



Histoire d'amour malsaine : *Le blackface* au Québec

Deux textes, deux positions, pour un même objectif. Le premier, rédigé par une étudiante noire, revient sur l'héritage colonial du *blackface* et sur ce qu'il signifie, individuellement et structurellement, pour les Noir-e-s. Le second, rédigé par un étudiant et une professeure blanc-he-s, revient sur les controverses québécoises à propos du *blackface* et lance un appel à en finir avec cette pratique. Car refuser de se positionner nettement est bien le privilège de ceux et celles qui se sentent à l'abri du racisme incarné dans ce geste de « se grimer en noir ».

Débats improductifs: Le *blackface* et la représentation au Québec

Joana Joachim

En tant que femme noire dans le domaine des arts, je réfléchis souvent aux enjeux de la représentation des personnes noires au Canada. Durant l'esclavage au Québec et au Canada, le pouvoir de représentation fut systématiquement contrôlé par les forces colonisatrices. Ainsi, les personnes noires se sont vues nier le droit de produire leurs propres représentations soit visuelles, politiques ou sociales et donc étaient forcées de consommer celles produites à travers le regard colonisateur.¹ Ces images renforçaient les stéréotypes visant à justifier l'esclavage à travers la déshumanisation des personnes noires. Éventuellement, celles-ci font survenir la pratique du *blackface* et les spectacles ménestrels.

Aux États-Unis, la pratique du *blackface* peut être retracée jusqu'aux années 1830. Les spectacles ménestrels de danse, musique, théâtre, etc. présentaient le plus souvent des acteurs blancs au visage noirci avec les lèvres et les yeux exagérés par du maquillage.² Ce déguisement servait à caricaturer et ridiculiser les Noirs selon des stéréotypes précis dont le *Coon* (homme noir peu éduqué et incapable de maintenir une allure digne) et le *Buck* (homme noir intimidant, prédateur de femmes blanches).

Lors de résurgences contemporaines de *blackface* à la télévision, au théâtre et plus généralement dans la culture populaire, une des stratégies justificatrices privilégiées pour résoudre les conflits est de nier l'héritage colonial raciste de ces pratiques au Québec. Or, le Canada et le Québec ne sont pas absents dans cet historique. Selon les collections du musée McCord, la pratique du *blackface* au Québec remonte jusqu'au XIX^e siècle.³ Ainsi, la rhétorique voulant effacer le racisme inhérent incrusté au cœur même de cette pratique est complètement inadmissible. En outre, le refus de reconnaître les origines du *blackface* est aussi un refus d'admettre que cette pratique a de réels impacts sur la vie des personnes noires.

L'usage contemporain du *blackface* pose problème, car il perpétue des stéréotypes dégradants qui figurent parmi les causes implicites du racisme systémique. Le *blackface* aujourd'hui reproduit la pratique du XIX^e siècle tout en y ajoutant des stéréotypes plus récents. Rappelons l'incident de 2011 à HEC Montréal où des étudiant-e-s combinèrent le *blackface* au stéréotype associant l'identité jamaïcaine à l'usage de la marijuana dans leur imitation de l'athlète

Usain Bolt. Des stéréotypes tels que ceux du *Coon* et du *Buck* renforcent les préjugés envers les hommes noirs qui sont alors traités de façon plus sévère que d'autres par les systèmes judiciaires du pays. En effet, selon une étude menée en 2011, les personnes noires à Montréal sont accostées et questionnées par la police 4,2 fois plus souvent que leurs compatriotes blancs.⁴ De plus, en 2012, Statistique Canada constata que, bien qu'elles ne comptent que pour 2,9% de la population totale du pays, les personnes noires constituent 9,3% de la population des prisons.⁵ Ces proportions sont démesurées par rapport au taux réel de « crimes » commis dans ces communautés. Les impacts de ces préjugés ne se limitent nullement au système judiciaire. En 2010, il fut noté que, malgré l'obtention de diplômes d'études supérieures, le taux de chômage des personnes noires est de 13,4% comparé aux 5,2% des personnes non noires. Il existe aussi un taux de pauvreté 2 fois plus élevé dans les communautés noires qu'ailleurs. Donc, les types de préjugés perpétués par le *blackface* ont des impacts concrets dans tous les aspects de la vie des personnes noires.

Revenons à l'enjeu de la représentation. Qu'implique-t-il? La représentation des personnes noires peut être abordée à partir de deux axes simultanés: l'institutionnel et le culturel. Il faut embaucher des personnes noires dans toutes les sphères de la société afin qu'elles puissent exercer un certain contrôle sur le fonctionnement d'institutions (politique, économique, académique, etc.) qui agissent sur elles. Au niveau culturel (art, cinéma, médias, etc.), il est crucial d'inclure des représentations variées et réalistes de personnes noires conçues par des personnes noires afin de détourner et défaire les stéréotypes qui leur font du tort. La représentation de personnes noires selon ces deux axes servira à renverser peu à peu les dynamiques de pouvoir dans une société où elles font face à un nombre démesuré d'obstacles.

Il faut souligner que lorsqu'adviennent des cas de *blackface* dans le domaine culturel au Québec, il n'y a pas lieu de nier leur présence historique ou leur caractère raciste ni de placer le blâme ou de débattre du potentiel « choquant » de cette pratique. Un débat sensé et productif sur ces occurrences ne peut partir que du fait que le *blackface* est raciste et s'est jusqu'ici montré injustifiable

et inacceptable, malgré les « intentions » et « contextes » variés. S'attarder à l'intention de l'auteur, c'est dire aux personnes qui en vivent les impacts que leur vécu n'est ni important ni valide. L'usage du *blackface* ne fait que renforcer le déséquilibre de pouvoir racial et doit, pour cette raison, cesser. La discussion doit demeurer centrée sur les réels impacts contemporains de cette pratique afin de renverser le dommage colonial cumulatif auquel font face les personnes noires quotidiennement. **TOC**

1. Nelson, C. (2010). *Representing the Black Female Subject in Western Art*, New York, Routledge.

2. Dunlevy, T., *Montreal Gazette*, «Blackface in Quebec: Intent vs. Offence», 21 février 2015.

3. Ibid.

4. Eid, P., Magloire, J., & Turenne, M. (2011). *Racial profiling and systemic discrimination of racialized youth: report of the consultation on racial profiling and its consequences*. Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse.

5. Statistics Canada (2012). *A Case Study of Diversity in Corrections: The Black Inmate Experience in Federal Penitentiaries*.

6. Torczyner, J. L., & Springer, S. (2010). *Demographic Challenges Facing the Black Community of Montreal in the 21st Century*. McGill School of Social Work, Montreal Consortium for Human Rights Advocacy Training.

Blackface au Québec : mises en scène de soi et déni de racisme

Valérie Amiriaux et Samuel Blouin

On ne se « déguise » pas en Noir-e. Point. *End of discussion*. Et début de notre modeste contribution au débat : comment lire les récentes controverses autour du *blackface* au Québec ? Et comment en sortir. Définitivement.

Bref retour sur l'histoire québécoise du Blackface

L'histoire québécoise du *blackface* n'est pas récente. Elle remonte au XIX^e siècle. Comme aux États-Unis, les *minstrel shows* de l'époque mettent alors en scène des acteurs blancs, parfois noirs, incarnant des personnages noirs caricaturaux et stéréotypés. Le maquillage noir et des accoutrements peu flatteurs caractérisent ces représentations qui s'adressent alors aux francophones comme aux anglophones.⁷ Plus proche de nous, le *blackface* resurgit au Québec en plusieurs épisodes. À HEC Montréal, en septembre 2011, un groupe d'étudiant-e-s endossent des maillots aux couleurs de la Jamaïque, se fardent le corps et le visage de noir et scandent « *Smoke More Weed!* » (Fumez plus de *pot!*) pour incarner Usain Bolt, sprinteur jamaïcain multiple médaillé olympique. En mai 2013, dans le *Huffington Post Canada*, Nydia Dauphin s'interroge : « *Why The Hell Are Quebec Comedians Wearing Blackface?* ». Elle dénonce l'imitation de Boucar Diouf par Mario Jean lors du Gala Les Olivier. Diffusé le 12 mai sur Radio-Canada, le sketch met en scène un Mario Jean dont le visage est noirci. Comment comprendre cette obsession du milieu de l'humour québécois pour le *blackface*, se demande la

chroniqueuse. Les réactions s'enchaînent. Judith Lussier lui réplique dans *Métro*, le 23 mai. L'auteure confesse son ignorance du terme de *blackface*, de son histoire comme de son sens. Elle a raison sur un point : les Québécois-e-s francophones méconnaissent probablement tout de l'histoire d'un terme jusque-là absent des discussions publiques locales, ce qui ne revient ni à excuser le geste ni à dénier son racisme. Cette ignorance s'inscrit directement dans les représentations dominantes de l'histoire du Québec qui font peu de cas de la présence des Noirs. Le *blackface* au Québec ? Du racisme ? Allons donc ! Encore un coup des Canadiens anglais, du *Quebec bashing*. Le *blackface* appartiendrait à l'histoire étatsunienne, voire canadienne anglaise, du fait du partage de la langue : se maquiller en noir pour imiter une personne noire ne saurait avoir de connotation raciste dans un Québec perçu comme historiquement immune d'esclavagisme et de colonialisme. Cette stratégie rhétorique n'a pas manqué d'être répétée au cours de la controverse autour de l'édition 2014 de *Revue et corrigée*. Dans une vidéo, la revue de l'année présente l'acteur Marc Saint-Martin le visage grimé de noir personnifiant le défenseur du Canadien P.K. Subban. Pat Donnelly, critique culturelle du quotidien *The Gazette*, est la première à dévoiler publiquement ce *blackface*, dénonciation reprise dans une lettre ouverte préparée par DAM. Lussier, qui exprime alors son changement de position sur le sujet (« Pour en finir avec le *blackface* », *Métro*, 16 janvier 2015), est



Rouvrir les cicatrices de l'oppression 2.
Tissu déchiré, fermetures éclair, fil. 43 × 30 cm.

Page 44 :
Rouvrir les cicatrices de l'oppression 1.
Tissu déchiré, fermetures éclair, fil. 43 × 30 cm.

emblématique de la transformation du débat qui voit émerger une lecture québécoise francophone sensible au caractère raciste du geste.

Le déni de racisme

Une analyse rapide de ces controverses démontre que le problème ne réside pas, et de loin, dans la disparité des réactions entre anglophones et francophones, mais plutôt dans le déficit de représentation des personnes noires dans un débat portant justement sur leur représentation — au double sens d'accès à ce milieu et des façons de les mettre en scène. Si le clivage Anglo-Franco ne permet plus de déterminer a priori, les positions prises dans le débat, la fracture autour des enjeux raciaux et de la nature raciste du *blackface* persiste. L'effacement des personnes noires dans ces débats renvoie de manière évidente à l'accès différencié qu'ont les Noirs et les Blancs à l'espace médiatique au Québec : c'est bien une logique raciale qui autorise certaines personnes à se prononcer avec autorité sur un sujet qui ne les concerne pas au premier chef, y compris dans les milieux culturels.

À l'avenir, les controverses sur le *blackface* pourront se cristalliser autour de l'une ou l'autre des positions en jeu. L'une d'entre elles soutient que le véritable enjeu de racisme pour les Noir-e-s se situe ailleurs que dans le milieu de la culture, où les choses n'iraient pas si mal. Le racisme sera-t-il donc toujours l'affaire des autres ? Si la voix des Noir-e-s sur cette question est hétérogène, dans les milieux culturels comme ailleurs, il faut admettre qu'il est certainement plus facile de ne pas se sentir concerné lorsque l'on est un artiste à succès et plus difficile de se prononcer contre cette pratique pour la même raison. C'est ce qu'illustrent les prises de position de Boucar Diouf

et Normand Brathwaite. Focaliser la discussion publique autour d'enjeux culturel et linguistique se révèle pratique pour éviter d'avoir à se confronter à ses propres privilèges.

Pour interrompre la récurrence des controverses autour du *blackface*, le milieu de la culture doit donc parvenir à se doter d'espaces de discussion pour pouvoir les faire siennes. S'il parvient à arbitrer lui-même les arguments débattus à son propos sur la place publique, notamment par la voix des premières personnes concernées, il est fort probable que les dénonciations publiques perdront en intensité, mais surtout en légitimité à drainer les positionnements des uns et des autres. Mais pour que cesse le *blackface*, il faut un geste politique fort, clair et explicite. Les deux textes présentés ici constituent un premier effort en ce sens. Il faut profiter de la croisée des chemins à laquelle est arrivé le Québec sur cette question pour reléguer le *blackface* à l'histoire, là où il doit rester. **TIC**

7. Gay, Daniel (2004), *Les Noirs du Québec, 1629-1900*, Sillery, Éditions du Septentrion, coll. « Cahiers des Amériques, 9 ».

Joana Joachim, historienne de l'art et muséologue, opère selon une perspective postcoloniale antiraciste et afro-féministe pour examiner la représentation des Noirs dans les musées et dans la culture visuelle populaire.

Samuel Blouin est doctorant en sociologie à l'Université de Montréal et à l'Université de Lausanne. Après avoir travaillé sur les conversions, il entreprend une thèse sur l'aide à mourir.

Valérie Amiraux est professeure au Département de sociologie de l'Université de Montréal et dirige la Chaire de recherche du Canada en étude du pluralisme religieux (valerieamiraux.com).