabe) Tu vas trouver ça surprenant, mais j’utilise jamais mes points pour résoudre les problèmes. Te frapper ? Le fait que t’y ais pensé suffirait pour que je le fasse.

Gabe – (Gabe prend une pause, il regarde les visages autour des gens dans la pièce qui ne parle plus et jauge la situation) Tu sais quoi ? Laisse tomber. (Gabe quitte la pièce, frustré).

Sam – (qui tente de le retenir par la main) Ga...

Reggie – Sam...J’suis désolé (devant Sam fâchée et qui s’apprête à quitter la pièce).

Figure 8-3. Séquence 3 / 26:29 – 26:57



Gabe part sèchement du salon après une altercation verbale avec Reggie. Il est vexé d'avoir été traité comme un étranger. Sam le rattrape pour s'expliquer.

À partir de 26:29 (ressentiment, colère, frustration, tristesse, impuissance) : définir les émotions à chaque fois

Sam – Hey...Est-ce que ça va ?

Gabe – (continue de marcher devant Sam, lui tourne le dos énervé) Oui j'vais bien, désolé de t'avoir mis mal à l'aise devant tous tes ami-es.

Sam – (ironique) Ohh, alors tu t'es senti comme un étranger pendant 2 minutes. Tu sais quoi, c'est c'que j'ressens tous les jours sur ce campus.

Gabe – (condescendant) Oui ! la société est pourrie ! Mais j'aurai jamais laissé mes ami-es te faire sentir qu'on est pas du même monde.

(Sam ne sait plus quoi répondre, échange de regard intense entre les deux avec le champ/contre-champ. Gabe part de la pièce.)

Gabe – Et t'inquiète pas, j'vais effacer la publication (en référence au post Instagram où l'on voit le dos de Sam).

(Sam reste sans réponse, plantée là dans un mélange de tristesse, colère et frustration).

Figure 8-4. Séquence 4 / 18:11 – 19:22



Reggie et les autres se trouvent à une fête donner chez son ami (blanc) Addison, ils et elles dansent sur le titre de Future – Trap N***as. Addison commence à chanter les paroles et prononcer le N-Word.

À partir de 18:44 (agacement, offensant, contrarié, mécontent, outré) : définir les émotions à chaque fois

Reggie – (d'un ton calme) Hey, dis pas ça toi.

Addison – (souriant mais s'arrête de danser) Tu sais bien que j'parle pas comme ça.

Reggie – Ouais, bien sûr je sais, mais...je viens de t'entendre dire n****.

Joëlle – Et maintenant il ne l' dira plus (qui tente de calmer le jeu), on a tous appris quelque chose aujourd'hui (tout en continuant à danser, Reggie valide les propos avec un sourire complice).

Addison – (se remet à danser brièvement puis s’arrête pour s’adresser à Joëlle et Reggie) Attends c’est pas bien si j’répète les paroles de la chanson ?

Al – (sérieux et un peu désabusé) Non, mais t’es sérieux ?

Addison – Pardon ! Désolé. (il prend ensuite une longue pause visiblement insatisfait des différentes réponses et s’adresse à Reggie). Mais, ça fait pas de moi un raciste ?

Joëlle – Il a jamais dit qu’t’étais raciste (début du plan sur la réaction de Lionel)

Reggie – (réponse hors-champ très calme puis retour sur son visage) Seulement ne dis jamais n****. Tu sais qu’tu dois pas l’dire, c’est tout.

Addison – C’est dingue j’trouve ça bizarre, j’arrive pas à comprendre (visiblement toujours insatisfait).

ANNEXE B

EXTRAIT TRANSCRIPTION *VERBATIM* DE LA PREMIÈRE ENTREVUE

Cet extrait de transcription *verbatim* de la première entrevue a pour but de faire état de ma méthode d'analyse du discours des participants. Pour ce faire, je me suis très largement appuyé sur l'ouvrage de Berg, Wetherell et Houtkoop-Steenstra intitulé *Analyzing Race Talk* (2003). À ce titre, je renvoie à la page xv de l'ouvrage collectif pour une connaissance complète des symboles qui ont permis la codification des discours pendant les transcriptions *verbatim*, j'en donne une partie des principaux qui m'ont été utiles à la fin de ce paragraphe. Étant donné la longueur de chaque entrevue (plus de deux heures), j'aimerais préciser que ce travail de transcription minutieux a été effectué de manière parcellaire, c'est-à-dire exclusivement dans le cadre de la création des chemins cognitifs de mes participants. Cet extrait correspond aux premières vingt minutes de mon entrevue avec le participant 1.

Symboles pour la transcription :

P1 = Participant 1/interviewé

C = Chercheur/interviewer

(1.0) = temps de silence en seconde

↓mot = intonation basse

↑mot = intonation haute

MOT = parle fort

(*mot*) = attitudes et moments non verbaux

P1 n'a pas vu la série

Début de l'entretien :

5:25

Je lui demande quel est sa définition du racisme, il me répond sur le ton de la blague qu'il pensait que je lui demanderais s'il se pensait raciste. Anticipation, peur de l'étiquette qui intervient en début d'entretien. P1 ne répond finalement pas à ma première question générale sur sa définition du racisme, mais embarque directement sur l'explication d'être non-raciste.

C – Pour rentrer dans le vif du sujet, [...] on va beaucoup parler de racisme. En tout cas, on va tourner autour de la question raciale (P1 acquiesce de la tête). Euhh...je, je, je, évidemment la question est hyper large, hyper compliquée. Si j'te demande c'que veut dire le racisme pour toi, c'que ça implique.

P1 – J'pensais que t'allais me d'mander : est-ce que tu te définies comme raciste? (P1 regarde la table puis me sourit)

C – Mais, je, je, je pourrai aussi.

P1 – Non je ne m'définie pas comme raciste, j'pense qu'on a tous des biais, qui sont euh, tout ça (J'acquiesce de la tête). J'pense qu'on va en parler plus, plus plus loin (mouvement circulaire de la main comme pour passer à l'autre sujet ou simplement avancer).

C – Ouai, ouai...

P1 – Mais ta question c'était, est-ce que..., comment j'définirai le racisme ?

C – Ouai

P1 – La discrimination sur la race (avec un air interrogatif, le bras gauche vers le bas la main relevée qui suggère le doute). Mettons, le, le, une partie très étroite ou des systèmes de discrimination sur la race. (P1 s'arrête un moment et met en scène sa réponse en mettant sa main gauche pour cacher sa bouche et me chuchote) ↓ Racisme systémique.

C – Hmm, ok, parfait (P1 rit doucement de la forme donnée à sa réponse et au caractère incontournable mais discuté dans l'espace médiatique de cette notion). (Nous sourions tous les deux).

C – Euhhh, si t'avais des émotions qui devaient...évidemment le racisme a plutôt une connotation...(je cherche le mot suivant) négative.

P1 – Ouai

C – donc j'imagine, si tu devais associer des émotions ou des idées d'émotions ou des sentiments...(nouvelle coupure et aparté pour clarification). J'vais un peu regrouper tout (en faisant un geste circulaire de la main), quand j'avais parler d'émotions,

P1 – Ok

C – j'vais parler d'affects, peu importe le nom, le terme que tu veux lui donner

P1 – Ok

C – j'vais tout regrouper la dedans, à peu près

P1 – Ok

C – Euhh...Est-ce qu'il y a des émotions qui te semblent incontournables entre guillemets, par rapport à ce que toi tu aurais vécu ou par rapport à des situations, de, de, des expériences de racisme que t'aurais vu. Est-ce que ça suscite ou génère chez toi ou ce que ça vient éveiller ?

P1 – Euh, c', la question me semble pas très très pointu, j'pense que c'est volontaire (P1 n'est pas sur de ce que je lui demande), mais euh...Comment moi j'me ressentirai d'en avoir vécu ? (P1 me demande de valider son interprétation de ma question vague). Où d'en avoir vu ou avoir été témoin ?

C – Ouai...Tout ça à la fois

P1 – Bah euh...

C – Bah si tu veux préciser après...

P1 – J'pense que...en général...(P1 prend le temps de la réflexion) les situations où tu vois du racisme pour moi, y a une question d'injustice là-d'dans

C – Hmm (je viens confirmer ses réponses)

P1 – J'pense qu'on s'entend pour dire que c'est kec chose qui, qui, qui...comme tu disais (P1 me demande par son langage corporel, notamment geste de la main dans ma direction, de valider ses propos, ce que je réalise avec un hmm)

- Euh...pis l'injustice (P1 serre le poing gauche) je suis une de ces personnes que ça fache beaucoup. Qu'ce soit ça ou aute chose.

- (se tient les cheveux par la main) Euh...après j'pense...que...euh, euh, j'avais l'test (...) qui a été fait par je sais plus qui où tu vas en ligne et qui t'associe des mots...

C – Hmm (je viens confirmer ses réponses)

P1 – où est-ce que t'associe noir à toutes les émotions négatives, pis là t'es comme ok, ça ça va pis là tu vas voir où les rapports changent. Tu vois de quoi j'parle (s'adresse à moi).

C – Oui, ok

P1 – Donc puis, j’pense qu’on est tous (2.0) qu’on, qu’on est (0.5) qu’on qu’on (0.3) a tous certains, même si on voudrait pas nécessairement l’avoir, donc y a une certaine compréhension, j’pense que ça vient d’une part de l’autre, de crainte, de (2.0) je, je, j’sais que dans certaines situations où tu MARCHES DANS LA RUE, Y A UN GROUPE DE QUATRE JEUNES NOIRS, DANS LA RUELLE, PIS TU FAIS COMME : ↑ HEIN ! (P1 fait un commentaire sur la description qu’il vient de faire) BAH VOYONS QU’EST-CE QUE J’FAIS, mais t’as toujours une crainte (P1 fait un geste de la main de va et vient pour m’inclure dans son commentaire), mais y a aussi cette notion là de, de, parce que c’est tellement inculqué dans la société dans laquelle on vit là (0.3) (tourne son bras comme un moulin pour marquer le caractère évident de cette notion). Et de dire : non jsuis pas cette personne là (mets la main sur son torse et le balance vers l’arrière comme pour se montrer et se dédouaner en même temps), mais finalement d’le ressentir un peu mais d’être choqué par rapport à sa propre réaction.

C – Est-ce que tu te sens impuissant (0.3) dans ces moments là ? Est-ce que tu te dis notamment au niveau de la, de l’expérience émotionnelle que t’as, d’une crainte ou d’une peur. (je poursuis volontairement ma phrase et multiplie les exemples car P1 n’accroche pas pour l’instant) La situation que tu m’as décrite, est-ce y a quelque chose qui te, même si tu le réalise à posteriori est-ce que c’est quelque chose qui te semble hors de contrôle ou en tout cas (P1 me coupe)

P1 – Non non non, j’pense que c’est des questions d’habitudes pis de répétitions aussi là, de réaliser (0.2) Et pis y a pleins de situation qui ont évolué (il resserre les jambes vers lui en tailleur sur le tabouret) des couples gay, la première qu’tu vois un couple gay tu fais : ↑ HEIN ! (il met sa main devant sa bouche pour mimer l’indéfendable) et pis t’as des ami-es qui sont gay, tes connaissances, tout ça, ça vient par la force de l’habitude (0.3) Moi j’ai grandi à l’extérieur de ↑ Montréal, puis à l’école secondaire sur 1200 y avait une élève ↑ noire (0.3), bah juste d’arriver à Montréal : des ↑ asiastiques, des tout ça (0.3) c’t’un peu l’inconnu , c’est juste des situations où on (1.0) ↓ on les connaît pas finalement

C – Ok

P1 – mais par la répétition, tu fais bah oui c’est normal, cette mixité là de Montréal c’t’une qualité et une chose que j’apprécie.

C – Ok (4.0) eshhh (0.3) Merci beaucoup

(Intermède WIFI, je demande à P1 de me connecter) : de 9:43 à 11:07

C – Ok, Hmm la série !

(Résumé de l’intrigue et de la série DWP, je nomme les protagonistes et les enjeux qui rythment la narration, P1 écoute et valide de la tête ou pas des « Ok » ou « Hmm » : de 9:45 à 12:15

C – Et la série débute sur (0.3) heum, une fête qui est organisée par (0.3) heum, une fraternité (je ne suis pas sûr du terme que j’emploie) (2.0) blanche, privilégiée qui euh (1.0) prend pour thème de se déguiser en Noirs (P1 réagit par un sourire ironique), donc ils font une Blackface party, hmm la série

P1 – Puis ça s’passe en 2021 ? (surpris que cela soit encore possible)

C – Et ça s’passe en 2017, j’penses (avec un geste de la main pour montrer que je n’en suis pas sûr), euh (1.0) la série

P1 – ↓ C’est horrible (avec un grand sourire vers moi)

C – euh, donc la série débute là-dessus, avec les étudiants, étudiantes noires, çaaa (1.0) avec d’autres protagonistes dont j’té donnerai les noms au fur et à mesure ; débarquent dans cette soirée et filment, ↓ quiiii (2.0) commencent ààà (3.0) gueuler contre ça, la police intervient, bref. Et on est à ce moment là. Dans la scène que j’avais te montrer, on a Sam qui est l’héroïne de la série, on a Gabe qui est, euh (2.0), un des acteurs principaux blancs, euh (1.0), ils ont une relation cachée. Sam a un rôle assez important au sein

des syndicats noirs, puis elle est un peu la voix la plus radicale, euh (1.0), et elle a un peu honte en fait, de (2.0) s'associer (1.0) enfin d'être en couple avec un mec blanc. Politiquement ça l'a, ça l'a, ça l'arrange pas (P1 écoute attentivement et me répond régulièrement par un hochement de tête ou un « hmm »). Donc elle cache un peu ça, euuh (4.0) et puis (je cherche longuement mes mots) euh (2.0), et puis c'est pas mal ça.

Donc on les découvre (je commence à ramener l'écran de l'ordinateur au milieu de nous deux pour montrer l'extrait vidéo, P1 se rapproche. Son corps plutôt passif et en attente se remet en mouvement) ↑ dans la chambre, ils viennent de faire l'amour, lui on le connaît pas tant que ça, elle on l'a vu avant (5.0) (je place l'extrait sur mon ordi).

J'ai tout mis en français

P1 – Ok (suivi d'un geste de la main comme pour dire de poursuivre, qu'il n'y a pas de problème)

C – Ça, ça, ça (2.0) c'est sûr que ça rend un peu bizarre les choses, mais pour des niveaux de compréhension semblable, parce que j'veux pas préjuger de la maîtrise de l'anglais, ↓ chez, chez (1.0) chez tous mes participants.

Tu m'dis si tu veux remettre l'extrait, là ça dure littéralement j'pense 10, 20 secondes, pas plus (P1 me donne un pouce pour confirmer que tout va bien).

Normalement j'ai rien oublié par rapport au contexte.

(Je lance l'extrait vidéo, ordi au centre de la table, nous regardons tous les deux)

(Chapitre 1 / Séquence 1 / 10 :11 – 11 : 49)

Gabe – Vous allez parler de la fête ?

Sam – De quoi d'autre

Gabe – C'est horrible c'qu'il s'est passé

Sam – mmff (sourire gêné)

Gabe – Tu sais j'pourrai...J'pourrai v'nir

Sam – Ah...Non c'est gentil, mais c'est...C'est réservé aux membres (sourire gêné).

P1 – Pauv' coco (en souriant).

C – Donc là (0.3) c'est ça elle se dirige à une réunion du caucus noir pour parler. Heum (0.3), est-ce que tu pourrais me décrire (0.3) c'que t'as vu ?

P1 – De c'qui s'est passé (0.5) Bah, le mec y veut aider et y veut s'impliquer, son aide n'est pas particulièrement bienvenue j'pense ?

C – Ok, euh (3.0) comment tu, j'sais pas, si tu devais associer des émotions, des moments avec les personnages, sur les deux personnages ou sur un seul des personnages. Qu'est-ce qui caractériserait la manière dont eux se comportent ? Se sentent ?

P1 – euuh (1.0) bah, j'pense que la fille, elle...p't'être le regardé (il s'apprête à remettre l'extrait). P't'être semble agacée, embêtée (en parlant de Sam), ça fait pas son affaire ou p't'être elle s'attendait pas à ça ? Lui j'pense que c'est l'envie d'partager un fardeau ou d'l'aider d'être là mais (4.0) Ouai. Est-ce qu'il a l'air déçu à la fin ? (en dirigeant son doigt sur l'extrait à l'ordi) Peut-être un peu.

C – Est-ce que lui ou elle est déçu ?

P1 – Lui il est p't'être déçu d'pas pouvoir aider.

C – Ok, il est frustré peut-être ?

P1 – (*pas convaincu de mon choix de concept, fait la mou*) woua, frustré c'est un peu fort p't'être ? (*en dirigeant à nouveau son doigt et son attention sur l'extrait à l'ordi puis me regarde pour répondre d'un ton sûr*) AGACÉ.

C – Ok, est-ce...et elle, elle s'rait comment tu m'disais, plutôt (0.3) plutôt gênée p't'être ?

P1 – Hmmm (*pas vraiment d'accord avec ma proposition*)

C – Elle s'est pas trop comment...

P1 – ↑ Indisposée

C – Indisposée ok (3.0) Est-ce que (0.5) Comment tu l'expliquerais chez elle ?

P1 – Bah j' (3.0) je, je, j'ai (4.0) j'pense qu'il y a une qualité d'faire ça aussi, puis, c'est c'est un peu le propre de l'homme blanc de vouloir s'mêler d'tout, puis l'impression que les problèmes se résoud juste en faisant des trucs, mais faut juste les laisser aller aussi là (*geste de la main qui tourne pour accompagner l'effet de temps et de continuité du propos*)

C – Ok

P1 – lui laisser d'la place

C – Est-ce que tu trouves que la proposition de Gabe est problématique ?

P1 – Mmff (*gonfle les joues, ne sait pas comment répondre de suite*) (4.0) J'pense que ça dépend (0.3) ↑ des relations d'couple ?

C – Ok

P1 – mais ça l'est pas nécessairement, mais ça peut l'être si jamais c'est récurrent et que c'est quelqu'un qui tout le temps s'invite dans tout. ÇA VIENT PAS D'UNE MAUVAISE PLACE (*le dit avec confiance la main qui descend du haut vers le bas comme pour installer son point*)

C – Ok

P1 – ↓ mais c'est p't'être maladroit un peu ?

C – Ok

P1 – En même temps ça dépend, si, si, si leur relation va plus loin qu'ça puis qu'y sont toujours impliqués (*s'adressant à moi directement*) mais d'après c'que tu m'décrivais ça semblait pas nécessairement être ça non plus ?

C – Non (2.0) T'as un peu hésité au début, est-ce que c'est

P1 – Bah

C – Est-ce que c'était compliqué de trouver une réponse claire ? Ou...

P1 – (2.0) Non, non, bah (*reste pensif*)

C – Par rapport aux intentions supposées...

P1 – Bah c'est ça, c'est, c'est, c'est la dichotomie de ça vient jamais d'une mauvaise place, mais c'est p't'être de pas réaliser la situation dans la pièce ou les intentions des autres personnes là-dedans

C – Ouai ouai (5.0) Est-ce euh, est-ce que quand t'analyse la situation parce que on part tous de quelque part, si tu t'mettais à la place de Gabe, est-ce que tu pourrais avoir le même genre d'attitude ?

P1 – (*sans hésiter*) ouai, j'pense que oui (*avec un léger rire*) oui oui

C – Ou t'aurais fonctionné différemment ?

P1 – Non non, je je j'pense que j'aurai réagi d'la même manière

C – T'aurais été déçu comme lui

P1 – Ouui probablement (*sans conviction*) probablement, bah ça c'est c'est des réflexes aussi et ça prend un petit peu, tu y r'pense la nuit ou tu y r'pense 1 heure plus tard et tu fais « ah oui ok peut-être (0.5) finalement c'té pas la meilleure proposition (0.5) tout ça. Mais sur le coup probablement qu'j'aurai réagi comme ça (*ton et expression faciale fataliste*)

C – Ok et quand tu dis qu'c'est pas forcément la meilleure proposition, comment t'expliquerais ça ? Du fait qu'ce soit pas la meilleure proposition.

P1 – Bah, c'est c'est c'est laissé les autres gérer ça, c'est pas nécessairement la meilleure personne pour

parler de la situation, de c'qui s'est passé, en même temps j'pense pas qu'il aurait l'idée d'partir avec une blackface non plus. Mais, c'est c'est là (3.0) (tchip), euh, c'est c'est c'est l'idée qu'la séparation entre euh- (.) tsé jsais dans- bon on parle pas d'racisme on parle de féminisme, mais y a certains lieux féministes qui disent bah (.) euh (0.3) j'pense pas qu'ce soit ma place pour en parler non plus mais bon (P1 agite les bras, son corps s'anime à l'évocation de la question féministe et de sa légitimité à en parler)

C – Si si tu peux

P1 – BAH, BAH, EST-CE QU'UN HOMME PEUT S'DÉFINIR COMME FÉMINISTE OU EST-CE QUI FAUT TE DÉFINIR COMME ↑ALLIÉ (.) DU ↓FÉMINISME (P1 est droit sur son tabouret, posture sereine et en démonstration, les gestes de ses deux bras viennent accompagner son discours, prend appui sur son corps pour aborder la question). Mais c'est cette distinction là aussi là. C'EST PAS À MOI TRANCHER C'EST QUOI LE TERME QUI EST CORRECT LÀ-D'DANS, ↓mais j'pense que c'est la même chose là d'dans (en montrant l'écran pour faire référence à l'extrait).

C – euh (0.3), est-ce que t'as déjà entendu parlé de la question- et d'ailleurs elle dépasse et tu parlais d'féminisme, des relations homme-femme et des relations genrées, (2.0) ↑la question d'la non-mixité ? Est-ce que ça t'parle ?

P1 – Bah, euh (.) (un peu dans le flou par rapport au terme, mal à l'aise de ne pas savoir changement de posture) Peux-tu définir ?

C – La non-mixité, c'est un un, un terme qui a été mis en place pour euuuh (2.0) justifier des espaces qui doivent être non-mixte par exemple sans homme dans le cas des femmes

P1 – ok

C – Pour avoir des espaces safe, des safespace

P1 – oui oui (acquiesce de la tête) Non j'pense pas être familier avec le con-texte mais j'le comprends

C – ok (1.0) est-ce qu'à la lecture de c'contexte là, est-ce que tu- de manière globale sans forcément s'référer à la situation est-ce que tu l'trouves euh (.) pertinent tout le temps ?

P1 – Le contexte de non-mixité ?

C – Oui

20:24

RÉFÉRENCES

Oeuvre audiovisuelle analysée

Simien, J. (créat., réal.). (2017-2021). *Dear White People*. [Série télévisée]. Netflix, États-Unis.

Oeuvres audiovisuelles mentionnées

Amini, H., Harold, J. (2022). *Obi-Wan Kenobi*. [Série télévisée]. Disney+, États-Unis.

Darabont, F. (2010-2022). *The Walking Dead*. [Série télévisée]. AMC, États-Unis.

Duffer, R & M. (2016-). *Stranger Things*. [Série télévisée]. Netflix, États-Unis.

Dunham, L. (2012-2017). *Girls*. [Série télévisée]. HBO, États-Unis.

Lynch, D., Frost, M. (1990-1992 / 2017). *Twin Peaks*. [Série télévisée]. ABC / Showtime, États-Unis.

Pina, A. (2017-2021). *La Casa del Papel*. [Série télévisée]. Vancouver Media / Netflix, Espagne.

Potter, D. (1986). *The Singing Detective*. [Série télévisée]. BBC1, Royaume-Uni.

Willimon, B. (2013-2018). *House of Cards*. [Série télévisée]. Netflix, États-Unis.

BIBLIOGRAPHIE

- Abdurraqib, S. (2017). "Just Another Monster": Michonne and the Trope of the Angry Black Woman. In J. A. Chappell & M. Young (Éds.), *Bad Girls and Transgressive Women in Popular Television, Fiction, and Film* (p. 227-251). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-47259-1_12
- Adams, E. A., Kurtz-Costes, B. E., & Hoffman, A. J. (2016). Skin tone bias among African Americans: Antecedents and consequences across the life span. *Developmental Review*, 40, 93-116.
- Adolphs, R., & Anderson, D. J. (2018). *The neuroscience of emotion: A new synthesis*. Princeton University Press.
- Agamben, G. (1997). *Homo sacer*. Éd. du Seuil.
- Ahern, S. (2019). *Affect theory and literary critical practice. A feel for the text*. Springer International Publishing.
- Ahmed, S. (2010). *The promise of happiness*. Duke University Press.
- Ahmed, S. (2014). *The cultural politics of emotion* (Second edition). Edinburgh University Press.
- Ajari, N. (2019a). *La dignité ou la mort : Éthique et politique de la race*. La Découverte.
- Ajari, N. (2019b). Les angles morts de l'universalisme : L'anti-essentialisme contre l'histoire. *Revue du Crieur*, N°14(3), 152. <https://doi.org/10.3917/crieu.014.0152>
- Ajari, N. (2022a). Forms of Death : Necropolitics, Mourning, and Black Dignity. *Symposium*, 26(1), 167-188. <https://doi.org/10.5840/symposium2022261/29>
- Ajari, N. (2022b). *Noirceur : Race, genre, classe et pessimisme dans la pensée africaine-américaine au XXIe siècle*. Éditions divergences.
- Aldama, F. L. (2015). The Science of Storytelling: Perspectives from Cognitive Science, Neuroscience, and the Humanities. *Projections*, 9(1). <https://doi.org/10.3167/proj.2015.090106>
- Amadahy, Z., & Lawrence, B. (2009). Indigenous peoples and Black people in Canada: Settlers or allies? In *Breaching the colonial contract: Anti-colonialism in the US and Canada* (p. 105-136). Springer.
- Anderson, D. J., & Adolphs, R. (2014). A Framework for Studying Emotions across Species. *Cell*, 157(1), 187-200. <https://doi.org/10.1016/j.cell.2014.03.003>
- Ang, I. (2005). *Watching Dallas: Soap opera and the melodramatic imagination* ([Nachdr.]; Engl. transl. (with revisions) first publ. 1985 by Methuen, transferred to digital print). Routledge.
- Appadurai, A. (1996). *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*. University of Minnesota Press.

Armony, V., Boatswain-Kyte, A., Hassaoui, M., & Mulone, M. (2023). *Interpellations policières et profilage racial*.

Armony, V., Hassaoui, M., & Mulone, M. (2019). Les interpellations policières à la lumière des identités racisées des personnes interpellées. *Analyse des données du Service de Police de la Ville de Montréal (SPVM) et élaboration d'indicateurs de suivi en matière de profilage racial*, 134.

Asal, H., Imbeault, J.-S., & Montminy, K. (2019). *Les Actes haineux à caractère xénophobe, notamment islamophobe : Résultats d'une recherche menée à travers le Québec*. Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse.

Assari, S., Khoshpouri, P., & Chalian, H. (2019). Combined Effects of Race and Socioeconomic Status on Cancer Beliefs, Cognitions, and Emotions. *Healthcare*, 7(1), 17. <https://doi.org/10.3390/healthcare7010017>

Atkins, A. (2019). Black lives matter or all lives matter? Color-blindness and epistemic injustice. *Social Epistemology*, 33(1), 1-22.

Atlan, H. (1994). Intentionality in Nature. Against an All-Encompassing Evolutionary Paradigm : Evolutionary and Cognitive Processes are not Instances of the Same Process. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 24(1), 67-87. WorldCat.org. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5914.1994.tb00247.x>

Austin, D. (2015). *Nègres noirs, nègres blancs : Race, sexe et politique dans les années 1960 à Montréal*. Lux Éditeur.

Baldwin, J. (1996). *La Prochaine Fois le feu* [1963].

Bantigny, L. (2013). Historicités du 20^e siècle : Quelques jalons sur une notion. *Vingtième siècle*, 1, 13-25.

Barrett, L. F. (2017). *How emotions are made: The secret life of the brain*. Houghton Mifflin Harcourt.

Barrett, L. F. (2020). *Seven and a half lessons about the brain*. Houghton Mifflin Harcourt.

Barsalou, L. W. (1999). Perceptual symbol systems. *Behavioral and Brain Sciences*, 22(4), 577-660. <https://doi.org/10.1017/S0140525X99002149>

Barthes, R. (1964). Rhétorique de l'image. *Communications*, 4(1), 40-51.

Bell, D. (1973). *Race, racism, and American law*. Little, Brown.

Berg, H. van den, Wetherell, M., & Houtkoop-Steenstra, H. (Éds.). (2003). *Analyzing race talk: Multidisciplinary perspectives on the research interview*. Cambridge University Press.

Berton, M., & Boni, M. (2019). Comment étudier la complexité des séries télévisées ? : Vers une approche spatiale. *TV/Series*, 15. <https://doi.org/10.4000/tvseries.3691>

Bhabha, H. K. (2007). *Les lieux de la culture : Une théorie postcoloniale*. Payot.

- Bidet, J. (2019). Pour une politique du commun du peuple. *DESC-Direito, Economia e Sociedade Contemporânea*, 2(2), 96-109.
- Bilge, S. (2015). Le blanchiment de l'intersectionnalité. *Recherches féministes*, 28(2), 9-32. <https://doi.org/10.7202/1034173ar>
- Blais, L. (2019). Biopolitique. *Anthropen*.
- Bobo, J. (1995). *Black women as cultural readers*. Columbia University Press.
- Bobo, J., Hudley, C., & Michel, C. (2004). *The Black studies reader*. Routledge. <http://www.myilibrary.com?id=10537>
- Boggio Éwanjé-Épée, F., & Magliani-Belkacem, S. (2012). *Les féministes blanches et l'empire*. Fabrique (La).
- Boisvert, S. (2017). *Les masculinités télévisées et les paradoxes contemporains du genre : Une analyse comparative des identités narratives dans les fictions sérielles nord-américaines (québec, canada, états-unis)*. UQAM.
- Bondebjerg, I. (2014). Documentary and Cognitive Theory: Narrative, Emotion and Memory. *Media and Communication*, 2(1), 13-22. <https://doi.org/10.17645/mac.v2i1.17>
- Boni, L., & Mendelsohn, S. (2021). *La vie psychique du racisme : L'empire du démenti*. La Découverte.
- Boucher, J. D., & Ekman, P. (1975). Facial Areas and Emotional Information. *Journal of Communication*, 25(2), 21-29. <https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.1975.tb00577.x>
- Bourcier, M.-H. (1998). *Q comme queer : Les séminaires Q du Zoo (1996-1997)* (Numéro 42). Question de Genre/GKC.
- Bourcier, M.-H., & Bourcier, M.-H. (2011). *Queer zones 3 : Identités, cultures et politiques*. Éditions Amsterdam.
- Bouteldja, H. (2016). *Les Blancs, les Juifs et nous : Vers une politique de l'amour révolutionnaire*. La Fabrique éditions.
- Bouteldja, H. (2023). *Beaufs et barbares : Le pari du nous*. La fabrique éditions.
- Boyd-Barrett, O. (2015). Media imperialism. *Media Imperialism*, 1-232.
- Brahim, R. (2021). *La race tue deux fois : Une histoire des crimes racistes en France (1970-2000)*. Éditions Syllepse.
- Brekhus, W. (2007). The Rutgers School: A Zerubavelian Culturalist Cognitive Sociology. *European Journal of Social Theory*, 10(3), 448-464. <https://doi.org/10.1177/1368431007080705>
- Brekhus, W., & Ignatow, G. (Éds.). (2019). *The Oxford handbook of cognitive sociology*. Oxford University Press.

- Brennan, T. (2004). *The transmission of affect*. Cornell University Press.
- Briselance, M.-F., & Morin, J.-C. (2010). *Grammaire du cinéma*. Nouveau monde.
- Brothers, L. (2001). *Friday's footprint: How society shapes the human mind*. New York: Oxford University Press. <http://www.myilibrary.com?id=53210>
- Brun, S., & Cosquer, C. (2022). Charles W. Mills et l'épistémologie de l'ignorance. *Marronnages: les questions raciales au crible des sciences sociales*, 1(1), 94-95.
- Butler, J. (2011). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. Routledge.
- Butler, J. (Éd.). (2013). *Qu'est-ce qu'un peuple?* La Fabrique éditions.
- Cacioppo, J. T., Berntson, G. G., Adolphs, R., Carter, C. S., Davidson, R. J., McClintock, M., McEwen, B. S., Meaney, M., Schacter, D. L., Sternberg, E. M., Suomi, S., & Taylor, S. E. (Éds.). (2002). The Social Brain: A Project for Integrating Primate Behavior and Neurophysiology in a New Domain. In *Foundations in Social Neuroscience*. The MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/3077.003.0029>
- Cannon, W. B. (1987). The James-Lange Theory of Emotions: A Critical Examination and an Alternative Theory. *The American Journal of Psychology*, 100(3/4), 567. <https://doi.org/10.2307/1422695>
- Carlton, S., Harrison, A., HonorÃ, S., & Goodmon, L. B. (s. d.). Conceal, Don't Feel: Gender Differences in Implicit and Explicit Expressions of Emotions. *GENDER AND EMOTION*.
- Carmichael, S., & Hamilton, C. V. (1992). *Black power: The politics of liberation in America* (Vintage ed). Vintage Books.
- Castro-Gómez, S. (2003). La Hybris del Punto Cero: Biopolíticas imperiales y colonialidad del poder en la Nueva Granada (1750-1810). *Manuscrito sin publicar*. Bogotá, Colombia: Instituto Pensar, Universidad Javeriana.
- Certeau, M. de, Giard, L., & Certeau, M. de. (2010). *Arts de faire* (Nouvelle éd). Gallimard.
- Cervulle, M. (2021). *Dans le blanc des yeux : Diversité, racisme et médias*. Amsterdam.
- Cervulle, M., Lindgaard, J., Macé, É., Maigret, É., McRobbie, A., Morley, D., & Neveu, É. (2010). *Cultural studies : Genèse, objets, traductions*. Éditions de la Bibliothèque publique d'information.
- Cervulle, M., Quemener, N., & Vörös, F. (2016). *Matérialismes, culture & communication*. Mines ParisTech.
- Césaire, A. (1963). Culture et colonisation. *Liberté*, 5(1), 15-35. Érudit.
- Chebili*, S. (2009). Corps et politique : Foucault et Agamben. *L'information psychiatrique*, 1, 63-68.

- Clark, A. (2013). Whatever next? Predictive brains, situated agents, and the future of cognitive science. *Behavioral and Brain Sciences*, 36(3), 181-204. <https://doi.org/10.1017/S0140525X12000477>
- Clette-Gakuba, V. (2021, décembre 1). *Réflexions et problèmes sur la question des alliés blanch.es* [Le Club de Médiapart].
- Clore, G. L., & Centerbar, D. B. (2004). Analyzing Anger: How to Make People Mad. *Emotion*, 4(2), 139-144. <https://doi.org/10.1037/1528-3542.4.2.139>
- Clough, P. T. (2008). The Affective Turn: Political Economy, Biomedicine and Bodies. *Theory, Culture & Society*, 25(1), 1-22. <https://doi.org/10.1177/0263276407085156>
- Coates, T.-N. C. (2017, mai 17). How Insightful Is Dear White People? *The Atlantic*. <https://www.theatlantic.com/entertainment/archive/2017/05/dear-white-people-season-one-roundtable/526920/>
- Coetzee, J. K. (2020). Narrating Emotions : Towards Deeper Understanding. *Qualitative Sociology Review*, 16(1), 12-27. <https://doi.org/10.18778/1733-8077.16.1.02>
- Collins, P. H. (2010). La construction sociale de la pensée féministe noire. In C. Verschuur (Éd.), *Genre, postcolonialisme et diversité de mouvements de femmes* (p. 155-169). Graduate Institute Publications. <https://doi.org/10.4000/books.iheid.5879>
- Collins, P. H. (2017). *La pensée féministe noire : Savoir, conscience et politique de l'empowerment*. Les Éditions du Remue-ménage.
- Collins, P. H., & Chepp, V. (2013). *Intersectionality*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199751457.013.0002>
- Collins, R. (1993). Emotional Energy as the Common Denominator of Rational Action. *Rationality and Society*, 5(2), 203-230. <https://doi.org/10.1177/1043463193005002005>
- Cooley, C. H. (1983). *Human nature and the social order*. Transaction Books.
- Cose, E. (2011). *The end of anger: A new generation's take on race and rage* (1st ed). Ecco.
- Cottingham, M. D. (2016). Theorizing emotional capital. *Theory and Society*, 45(5), 451-470. <https://doi.org/10.1007/s11186-016-9278-7>
- Crenshaw, K. W. (2005). Cartographies des marges : Intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur. *Cahiers du Genre*, 39(2), 51. <https://doi.org/10.3917/cdge.039.0051>
- Creton, L. (2004). *Histoire économique du cinéma français : Production et financement 1940-1950*. CNRS.
- Culture & matérialisme*. (2009). Les Prairies ordinaires.

- Curry, T. (2021, août 5). *Le racisme et l'illusion de l'égalité* [Le Club de Médiapart]. <https://blogs.mediapart.fr/jean-marc-b/blog/050821/le-racisme-et-l-illusion-de-l-egalite>
- Dabin, S. (2019). Suis-je un colonisateur?. *Possibles*, 29.
- Dalibert, M. (2014). Le marquage socio-discursif de la race par le genre Les « roms », les Tunisiens, les Ukrainiens et les habitants des banlieues françaises dans les médias. *Revue française des sciences de l'information et de la communication*, 4.
- Damasio, A. (1994). Descartes' error: Emotion, rationality and the human brain. *New York: Putnam*, 352.
- Damasio, A. (2005). Brain trust. *Nature*, 435(7042), 571-572.
- Damasio, A. R. (2005). Spinoza avait raison. Joie et tristesse, le cerveau des émotions. *Natures Sciences Sociétés*, 13, 335-349.
- Darwin, C. (1998). *The expression of the emotions in man and animals* (3rd ed). Oxford University Press.
- De Lauretis, T. (2007). Théorie queer et cultures populaires. De Foucault à Cronenberg. *Lectures, Les livres*.
- Deleuze, G. (1983). *L'image-mouvement*. Éd. de Minuit.
- Delgado, R., & Stefancic, J. (2012). Minority Men, Misry, and the Marketplace of Ideas. In *Constructing masculinity* (p. 211-220). Routledge.
- Delgado, R., & Stefancic, J. (2023). *Critical race theory: An introduction* (Vol. 87). NyU press.
- Delphy, C. (2013). L'ennemi principal. Tome 2 : Penser le genre. *Paris: Syllepse*.
- Descola, P. (2005). Par-delà nature et culture (Vol. 1). *Gallimard Paris*.
- DiAngelo, R. (2018). *White fragility: Why it's so hard for white people to talk about racism*. Beacon Press.
- DiMaggio, P. (1997). Culture and Cognition. *Annual Review of Sociology*, 23, 263-287. JSTOR.
- Dorlin, E. (2019). *Se défendre : Une philosophie de la violence*. La découverte.
- Dorlin, E. (2022). Race contre classe ? Conceptum sacer ou la vie nue des concepts. *Pouvoirs*, 181(2), 5-19. Cairn.info. <https://doi.org/10.3917/pouv.181.0005>
- Dorlin, E., & Bidet-Mordrel, A. (Éds.). (2009). *Sexe, race, classe : Pour une épistémologie de la domination* (1re éd). Presses universitaires de France.
- Du Bois, W. E. B., & Edwards, B. H. (2007). *The souls of Black folk*. Oxford University Press.

- Dupont, N. (2007). Le cinéma américain : Un impérialisme culturel? *Revue LISA/LISA e-journal. Littératures, Histoire des Idées, Images, Sociétés du Monde Anglophone—Literature, History of Ideas, Images and Societies of the English-speaking World*, 5(3), 111-132.
- Durham, M. G., & Kellner, D. (2009). *Media and Cultural Studies: Keywords* (2nd ed). John Wiley & Sons, Ltd.
- Dussel, E. (1998). Beyond Eurocentrism: The world-system and the limits of modernity. *The cultures of globalization*, 2, 3-31.
- Dussel, E. D. (1992). *1492, l'occultation de l'autre*. Editions de l'Atelier.
- Dyer, R. (2013). *The matter of images: Essays on representations*. Routledge.
- Edelman, G. M., & Gally, J. A. (2001). Degeneracy and complexity in biological systems. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 98(24), 13763-13768. <https://doi.org/10.1073/pnas.231499798>
- Eid, P. (2018). Les majorités nationales ont-elles une couleur ? Réflexions sur l'utilité de la catégorie de « blanchité » pour la sociologie du racisme. *Sociologie et sociétés*, 50(2), 125-149.
- Eid, P., & Turenne, M. (s. d.). J. Magloire (2011). *Profilage racial et discrimination systémique des jeunes racisés. Rapport de la consultation sur le profilage racial et ses conséquences*, 12-120.
- Eklund, J. (2019). *The Sensational Body: A Spectatorial Exploration of the Experience of Bodies on Stage in Circus, Burlesque and Freak Show*.
- Ekman, P. (1974). Darwin and Facial Expression: A Century of Research in Review. *Systematic Zoology*, 23(4), 562. <https://doi.org/10.2307/2412481>
- Ekman, P. (1973b). Cross-cultural studies of facial expression. *Darwin and facial expression: A century of research in review*, 169222(1).
- Ekman, P., & Davidson, R. J. (Éds.). (1994). *The nature of emotion: Fundamental questions*. Oxford University Press.
- Ekman, P., Friesen, W. V., & Tomkins, S. S. (1971). Facial Affect Scoring Technique: A First Validity Study. *Semiotica*, 3(1). <https://doi.org/10.1515/semi.1971.3.1.37>
- Ekman, P., & Oster, H. (1979). Facial expressions of emotion. *Annual review of psychology*, 30(1), 527-554.
- Ellis, L. (1996). A discipline in peril: Sociology's future hinges on curing its biophobia. *The American Sociologist*, 27(2), 21-41. <https://doi.org/10.1007/BF02692016>
- Embrick, D. G., & Moore, W. L. (2020). White space(s) and the reproduction of white supremacy. *American Behavioral Scientist*, 64(14), 1935–1945. <https://doi.org/10.1177/0002764220975053>

- Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées (ENFFADA). (2019). "Réclamer notre pouvoir et notre place : Rapport final de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées." en ligne : <https://www.mmiwg-ffada.ca/fr/final-report/>
- Escobar, A. (2013). En el trasfondo de nuestra cultura : La tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico. *Tabula Rasa*, 18, 15-42. <https://doi.org/10.25058/20112742.137>
- Fanon, F. (2011). *Œuvres : Peau noire, masques blancs. L'An V de la révolution algérienne. Les Damnés de la terre. Pour la révolution africaine*. La Découverte.
- Farris, S. R. (2017). *In the name of women's rights: The rise of femonationalism*. Duke University Press.
- Fassin, D. (2018). *La vie : Mode d'emploi critique*. Éditions du Seuil.
- Faure, A., & Gaudichaud, F. (2018). La fable refondatrice du Chili actuel. Présentisme, fragmentation néolibérale et esthétique narrative dans les 'franjas electorales' du Plébiscite de 1988. *Babel: Civilisations et sociétés*, XV, 91-116.
- Fernández-Santamaria, J. A. (1975). Juan Ginés de Sepúlveda on the nature of the American Indians. *the Americas*, 31(4), 434-451.
- Fery, L. (2022). Maxime Cervulle, Dans le blanc des yeux. Diversité, racisme et médias. *Lectures*.
- Flamand, L. A. (2019). Screening Campus Identity Politics: Cultural Studies, 'Dear White People,' and the American University. *Mapping Fields of Study: The Cultural and Institutional Space of English Studies*, 235-265.
- Flores Espínola, A. (2012). Subjectivité et connaissance: réflexions sur les épistémologies du 'point de vue'. *Cahiers du genre*, (2), 99-120.
- Foste, Z. (2020). Remaining vigilant: Reflexive considerations for white researchers studying whiteness. *Whiteness and Education*, 5(2), 131-146. <https://doi.org/10.1080/23793406.2020.1738264>
- Francesco Panese, Mathieu Arminjon, & Vincent Pidoux. (2016). *La « fabrique du cerveau » en tensions entre sciences sociales et neurosciences*. WorldCat.org.
- Frankenberg, R. (2020). White Women, Race Matters. In L. Back & J. Solomos (Éds.), *Theories of Race and Racism* (2^e éd., p. 519-533). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003060802-38>
- Fredrickson, G. (s. d.). M [Racism: A Short History], 2002. *Contains probably the best recent study of the connection between African slavery and Western racism*.
- Friesem, E. (2019). Stereotyping, Teaching About. In R. Hobbs & P. Mihailidis (Éds.), *The International Encyclopedia of Media Literacy* (1^{re} éd., p. 1-5). Wiley. <https://doi.org/10.1002/9781118978238.ieml0228>
- Frye, N. (1969). *Anatomie de la critique*. Gallimard.

- Gadamer, H. G. (2004). *Esquisses herméneutiques : Essais et conférences*.
- Gagnon, A.-G., & May, P. (2022). Multiculturalisme canadien et interculturalisme québécois : De quoi parle-t-on? *Problèmes politiques contemporains*, 213.
- Gagnon-Bouchard, L., & Ranger, C. (2020). Reclaiming Relationality through the Logic of the Gift and Vulnerability. *Hypatia*, 35(1), 41-57.
- Galerand, E., & Kergoat, D. (2014). Consubstantialité vs intersectionnalité ? À propos de l'imbrication des rapports sociaux. *Nouvelles pratiques sociales*, 26(2), 44-61.
- Garvey, J., & Ignatiev, N. (1996). The new abolitionism. *Minnesota Review*, 47(1), 105-108.
- Gazzaniga, M. S. (1985). *The social brain: Discovering the networks of the mind*. Basic Books.
- Geertz, C. (1973). *Thick description*.
- Gendler, T. S. (2010). *Intuition, Imagination, and Philosophical Methodology*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199589760.001.0001>
- Genel, K. (2004). Le biopouvoir chez Foucault et Agamben. *Méthodos*, 4. <https://doi.org/10.4000/methodos.131>
- Gerber, E. R., & Wellens, T. R. (1997). Perspectives on Pretesting: « Cognition » in the Cognitive Interview? *Bulletin of Sociological Methodology/Bulletin de Méthodologie Sociologique*, 55(1), 18-39. <https://doi.org/10.1177/075910639705500104>
- Gilroy, P. (1991). *'There ain't no black in the Union Jack': The cultural politics of race and nation*. University of Chicago Press.
- Ginsberg, E. K. (1996). *Passing and the Fictions of Identity*. Duke University Press.
- Girard, M., Bréart De Boisanger, F., Boisvert, I. & Vachon, M. (2015). Le chercheur et son expérience de la subjectivité : une sensibilité partagée. *Spécificités*, 8, 10-20. <https://doi.org/10.3917/spec.008.0010>
- Giroux, D. (2020). *L'œil du maître : Figures de l'imaginaire colonial québécois*. Mémoire d'encrier.
- Goffman, E. (1962). Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction. *American Sociological Review*, 27(3), 436. <https://doi.org/10.2307/2089837>
- Goffman, E. (1996). *La présentation de soi*. Ed. de Minuit.
- Goldberg, D. T. (2015). *Are we all postracial yet?* Polity Press.
- Goldberg, D. T. (2018). Racial States. In D. T. Goldberg & J. Solomos (Éds.), *A Companion to Racial and Ethnic Studies* (p. 233-258). Blackwell Publishers Ltd. <https://doi.org/10.1111/b.9780631206163.2002.00023.x>

Gordon, J. (2005). White on white: Researcher reflexivity and the logics of privilege in white schools undertaking reform. *The Urban Review*, 37, 279-302.

Gordon, L. R. (2008). *An introduction to Africana philosophy*.

Gordon, S. L. (2017). The Sociology of Sentiments and Emotion. In M. Rosenberg & R. H. Turner (Éds.), *Social Psychology* (1^{re} éd., p. 562-592). Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315129723-18>

Goudmand, A. (2020). Le découpage chapitral dans House of Cards : Une stratégie narrative liée au modèle de diffusion de Netflix. *Itinéraires. Littérature, textes, cultures*, 2020-1.

Gould, S. (1997). La mal-mesure de l'homme, (Vol. 4027). *Editions Odile Jacob*.

Goulet, M.-C., Hébert, G., & Verbauwhede, C. (2014). Système de santé : Bien commun ou marchandise ? Quand la gouvernance entrepreneuriale remplace la gestion publique. *Nouveaux cahiers du socialisme*, 12, 116-127.

Gray, H. (1995). *Watching race: Television and the struggle for « Blackness »*. University of Minnesota Press.

Greer. (2019). Settler Colonialism and Empire in Early America. *The William and Mary Quarterly*, 76(3), 383. <https://doi.org/10.5309/willmaryquar.76.3.0383>

Grosfoguel, R. (2006). Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global : Transmodernité, pensée frontalière et colonialité globale. *Multitudes*, 26(3), 51-74.

Grosfoguel, R. (2007). The epistemic decolonial turn: Beyond political-economy paradigms. *Cultural Studies*, 21(2-3), 211-223. <https://doi.org/10.1080/09502380601162514>

Grossberg, L. (1996). Identity and cultural studies: Is that all there is? *Questions of cultural identity*, 1, 87-107.

Guillaumin, C. (1978). Pratique du pouvoir et idée de Nature (1) L'appropriation des femmes. *Questions féministes*, 5-30.

Guilmette. (2020). Expression, Animation, and Intelligibility: Concepts for a Decolonial Feminist Affect Theory. *The Journal of Speculative Philosophy*, 34(3), 309.
<https://doi.org/10.5325/jspecphil.34.3.0309>

Hall, S. (1985). Signification, representation, ideology: Althusser and the post-structuralist debates. *Critical Studies in Mass Communication*, 2(2), 91-114.
<https://doi.org/10.1080/15295038509360070>

Hall, S. (2013). Theories of Representation. *Representation. 2nd ed. London: Sage*.

Hall, S., Centre for mass communication research (Leicester, G., & Council of Europe Colloquy on training in the critical reading of television language (Éds.). (1973). *Encoding and decoding in the television discourse*. Centre for contemporary cultural studies.

- Hamilton, C. V., & Ture, K. (1992). *Black power: Politics of liberation in America*. Vintage.
- Haraway, D. (2007). Savoirs situés : La question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle. L. Allard, D. Gardey et N. Magnan (sous la dir. de), Donna Haraway, *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences-Fictions-Féminismes, Paris, Exils*.
- Harding, S. G. (2004). *The feminist standpoint theory reader: Intellectual and political controversies*. Psychology Press.
- Hargrove, T. W. (2019). Light privilege? Skin tone stratification in health among African Americans. *Sociology of Race and Ethnicity*, 5(3), 370-387.
- Harrison, F. V. (1995). The persistent power of "race" in the cultural and political economy of racism. *Annual Review of Anthropology*, 24(1), 47-74.
- Hartman, S. V. (1997). *Scenes of subjection: Terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America*. Oxford University Press.
- Hartsock, N. C. (1983). The feminist standpoint: Developing the ground for a specifically feminist historical materialism. In *Discovering reality: Feminist perspectives on epistemology, metaphysics, methodology, and philosophy of science* (p. 283-310). Springer.
- Hartsock, N. C. M. (2019). The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism. In N. C. M. Hartsock, *The Feminist Standpoint Revisited and Other Essays* (1^{re} éd., p. 105-132). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429310881-9>
- Hawkins, B. (1998). The white supremacy continuum of images for black men. *Journal of African American Men*, 3(3), 7-18. <https://doi.org/10.1007/BF02902935>
- Hill, M. (s. d.). *Toward a Moral Economy of Race? « The "Whiteness" Question » Across Disciplines*.
- Hochschild, A. (2002). Emotional labour. *Gender: A sociological reader*, 192-196.
- Hochschild, A. R. (1979). Emotion work, feeling rules, and social structure. *American journal of sociology*, 85(3), 551-575.
- Hochschild, A. R. (2003). Travail émotionnel, règles de sentiments et structure sociale. *Travailler*, 9(1), 19. <https://doi.org/10.3917/trav.009.0019>
- Hochschild, A. R. (2012). *The managed heart: Commercialization of human feeling*. <http://site.ebrary.com/id/10555078>
- Hoemann, K. (2020). *Emotional granularity: Definition, measurement, and relationship to cardiovascular physiological activity* [Northeastern University]. <https://doi.org/10.17760/D20382016>
- Hoemann, K., Devlin, M., & Barrett, L. F. (2020). Comment: Emotions Are Abstract, Conceptual Categories That Are Learned by a Predicting Brain. *Emotion Review*, 12(4), 253-255. <https://doi.org/10.1177/1754073919897296>

- Hoemann, K., & Feldman Barrett, L. (2019). Concepts dissolve artificial boundaries in the study of emotion and cognition, uniting body, brain, and mind. *Cognition and Emotion*, 33(1), 67-76. <https://doi.org/10.1080/02699931.2018.1535428>
- Hogan, P. C. (2011). *Affective narratology: The emotional structure of stories*. University of Nebraska Press.
- Hook, D. (2012). Fanon and libidinal economy. In *Re (con) figuring Psychoanalysis: Critical Juxtapositions of the Philosophical, the Sociohistorical and the Political* (pp. 164-183). London: Palgrave Macmillan UK.
- hooks, bell. (2020). *Tout le monde peut être féministe : Une politique du coeur*. Éditions Divergences.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (2013). *La dialectique de la raison : Fragments philosophiques*. Gallimard.
- Howard, L. C., Krueger, E. A., Barker, J. O., Boley Cruz, T., Cwalina, S. N., Unger, J. B., Barrington-Trimis, J. L., & Leventhal, A. M. (2022). Young adults' distress about police brutality following the death of George Floyd. *Youth & Society*, 0044118X221087282.
- Hübner, L. A., Bonnard, M., & Landry, N. (2020). *La pauvreté au Québec : Portrait, bilan et perspectives*.
- Hunter, M. (2007). The persistent problem of colorism: Skin tone, status, and inequality. *Sociology compass*, 1(1), 237-254.
- Ignatiev, N. (1997). The point is not to interpret whiteness but to abolish it. *Race Traitor*.
- Illouz, E. (2006). *Les sentiments du capitalisme*. Seuil.
- Illouz, E. (2007). *Cold intimacies: The making of emotional capitalism*. Polity.
- Illouz, E. (2019). *Les marchandises émotionnelles : L'authenticité au temps du capitalisme*. Éditions Premier Parallèle.
- Iyer, A., Leach, C. W., & Crosby, F. J. (2003). White guilt and racial compensation: The benefits and limits of self-focus. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 29(1), 117-129.
- James, W. (2013). *What is an Emotion?* Start Publishing LLC. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=811521>
- Jaquet, C. (2014). *Les transclasses, ou la non-reproduction*. Puf.
- Jin, D. Y. (2015). *Digital platforms, imperialism and political culture*. Routledge, Taylor & Francis Group.

Johnson, J. (2017, mai 11). Can We Talk About This Thing Bothering Me About Dear White People? *TheRoot.com*. <https://www.theroot.com/can-we-talk-about-this-thing-bothering-me-about-dear-wh-1795083865>

Johnson, V. E., Nadal, K. L., Sissoko, D. G., & King, R. (2021). "It's not in your head": Gaslighting, 'splaining, victim blaming, and other harmful reactions to microaggressions. *Perspectives on psychological science*, 16(5), 1024-1036.

Jones, J. M. (2017). Killing fields: Explaining police violence against persons of color. *Journal of Social Issues*, 73(4), 872-883.

Jost, F. (2004). *Introduction à l'analyse de la télévision*. Ellipses.

Kahneman, D. (2011). *Thinking, fast and slow*. macmillan.

Kamel, G. (Me). Rapport d'enquête. Loi sur la recherche des causes et des circonstances des décès concernant le décès de Joyce Echaquan, Québec, Bureau du coroner, septembre 2021.

Karl, M. (2008). Le capital, livre I. *Livres II et III*.

Katata, R. (2021). *Violence structurelle et judiciarisation des femmes noires au Canada : Une double invisibilisation?*

Kebabza, H. (2006). « L'universel lave-t-il plus blanc ? » : « Race », racisme et système de privilèges. *Les cahiers du CEDREF*, 14, 145-172. <https://doi.org/10.4000/cedref.428>

Kelley, R. D. G. (1996). Race Rebels : Culture, Politics, and the Black Working Class. *The Journal of Southern History*, 62(1), 171. <https://doi.org/10.2307/2211261>

Kemper, T. D. (1981). Social Constructionist and Positivist Approaches to the Sociology of Emotions. *American Journal of Sociology*, 87(2), 336-362. <https://doi.org/10.1086/227461>

Kergoat, D. (2009). Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux. *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, 111-125.

Kerner, I. (2018). Les défis des Critical Whiteness Studies. *Sexe, Race, Classe, pour une épistémologie de la domination*, Paris: PUF, 255-267.

Kim, S. J. (2014). *On anger: Race, cognition, narrative*.

Krysanova, T. (2019). Constructing negative emotions in cinematic discourse: A cognitive-pragmatic perspective. *Cognition, communication, discourse*, 19, 55-77.

Lahire, B., & Rosental, C. (Éds.). (2008). *La cognition au prisme des sciences sociales*. Éditions des archives contemporaines.

Larsson, J., & Holmström, I. (2007). Phenomenographic or phenomenological analysis: Does it matter? Examples from a study on anaesthesiologists' work. *International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-being*, 2(1), 55-64. <https://doi.org/10.1080/17482620601068105>

Larue, O. (2015). *Une architecture cognitive inspirée des théories des processus duaux pour une interaction fluide des comportements réactifs et délibératifs*.

Lazarus, R. S., Averill, J. R., & Opton, E. M. (1970). Towards a Cognitive Theory of Emotion. In *Feelings and Emotions* (p. 207-232). Elsevier. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-063550-4.50023-1>

LeDoux, J. (1996). Emotional networks and motor control: A fearful view. *Progress in brain research*, 107, 437-446.

Lefilliâtre, B. (2019). *Le procédé transgressif de la troncation à stratégie euphémique ou dysphémique en anglais contemporain*. Journées thématiques de l'École doctorale Sciences du Langage, Psychologie, Cognition, Éducation: "La Transgression".

Lentin, A. (2014). Post-race, post politics: The paradoxical rise of culture after multiculturalism. *Ethnic and Racial Studies*, 37(8), 1268-1285.

Lentin, A. (2020). *Why race still matters*. Polity Press.

Lentin, A., & Titley, G. (2011). *The crises of multiculturalism: Racism in a neoliberal age*. Bloomsbury Publishing.

Leonardo, Z. (2004). The color of supremacy: Beyond the discourse of 'white privilege'. *Educational philosophy and theory*, 36(2), 137-152.

Leschziner, V. (2019). Dual-process models in sociology. *The Oxford handbook of cognitive sociology*, 169-191.

Liao, S., Strohminger, N., & Sripada, C. S. (2014). Empirically investigating imaginative resistance. *British Journal of Aesthetics*, 54(3), 339-355.

Linteau, P.-A. (1999). Un débat historiographique : L'entrée du Québec dans la modernité et la signification de la Révolution tranquille. *Francofonie*, 37, 73-87.

Lipsitz, G. (2006). *The possessive investment in whiteness: How white people profit from identity politics* (Rev. and expanded ed). Temple University Press.

Livingstone, A.-M., Meudec, M., & Harim, R. (2020). Le profilage racial à Montréal, effets des politiques et des pratiques organisationnelles. *Nouvelles pratiques sociales*, 31(2), 126-144.

Lizardo, O. (2017). Improving cultural analysis : Considering personal culture in its declarative and nondeclarative modes. *American Sociological Review*, 82(1), 88-115.

Lizardo, O., Mowry, R., Sepulvado, B., Stoltz, D. S., & Taylor, M. A. (s. d.). *What Are Dual Process Models? Implications for Cultural Analysis in Sociology*.

Lloyd, B., & Duveen, G. (1990). A semiotic analysis of the development of social representations of gender. *Social representations and the development of knowledge*, 27-46.

Lochak, D. (2022). Racismes, antiracismes : Reconstruire l'universalisme. *Pouvoirs*, 2, 131-142.

- López, F. H. (2015). Claude Bourguignon-Rougier, Philippe Colin et Ramón Grosfoguel (dir.), *Penser l'envers obscur de la modernité : Une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine*. Limoges, Pulim, 2014. *Cahiers des Amériques latines*, 78, 181-184.
- Lorde, A. (1984). *Sister outsider : Essays and speeches*. Crossing Press.
- Macé, É. (2006). Entre visibilité médiatique et reconnaissance politique : Trois modèles de représentation des minorités visibles. *Médiamorphoses*, n° 17, 5.
- Macé, E. (2006). *Les imaginaires médiatiques : Une sociologie postcritique des médias*. Éditions Amsterdam.
- Mackey, F. (2004). *Black then: Blacks and Montreal, 1780-1880's*. McGill-Queen's Press-MQUP.
- Magen, G. (1997). *Introduction à une herméneutique du film de fiction : Cinéma de fiction et ethnométhodologie*.
- Maher, F. A., & Tetreault, M. K. (1993). Frames of Positionality: Constructing Meaningful Dialogues about Gender and Race. *Anthropological Quarterly*, 66(3), 118. <https://doi.org/10.2307/3317515>
- Malcolm X. (2008). *Le pouvoir noir* ([2a ed.]). La Découverte poche.
- Mannoni, O. (1951). La plainte du Noir. *Esprit* (1940-), 179 (5, 734-749).
- Marriott, D. (2007). *Haunted life: Visual culture and Black modernity*. Rutgers University Press.
- Marriott, D. (2010). Black Cultural Studies. *The Year's Work in Critical and Cultural Theory*, 18(1), 288-314. <https://doi.org/10.1093/ywcct/mbq004>
- Marriott, D. S. (2000). *On black men*. Columbia University Press.
- Marton, F. (1981). Phenomenography—Describing conceptions of the world around us. *Instructional Science*, 10(2), 177-200.
- Massumi, B. (2002). *Parables for the Virtual Movement, Affect, Sensation*. Duke University Press. <https://muse.jhu.edu/book/68776/>
- Maynard, R. (2017). *Policing Black lives: State violence in Canada from slavery to the present*. Fernwood Publishing.
- Mbembe, A. (2006). Nécropolitique. *Raisons politiques*, 21(1), 29. <https://doi.org/10.3917/rai.021.0029>
- McIntosh, P. (1990). *White privilege: Unpacking the invisible knapsack*.
- McIntyre, A. (1997). *Making meaning of whiteness: Exploring racial identity with white teachers*. State University of New York Press.
- McVeigh, R. (2020). The Body in Mind: Mead's Embodied Cognition. *Symbolic Interaction*, 43(3), 493-513. <https://doi.org/10.1002/symb.476>

Medina, J. (2013). An Enactivist Approach to the Imagination: Embodied Enactments and « Fictional Emotions ». *American Philosophical Quarterly*, 50(3), 317.

Michel, J. (2003). Narrativité, narration, narratologie : Du concept ricœurrien d'identité narrative aux sciences sociales. *Revue européenne des sciences sociales*, XLI-125, 125-142. <https://doi.org/10.4000/ress.562>

Mignolo, W. D. (2000). *La colonialidad a lo largo ya lo ancho : El hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad*.

Miles, A., Charron-Chénier, R., & Schleifer, C. (2019). Measuring automatic cognition: Advancing dual-process research in sociology. *American Sociological Review*, 84(2), 308-333.

Miller, K. (s. d.). *Cognitive Interviewing Methodology*. 208.

Miller, T. (2005). Turn off TV studies! *Cinema Journal*, 45(1), 98-101.

Mills, C. W. (1997). The Racial Contract. *Democracy: A Reader*, 412.

Mittell, J. (2015). *Complex TV: The poetics of contemporary television storytelling*. New York University Press.

Miyazono, K., & Liao, S. yi (Éds.). (2016). The cognitive architecture of imaginative resistance. In *The Routledge Handbook of Philosophy of Imagination* (0 éd., p. 253-266). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315657905-32>

Moliner, P. (2008). Représentations sociales et iconographie. *Communication & Organisation*, 34(2), 12-23.

Monk Jr, E. P. (2015). The cost of color: Skin color, discrimination, and health among African-Americans. *American Journal of Sociology*, 121(2), 396-444.

Moran, R. (1994). The Expression of Feeling in Imagination. *The Philosophical Review*, 103(1), 75. <https://doi.org/10.2307/2185873>

Moore, W. L. (2012). Reflexivity, power, and systemic racism. *Ethnic and racial studies*, 35(4), 614-619.

Morton, S. G. (1854). *Types of mankind: Or Ethnological Researches, based upon the ancient monuments, paintings, sculptures and crania of races, and upon their natural, geographical, philosophical, and biblical history : Illustrated by selections from the inedited papers of Samuel George and by additional contributions from prof. L. Agassiz, LL. D.; W. Usher, MD, and prof. HS Patterson MD by s. C. Nott and GR Gliddon*. Lippincott, Grambo & C.

Moulin, M. (2019). *Un cheval de Troie néolibéral : Cas de figure du féminisme du choix*.

Moyal-Sharrock, D. (2009). The Fiction of Paradox: Really Feeling for Anna Karenina. In Y. Gustafsson, C. Kronqvist, & M. McEachrane (Éds.), *Emotions and Understanding* (p. 165-184). Palgrave Macmillan UK. https://doi.org/10.1057/9780230584464_11

- Newton, H. P. (1980). *War against the Panthers: A study of repression in America*. University of California, Santa Cruz.
- Nikunen, K. (2019). *Media, Emotions and Affect* (6th edition). Bloomsbury Academic.
- Nygaard, T., & Lagerwey, J. (2020). *Horrible White People: Gender, Genre, and Television's Precarious Whiteness*. NYU Press.
- Ogien, A. (2010a). Normativité sociale et normativité neuronale : La découverte des « neurones miroirs » et ses usages en sociologie. *Revue française de sociologie*, 51(4), 667. <https://doi.org/10.3917/rfs.514.0667>
- Ogien, A. (2010b). Normativité sociale et normativité neuronale : La découverte des « neurones miroirs » et ses usages en sociologie. *Revue française de sociologie*, 51(4), 667-691.
- Owusu-Bempah, A., Jung, M., Sbaï, F., Wilton, A. S., & Kouyoumdjian, F. (2021). Race and incarceration: The representation and characteristics of Black people in provincial correctional facilities in Ontario, Canada. *Race and Justice*, 21533687211006460.
- Panese, F., Arminjon, M., & Pidoux, V. (2016). La « fabrique du cerveau » en tensions entre sciences sociales et neurosciences. *SociologieS*.
- Panksepp, J. (1998). *Affective neuroscience: The foundations of human and animal emotions*. Oxford Univ. Press.
- Parekh, G., Brown, R. S., & Robson, K. (2018). The Social Construction of Giftedness. *Canadian Journal of Disability Studies*, 7(2), 1-32. <https://doi.org/10.15353/cjds.v7i2.421>
- Pasquier, D. (1999). *La culture des sentiments : L'expérience télévisuelle des adolescentes*. Maison des sciences de l'homme.
- Pasternak, S., Walby, K., & Stadnyk, A. (2022). *Disarm, Defund, Dismantle: Police Abolition in Canada*. Between the Lines.
- Patterson, O. (1982). *Slavery and social death: A comparative study*. Harvard University Press.
- Patton, L. D., & Haynes, C. (2020). Dear White People: Reimagining Whiteness In the Struggle for Racial Equity. *Change: The Magazine of Higher Learning*, 52(2), 41-45. <https://doi.org/10.1080/00091383.2020.1732775>
- Paveau, M.-A. (2022). La couleur de la chair. : Race, langue et linguistique en France. *Langage et société*, N° 177(3), 59-81. <https://doi.org/10.3917/ls.177.0052>
- Pellé, A. (2015). *Le cerveau et l'inconscient neurosciences et psychanalyse*. Armand Colin. http://res.banq.qc.ca/login?url=http://www.numilog.com/bibliotheque/bnquebec/fiche_livre.asp?idprod=621472
- Périot, J.-G., & Brossat, A. (2018). *Ce que peut le cinéma : Conversations*. La Découverte.
- Perry, K. (1995). White Subjectivity and Interracial Relationships. *Romance Revisited*, 171.

- Phillippo, K. L., & Nolan, J. L. (2022). White-on-white research: A study of white qualitative researcher positionality among white participants. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 1-19.
- Plantinga, C. R. (2009). *Moving viewers: American film and the spectator's experience*. University of California Press.
- Poirier, C. (2004). *Le cinéma québécois-Tome 1 : À la recherche d'une identité?* (Vol. 1). PUQ.
- Prinz, J. (2004). Which emotions are basic? In D. Evans & P. Cruse (Éds.), *Emotion, Evolution, and Rationality* (p. 69-88). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198528975.003.0004>
- Quijano, A. (2007). COLONIALITY AND MODERNITY/RATIONALITY. *Cultural Studies*, 21(2-3), 168-178. <https://doi.org/10.1080/09502380601164353>
- Quijano, A., & Wallerstein, I. (1992). De l'américanité comme concept, ou les Amériques dans le système mondial moderne. *Revue internationale des sciences sociales*, 134, 617-625.
- Quiroz, L. (2019). *Le leurre de l'objectivité scientifique. Lieu d'énonciation et colonialité du savoir*. La production du savoir: formes, légitimations, enjeux et rapport au monde.
- Rajcic, N., & McCormack, J. (2020). Mirror Ritual: Human-Machine Co-Construction of Emotion. *Proceedings of the Fourteenth International Conference on Tangible, Embedded, and Embodied Interaction*, 697-702. <https://doi.org/10.1145/3374920.3375293>
- Rau, A. (2020). Dealing with Feeling: Emotion, Affect, and the Qualitative Research Encounter. *Qualitative Sociology Review*, 16(1), 94-108. <https://doi.org/10.18778/1733-8077.16.1.07>
- Rebucini, G. (2013). Homonationalisme et impérialisme sexuel : Politiques néolibérales de l'hégémonie. *Raisons politiques*, 1, 75-93.
- Recoquillon, C. (2020). «Black lives matter» : Mobilisation politique des Noir·e·s contre le racisme systémique dans l'Amérique d'Obama. *Géographie et cultures*, 114, 171-192.
- Reeser, T. W., & Gottzén, L. (2018). Masculinity and affect: New possibilities, new agendas. *Norma*, 13(3-4), 145-157.
- Richard, D. (1997). *White. Abington and New York: Routledge*.
- Ricoeur, P. (1988). L'identité narrative. *Esprit* (1940-), 295-304.
- Rigouste, M. (2023). *La domination policière : Édition augmentée*. La fabrique éditions.
- Rizzolatti, G., Fadiga, L., Gallese, V., & Fogassi, L. (1996). Premotor cortex and the recognition of motor actions. *Cognitive Brain Research*, 3(2), 131-141. [https://doi.org/10.1016/0926-6410\(95\)00038-0](https://doi.org/10.1016/0926-6410(95)00038-0)
- Roediger, D. R. (2017). The wages of whiteness: Race and the making of the American working class. *Class: The Anthology*, 41-55.

- Rogers, J. A. (2019). Invisible Memories: Black Feminist Literature and Its Affective Flights. In S. Ahern (Éd.), *Affect Theory and Literary Critical Practice* (p. 201-216). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-97268-8_11
- Rogers, K. B., & Robinson, D. T. (2014). Measuring Affect and Emotions. In J. E. Stets & J. H. Turner (Éds.), *Handbook of the Sociology of Emotions : Volume II* (p. 283-303). Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-94-017-9130-4_14
- Rueda, A. (2010). Des médias aux médiations : Quelles médiations, quels objets, quels enjeux ? *Les Enjeux de l'information et de la communication, Dossier 2010(2)*, 88. <https://doi.org/10.3917/enic.hs02.0600>
- Ryan Hatch, A. (2022). The data will not save us: Afropessimism and racial antimatter in the COVID-19 pandemic. *Big Data & Society*, 9(1), 205395172110679. <https://doi.org/10.1177/20539517211067948>
- Said, E. W. (2005). *L'Orientalisme : L'Orient créé par l'Occident*. Seuil.
- Salsabila, K. (2021). NETFLIX: CULTURAL DIVERSITY OR CULTURAL IMPERIALISM? *Rubikon: Journal of Transnational American Studies*, 8(1), 15-27.
- Sandarg, R. (1986). Jean Genet and the Black Panther Party. *Journal of Black Studies*, 16(3), 269-282.
- Scheff, T. J. (1988). Shame and Conformity: The Deference-Emotion System. *American Sociological Review*, 53(3), 395. <https://doi.org/10.2307/2095647>
- Schiller, H. I. (2019). *Revival: Communication and Cultural Domination (1976)*. Routledge.
- Schnapper, D. (2012). *La compréhension sociologique*. Puf.
- Schwalbe, M. L., & Mason-Schrock, D. (1996). Identity work as group process. *Advances in group processes*, 13(113), 47.
- Schwimmer, M. (2017). Poststructuralisme et éducation : L'apport de Foucault et Derrida. *Philosophical Inquiry in Education*, 24(2), 159-170.
- Scott, K. D. (2013). Communication Strategies Across Cultural Borders: Dispelling Stereotypes, Performing Competence, and Redefining Black Womanhood. *Women's Studies in Communication*, 36(3), 312-329. <https://doi.org/10.1080/07491409.2013.831005>
- Seidler, V. J. (2002). Masculinity, violence and emotional life. In *Emotions in social life* (p. 219-236). Routledge.
- Sexton, J. (2007). Racial profiling and the societies of control. *Warfare in the American homeland: Policing and prison in a penal democracy*, 197-218.
- Sexton, J. (2010). People-of-Color-Blindness. *Social Text*, 28(2), 31-56. <https://doi.org/10.1215/01642472-2009-066>

Shott, S. (1979). Emotion and Social Life: A Symbolic Interactionist Analysis. *American Journal of Sociology*, 84(6), 1317-1334. JSTOR.

Simien, J. (2014). *Dear White People*. Simon and Schuster.

Skeggs, B. (2010). Class, Culture and Morality: Legacies and Logics in the Space for Identification. In *The SAGE Handbook of Identities* (p. 339-359). SAGE Publications Ltd. <https://doi.org/10.4135/9781446200889.n19>

Slotkin, J. S. (2012). *Readings in early anthropology*. Routledge.

Smedley, A. (2002). Science and the idea of race: A brief history. *Race and intelligence: Separating science from myth*, 145-176.

Smith, D. L. (2011). *Less than human: Why we demean, enslave, and exterminate others*. St. Martin's Press.

Smith, M. (2022). Engaging Characters. In M. Smith, *Engaging Characters* (p. 73-109). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198871071.003.0004>

Sorinas, J., Grima, M. D., Ferrandez, J. M., & Fernandez, E. (2018). Identifying Suitable Brain Regions and Trial Size Segmentation for Positive/Negative Emotion Recognition. *International Journal of Neural Systems*, 29(02), 1850044. <https://doi.org/10.1142/S0129065718500442>

Spillers, H. J. (2003). *Black, white, and in color: Essays on American literature and culture*. University of Chicago Press.

Spinoza, B. de. (2009). *L'Éthique*. Gallimard.

Spivak, G. C. (Éd.). (2010). *Can the subaltern speak? Reflections on the history of an idea*. Columbia University Press.

Srivastava, S. B., & Banaji, M. R. (2011). Culture, cognition, and collaborative networks in organizations. *American Sociological Review*, 76(2), 207-233.

Stanovich, K. (2011). *Rationality and the reflective mind*. Oxford University Press, USA.

Stikic, M., Johnson, R. R., Tan, V., & Berka, C. (2014). EEG-based classification of positive and negative affective states. *Brain-Computer Interfaces*, 1(2), 99-112. <https://doi.org/10.1080/2326263X.2014.912883>

Stoler, A.-L. (2010). 3. L'aphasie coloniale française : L'histoire mutilée. In *Ruptures postcoloniales* (p. 62-78). La Découverte.

Subedi, R., Turcotte, M., & Greenberg, L. (2020). *COVID-19 mortality rates in Canada's ethno-cultural neighbourhoods*.

Sundqvist, A., Berget, G., Nolin, J., & Skjerdingsstad, K. I. (Éds.). (2020). *Sustainable Digital Communities : 15th International Conference, iConference 2020, Borås, Sweden, March 23–26*,

2020, *Proceedings* (Vol. 12051). Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-43687-2>

Symons, G. (2002). Police constructions of race and gender in street gangs. *Crimes of Colour: Racialization and the Criminal Justice System in Canada*, 115-125.

Taher, S. (2022). *Déni du racisme au Québec : Post-racisme, injustices épistémiques et actes de discours*.

Tammewar, A., Cervone, A., Messner, E.-M., & Riccardi, G. (2020). *Annotation of Emotion Carriers in Personal Narratives* (arXiv:2002.12196). arXiv. <http://arxiv.org/abs/2002.12196>

TenHouten, W. D. (2017). Site sampling and snowball sampling-Methodology for accessing hard-to-reach populations. *Bulletin of Sociological Methodology/Bulletin de Méthodologie Sociologique*, 134(1), 58-61.

Thamtrachai, S. (s. d.). *Imagination's Role in Emotional Responses to Fiction*.

Thompson, K. (2003). *Storytelling in film and television*. Harvard University Press.

Titely, G. (2016). On Are we all postracial yet? *Ethnic and Racial Studies*, 39(13), 2269-2277.

To the Nations of the World (1900). (2022). In W. E. B. Du Bois, *W. E. B. Du Bois : International Thought* (1^{re} éd., p. 18-21). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108869140.002>

Todd, R. M., Miskovic, V., Chikazoe, J., & Anderson, A. K. (2020). Emotional Objectivity: Neural Representations of Emotions and Their Interaction with Cognition. *Annual Review of Psychology*, 71(1), 25-48. <https://doi.org/10.1146/annurev-psych-010419-051044>

Tomkins, S. S., & McCarter, R. (1964). What and Where are the Primary Affects? Some Evidence for a Theory. *Perceptual and Motor Skills*, 18(1), 119-158. <https://doi.org/10.2466/pms.1964.18.1.119>

Trudel, M. (1960). *L'esclavage au Canada français : Histoire et conditions de l'esclavage*. Presses Universitaires Laval.

Tuna, E. H. (2020). Imaginative Resistance. In E. N. Zalta (Éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/imaginative-resistance/>

Turbiau, A. (2020). "Le privé est politique" comme paradoxe littéraire : Révolution et intimité chez les Québécoises Louky Bersianik et France Théoret. *Textes & Contextes*, 15(2).

Turner, J. H. (2001). On the Origins of Human Emotions: A Sociological Inquiry into the Evolution of Human Affect. *Contemporary Sociology*, 30(5), 483. <https://doi.org/10.2307/3089334>

Turner, J. H. (2007). *Human Emotions: A Sociological Theory* (1^{re} éd.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203961278>

- Turner, J. H. (2009). The Sociology of Emotions : Basic Theoretical Arguments. *Emotion Review*, 1(4), 340-354. <https://doi.org/10.1177/1754073909338305>
- Turner, J. H., & Stets, J. E. (2005). *The sociology of emotions*. Cambridge University Press.
- Vaisey, S. (2009). Motivation and justification: A dual-process model of culture in action. *American journal of sociology*, 114(6), 1675-1715.
- Vallée, M.-A. (2010). Quelle sorte d'être est le soi? Les implications ontologiques d'une herméneutique du soi. *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, 1(1), 34-44. <https://doi.org/10.5195/errs.2010.10>
- Vallières, P. (1968). *Nègres blancs d'Amérique : Autobiographie précoce d'un terroriste québécois*. FeniXX.
- Van den Berg, H., Wetherell, M., & Houtkoop-Steenstra, H. (2003). *Analyzing race talk: Multidisciplinary perspectives on the research interview*. Cambridge University Press.
- Van der Elst, M. (s. d.). *Penser et agir politiquement la fin du blackface en Belgique*.
- Varela, F. J., Thompson, E., Rosch, E., & Havelange, V. (2017). *L'inscription corporelle de l'esprit : Sciences cognitives et expérience humaine*.
- Vera, H., & Gordon, A. (2003). *Screen saviors: Hollywood fictions of whiteness*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Vergallito, A., Petilli, M. A., Cattaneo, L., & Marelli, M. (2019). Somatic and visceral effects of word valence, arousal and concreteness in a continuum lexical space. *Scientific Reports*, 9(1), 20254. <https://doi.org/10.1038/s41598-019-56382-2>
- Vergès, F. (2017). *Le ventre des femmes : Capitalisme, racialisation, féminisme*. Albin Michel.
- Vul, E., Harris, C., Winkielman, P., & Pashler, H. (2009). Puzzlingly High Correlations in fMRI Studies of Emotion, Personality, and Social Cognition. *Perspectives on Psychological Science*, 4(3), 274-290. <https://doi.org/10.1111/j.1745-6924.2009.01125.x>
- Walton, K. L. (1990). *Mimesis as make-believe: On the foundations of the representational arts*. Harvard University Press.
- Wang, J. (2018). *Carceral capitalism*. Semiotext(e).
- Warhol, R. R. (2003). *Having a good cry: Effeminate feelings and pop-culture forms*. Ohio State University Press.
- Washington, H. A. (2006). *Medical apartheid: The dark history of medical experimentation on Black Americans from colonial times to the present* (1st pbk. ed). Harlem Moon.
- Warren, C. (2018). *Ontological terror: Blackness, nihilism and emancipation*. Duke University Press.
- Wentworth, W. M., Franks, D. D., & Ryan, J. (1994). *Social perspectives on emotion*. JAI Press.

- Wetherell, M. (2012). *Affect and emotion: A new social science understanding*. SAGE.
- Whitney, S. (2018). Affective intentionality and affective Injustice: Merleau-Ponty and Fanon on the Body Schema as a Theory of Affect. *The Southern Journal of Philosophy*, 56(4), 488-515.
- Wilderson III, F. B. (2010). *Red, white & black: Cinema and the structure of US antagonisms*. Duke University Press.
- Wilderson III, F. B. (2020a). *Afropessimism* (First edition). Liveright Publishing Corporation, a division of W.W. Norton and Company.
- Wilderson III, F. B. (2020b). Interview with John Williams. "In 'Afropessimism,' a black intellectual mixes memoir and theory." *The New York Times*, 5.
- Williams, B. (2017, mai 1). « Dear White People » Director Has Message For White Viewers : « Welcome To The Revolution ». *Huffington Post*. https://www.huffpost.com/entry/director-justin-simiens-dear-white-people-is-here-netflix_n_58fa6130e4b06b9cb916c4aa
- Williams, L. (2012). Mega-Melodrama! Vertical and Horizontal Suspensions of the "Classical". *Modern Drama*, 55(4), 523-543. <https://doi.org/10.3138/md.2012-S83>
- Williams, R. (1980). *Problems in materialism and culture: Selected essays*. Verso.
- Willis, G. B. (2005). *Cognitive interviewing: A tool for improving questionnaire design*. Sage Publications.
- Willis, G. B. (2015). *Analysis of the cognitive interview in questionnaire design*. Oxford University Press.
- Wilson, G. J. (2019). "They See a Caricature": Expanding Media Representations of Black Identity in Dear White People. *The Popular Culture Studies Journal*, 7(2), 195-216.
- Wilson-Mendenhall, C. D., Barrett, L. F., Simmons, W. K., & Barsalou, L. W. (2011). Grounding emotion in situated conceptualization. *Neuropsychologia*, 49(5), 1105-1127. <https://doi.org/10.1016/j.neuropsychologia.2010.12.032>
- Wingfield, A. H. (2007). The modern mammy and the angry Black man: African American professionals' experiences with gendered racism in the workplace. *Race, Gender & Class*, 196-212.
- Winkler, I. (2017). Doing Autoethnography: Facing Challenges, Taking Choices, Accepting Responsibilities. *Qualitative Inquiry*, 24(4), 236-247. <https://doi.org/10.1177/1077800417728956>
- Yehuda, R., & Lehrner, A. (2018). Intergenerational transmission of trauma effects: Putative role of epigenetic mechanisms. *World psychiatry*, 17(3), 243-257.
- Yerochewski, C. (2022). Décès de Joyce Echaquan : Racisme systémique et pouvoir médical. *Nouveaux Cahiers du socialisme*, 27, 222-227.
- Yong Jin, D. (2007). Reinterpretation of cultural imperialism : Emerging domestic market vs continuing US dominance. *Media, Culture & Society*, 29(5), 753-771.

Yoo, S. H., Matsumoto, D., & LeRoux, J. A. (2006). The influence of emotion recognition and emotion regulation on intercultural adjustment. *International Journal of Intercultural Relations*, 30(3), 345-363. <https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2005.08.006>

Zerubavel, E. (1999). *Social mindscapes: An invitation to cognitive sociology*. Harvard University Press.