



Article professionnel

Article

2020

Published version

Open Access

This is the published version of the publication, made available in accordance with the publisher's policy.

---

## Le racisme "sans race"

---

Michel, Noemi Vanessa

### How to cite

MICHEL, Noemi Vanessa. Le racisme 'sans race'. In: Tangram, 2020, n° 44, p. 80–83.

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:153265>

© The author(s). This work is licensed under a Other Open Access license

<https://www.unige.ch/biblio/aou/fr/guide/info/references/licences/>

# Le racisme « sans race »

Comment la race, bien qu'elle soit devenue une thématique taboue, continue-t-elle de produire aujourd'hui des significations et des hiérarchisations entre humains ? Comment fonctionne ce que la théorie critique de la race nomme, plus précisément, la « *racelessness* » ?

Noémi Michel

Depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, les États-nations européens se sont dotés d'un arsenal juridique et de politiques de lutte contre le racisme. Pourtant, le racisme persiste sous toutes ses formes. Selon plusieurs travaux récents du courant de la théorie critique de la race, cela s'explique en partie par le tabou de la race, le désir collectivement partagé en Europe de laisser l'histoire de la race « derrière soi ». Un tel désir se renouvelle sans cesse dans les sphères institutionnelles, le débat public, les relations interpersonnelles et en vient à former un cadre qui norme nos manières d'évoquer la race, un cadre que la littérature nomme la *racelessness*.

La *racelessness*, expression difficilement traduisible, renvoie à une ambivalence, à une présence-absence de la race. La théorie critique de la race utilise cette expression pour rendre compte du cadre de référence à la race qui domine dans les contextes européens occidentaux. Ce cadre norme la manière dont on peut évoquer la race sur les plans verbal/textuel, visuel et affectif. Autrement dit, ce cadre dicte ce que les individus, les groupes et les institutions peuvent s'autoriser, ou au contraire s'interdire, lorsqu'il s'agit de signifier la race, de la dire, de l'écrire, de la montrer et de la ressentir.

Parce que la *racelessness* rend difficile la lutte effective contre le racisme, elle participe de la production d'un racisme « sans race ».

En m'appuyant sur les principaux travaux consacrés à la *racelessness* et au racisme sans race en Europe et en Suisse<sup>1</sup>, j'examine tout d'abord ce que la *racelessness* interdit/permets de dire pour ensuite discuter de ce qu'elle interdit/permets de montrer et de ressentir. Il s'agit ainsi de démontrer que c'est du fait de l'interaction entre ce qui ne se dit pas, mais se voit et se ressent que le racisme « sans race » persiste.

## La race ne se dit pas

La répression de la race se manifeste, partout en Europe continentale, par un très fort tabou verbal, un sentiment partagé de ne pas recourir à un vocabulaire racial. Ce tabou concerne les insultes racistes et les discours et symboles de haine raciale qui sont légalement réprimés depuis quelques décennies (Grigolo, Hermanin & Möschel, 2011; Naguib, 2016). Cependant, le périmètre de ce tabou verbal ne se restreint pas uniquement au discours violent : il interdit également le recours à un vocabulaire explicitement racial que des acteurs ou institutions voudraient utiliser à des fins

descriptives ou à des fins de résistance au racisme. La *racelessness* marque d'embarras le fait de se caractériser – soi-même ou d'autres – en tant que « noir » ou « blanc ». Ce tabou peut même aller jusqu'à pénaliser celles et ceux qui utilisent du vocabulaire racial pour lutter contre le racisme.

En rendant moralement peu souhaitable le recours verbal et textuel à des catégories raciales, la *racelessness* pousse les individus et les institutions à privilégier un vocabulaire vague ou codé pour évoquer des réalités impactées par des rapports de pouvoir racialisés. On préférera dire « personnes étrangères », « issues de la migration », ou « diversité », plutôt que de faire appel à des expressions plus explicites telles que « *people of color* », « personne racisée » ou encore « minorité noire ». Ce tabou a aussi pour effet de rendre l'expression verbale du racisme moins explicite et directe. La différenciation et la hiérarchisation des humains en fonction d'attributs soi-disant endogènes s'opèrent aujourd'hui par le biais de formules métonymiques, telles que « différence culturelle » ou « mode de vie différent ». De telles formules fonctionnent par association d'idées pour venir signifier la différence raciale sans

mobiliser de catégorisation explicite-ment biologisantes<sup>2</sup>.

Le désir d'évacuer la race de la sphère du dicible se manifeste également par de nombreux mécanismes de minimisation et de relativisation. Parmi ces mécanismes, l'un des plus utilisés renvoie à ce que j'appelle l'externalisation spatio-temporelle : la race et le racisme sont renvoyés à d'autres espaces. En Suisse par exemple, nous entendons souvent des commentaires tels que « le racisme, cela concerne les États-Unis et les banlieues en France ». Parallèlement, la race et le racisme sont souvent renvoyés au passé. Lorsqu'en 2011, le célèbre parfumeur Jean-Paul Guerlain a fait un commentaire sur la paresse des « N\* », beaucoup de commentateurs ont condamné son propos en l'associant à une parole venue d'un « autre temps » (Michel, 2013).

*La Suisse, parce qu'elle n'a pas été un État formellement possesseur de colonies, se caractérise par une très forte amnésie coloniale.*

La *privatisation* constitue une autre variante des mécanismes de relativisation de la race : lorsqu'un événement raciste survient, il est reconnu en tant que tel, mais aussitôt rabattu à la seule action de l'individu ou du groupe d'individus – taxés d'« ignorants ou de « stupides » – qui l'a causée. La privatisation concerne également la réception des expériences de racisme : lorsqu'une personne se dit affectée par le racisme, l'origine de sa souffrance se voit aussitôt associée à son ressenti subjectif (et donc d'ordre privé) par le biais de formules telles que « Tu es trop sensible », « Ne sois pas paranoïaque », « Mon ami noir, ça ne lui pose pas de problème ». Par le biais de la répétition incessante de tels mécanismes de relativisation, la race et le

racisme sont localisés en dehors de la vie sociale et démocratique « normale » et « civilisée » ; ils sont rattachés à l'exception qui est le fait d'agents eux-mêmes considérés comme exceptionnels tels que les néonazis ou les fous. Il faut noter, en suivant une perspective intersectionnelle, que cette logique qui stipule que seuls sont racistes les moins éduqués ou les marginaux s'appuie sur des stéréotypes de classe<sup>3</sup>.

### **La race se montre**

La *racelessness* réprime les références explicites à la race sur le plan du dicible, mais pas sur le plan du montrable. Les codes visuels racialisés, c'est-à-dire ceux qui associent la non-blanchité à la non-européanité, n'ont jamais cessé d'être produits et de circuler sur l'ensemble du continent (El-Tayeb, 2011). Les espaces publics sont saturés d'images qui tracent une frontière raciale entre les corps, dont les attributs renverraient à une « européanité » naturelle, ou « de souche », et les « autres », dont les corps sont lus comme différents en raison d'un ensemble d'attributs relatifs à la couleur de peau, au faciès, à la musculature, mais aussi à des supposés comportements et modes de vie (Hall, 1995). Lorsque des campagnes publicitaires humanitaires montrent des enfants noirs pauvres sur fond de paysage aride dans le cadre de leurs récoltes de fond, elles reproduisent une frontière et une hiérarchie entre l'espace européen et les espaces « autres ». Il en va de même dans les livres pour enfants qui reproduisent des images stéréotypées des « Africains » et des « Européens » (Chetty, 2014 ; Purtschert, 2012). Lorsque des personnes blanches pratiquent le *blackface*, à savoir lorsqu'elles se griment le visage en brun et portent des perruques afro dans le cadre de festivités, elles s'approprient les attributs corporels racialisés pour transgresser leur blancheur. Une telle transgression est lisible et compréhensible même par les enfants, qui sont, dès leur naissance, socialisés à comprendre quels attributs sont marqueurs de différenciation et de hiérarchisation raciale.

Depuis son invention, la race informe notre « œil ». Notre œil regroupe, classe et hiérarchise des « types » d'humains (Fanon, 1952 ; Hall, 2013).

Le spectacle de la race circule au sein des espaces publics et domestiques et constitue une dimension fondamentale de notre culture publique. Que ce soit par les films, les livres, les magazines, la musique, les fantasmes, les réseaux sociaux ou encore les biens de consommation et la publicité, la race se (re)montre et vient marquer certaines personnes du sceau de la différence raciale. Pour ces dernières, cette invasion visuelle a des effets pesants. Leurs corps sont lus selon des schémas d'interprétation préconçus et extrêmement figés qui les associent à des objets sans voix à consommer, à des images exotiques sexualisées à contempler ou encore à des menaces à contenir. Ainsi, la circulation incessante du spectacle de la race produit des profils prédéterminés avec lesquels les personnes marquées par la différence raciale se voient abordées et se voient ôter la possibilité de co-construire les différents scénarios sociaux et interpersonnels dans lesquels elles se retrouvent. Pour citer deux exemples bien documentés parmi de nombreux autres : un homme noir qui flâne dans un paysage urbain sera forcément un dealer tandis qu'une femme noire qui participe à une fête, avec son afro lâchée, sera forcément « disponible » pour que ses cheveux soient touchés.

### **La race se montre sans se dire**

Lorsqu'elle se montre, la race se fait sentir et comprendre. Or, les auteurs de représentations qui participent au spectacle invasif de la race n'assument pas explicitement la dimension racialisée de leurs objets ou performances visuels. Soumis à des accusations de racisme, ces derniers accompagnent leurs images d'un discours de désaveu ou d'innocence : « Cette affiche n'a rien à voir avec la race » dans le cas de publicités racistes ; « Il s'agit d'une pratique festive, je n'ai pas l'intention d'être

raciste» : « C'est pour rire, arrêtez de voir le racisme partout » dans le cas des rituels de *blackface* : « Je ne vois pas les couleurs, il n'y a qu'une race humaine » dans le cas d'accusations de discrimination raciale.

La *racelessness* repose ainsi sur une articulation paradoxale entre le dicible et le montrable : la race se montre et se comprend bien sur le plan visuel, mais cette intelligibilité est aussitôt désavouée sur le plan du discours par des formules qui prétendent n'avoir jamais vu, ou n'avoir jamais montré la race. En somme, la *racelessness* fonctionne par le biais d'une conjugaison complexe de codes visuels et verbaux qui a pour effet de rendre tabou la dicibilité de la race tout en la faisant persister autant dans ce qu'elle signifie que dans ses effets racistes.

Bien qu'elle caractérise l'ensemble du continent européen, la *racelessness* varie selon les contextes. Dans le cadre d'anciens empires coloniaux tels que la France, la Belgique ou encore les Pays-Bas, la négation totale de la race n'est pas possible. De tels contextes donnent lieu à davantage de mécanismes d'externalisation spatio-temporelles du type « La race c'était avant, mais nous l'avons dépassée » ou « La race c'était surtout dans nos territoires coloniaux, ici ça a toujours été la démocratie ». Or, la Suisse, parce qu'elle n'a pas été un État formellement possesseur de colonies, se caractérise par une très forte amnésie coloniale. Elle se conçoit comme une entité exceptionnelle qui a su, par une politique de neutralité active, se protéger des politiques racistes et fascistes du reste des nations européennes (Purtschert, Lüthi & Falk, 2012, p. 52). Ainsi, la *racelessness*-à-la-suisse renvoie moins à un désir d'évaporation de la race qu'à une conviction de son absence en tout temps.

### Le racisme persiste

Puisque sous le cadrage dominant de la *racelessness*, la « race » n'a pas ou plus d'histoire, il s'ensuit que les expériences

et les récits des personnes directement touchées par le racisme deviennent difficilement audibles, intelligibles et sensibles. Sous un régime de *racelessness*, chercher à discuter des effets violents du racisme renvoie à vouloir rompre un tabou, à interrompre un désir collectif hégémonique entretenu depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale. La *racelessness* produit une hiérarchisation des paroles. Un homme blanc de classe moyenne supérieure qui parle de racisme avec un vocabulaire distant et évusif sera davantage audible et crédible dans les espaces publics qu'une femme noire de classe populaire qui mobilisera un vocabulaire explicite pour parler de ses expériences et dont le corps tendra à être lu comme objet – et non sujet – de connaissances collectives.

*Le racisme, pour être combattu, doit pouvoir être (re)connu.*

La *racelessness* (re)produit également une asymétrie affective. Le racisme cause des émotions de colère, de peur, de tristesse et d'anxiété. Or l'expression de ces émotions par les personnes directement affectées par le racisme devient illégitime, car elle fait référence à une thématique, la race, dont il ne faut pas parler. Par contraste, la *racelessness* légitime que des personnes blanches expriment de l'irritation, de la gêne, ou de l'énerverment face aux émotions des non-Blancs qui viennent troubler le désir de garder la question raciale à distance.

### Pour un antiracisme « avec race »

Le racisme, pour être combattu, doit pouvoir être (re)connu. La *racelessness* participe à la persistance du racisme, car elle réprime sa véritable connaissance et reconnaissance. Or, depuis l'institutionnalisation du racisme durant l'esclavage et le colonialisme, les personnes constituées dans l'infériorité raciale ont développé des registres alternatifs d'évocation de la race afin de résister à ses effets

violents et de formuler des principes de libération et de justice sociale. Au moment où j'écris ce texte, en été 2020, un de ces modes d'évocation alternative se fait entendre, se donne à voir, et se fait ressentir dans la plupart des villes européennes marquées par les mobilisations pour les vies noires. Lorsque les manifestants réaffirment verbalement dans leurs slogans et textuellement sur leurs banderoles que les vies noires comptent, ils rendent audible un vocabulaire racial explicite. Lorsqu'ils mettent en scène leurs propres corps noirs dans l'espace public pour exprimer leurs demandes politiques antiracistes, ils produisent un contre-spectacle et un contre-scénario de la race dans lequel les Noirs sont auteurs de leurs propres représentations visuelles et narratives. Lorsqu'ils proposent 8 minutes 46 de silence, agenouillés à terre, ils produisent et légitiment un espace collectif et public pour leurs émotions de deuil et de colère<sup>4</sup>.

Le mouvement *Black Lives Matter* ainsi que la théorie critique de la race nous enseignent que les sociétés européennes, plutôt que de réprimer la question de la race, devraient davantage faciliter l'émergence d'espaces de connaissance et de reconnaissance de cette question qui soient centrés sur les personnes vivant le racisme au quotidien. L'antiracisme ne peut s'actualiser sans passer par une lutte contre la *racelessness*, à savoir contre la reproduction constante du spectacle de l'altérisation et de l'infériorisation raciale aussitôt désavoué. Une telle lutte se joue autant sur le terrain de ce qui peut se dire que sur le terrain de ce qui peut être montré et ressenti. Et c'est en puisant dans la longue histoire intellectuelle, politique et artistique des groupes minorisés racialement que l'on trouve les exemples les plus créatifs et efficaces d'antiracismes « avec race », à savoir de formes d'évocation critique de la race, qui, plutôt que de désavouer sa réalité historique et sociopolitique, cherchent à interrompre ses effets violents.

**Noémi Michel** est maître-assistante en théorie politique au Département de science politique de l'Université de Genève et membre de la *European Race and Imagery Foundation (ERIF)*.  
noemi.michel@unige.ch

- <sup>1</sup> Ce texte reprend, en la modifiant, la section consacrée à la *racelessness* dans Michel (2019). Il se base principalement sur Goldberg (2009) ; El-Tayeb (2011) ; Michel (2015) ; Purtschert, Lüthi & Falk (2012) ; Lavanchy (2015) ; Boulila (2018).
- <sup>2</sup> Au sujet de l'émergence de ce que les théoriciens de la race et du racisme désignent par les termes de « néo-racisme » ou de « racisme culturel », voir Balibar (2007 [1988]) ; Solomos & Back (1996) ; Michel & Honegger (2010).
- <sup>3</sup> L'approche intersectionnelle prend en compte les effets interactifs des différents axes de pouvoir tels que la race, le genre, la sexualité, la classe, le validisme.
- <sup>4</sup> Les 8 minutes 46 correspondent à la durée de l'asphyxie sous le genou d'un policier blanc de George Floyd, brutalement tué à Minneapolis le 25 mai 2020, un événement à la suite duquel les mobilisations pour les vies noires se sont intensifiées à l'échelle mondiale.

## BIBLIOGRAPHIE

Balibar, Étienne / Wallerstein, Immanuel: *Rasse, Klasse, Nation*. Hamburg: Argument 1990.

Boulila, Stefanie Claudine: « Race and racial denial in Switzerland ». In: *Ethnic and Racial Studies*. 2018, p. 1-18.

Chetty, Darren: « The Elephant in the Room », In: *Inclusion, Diversity, and Intercultural Dialogue in Young People's Philosophical Inquiry*, Rotterdam, SensePublishers, 2017, p. 39-54.

El-Tayeb, Fatima: *European Others. Queering ethnicity in postnational Europe*. Minneapolis, University of Minnesota Press 2011.

Frantz Fanon: *Peau noire, masques blancs*. Paris, Éditions du Seuil, 1952.

Goldberg, David Theo: *The Threat of Race: Reflections on Racial Neoliberalism*. Malden / Oxford / Victoria: Wiley-Blackwell 2009.

Grigolo, Michele / Hermanin, Costanza / Möschel, Mathias: « Introduction: how does race <count> in fighting discrimination in Europe? », In: *Ethnic and Racial Studies*, 34(10) 2011, S. 1635-1647.

Hall, Stuart. « La <Race>: Un Signifiant Flottant », In: *Identités Et Culture II, Politique Des Différences*, 95-112, Paris, Éditions Amsterdam, 2013.

Hall, Stuart: « The Whites of Their Eyes: Racist ideologies and the Media », In: *Gender, Race and Class in Media: a Text-Reader*, Thousand Oaks, London and New Delhi, Sage Publications, 1995, p. 18-22.

Lavanchy, Anne: « Glimpses into the Hearts of Whiteness. Institutions of Intimacy and the Desirable National », In: *Colonial Switzerland: Rethinking Colonialism from the Margins*, Palgrave Macmillan 2015, p. 278 – 295.

Michel, Noémi: « Racial Profiling und die Tabuisierung von <Rasse> », In: *Racial Profiling: Struktureller Rassismus und antirassistischer Widerstand*, 2019, Bielefeld, Transkript Verlag.

Michel, Noémi: « Sheepology: The Postcolonial Politics of Raceless Racism in Switzerland », In: *Postcolonial Studies*, 18(4) 2015, p. 410-426.

Michel, Noémi: « Equality and Postcolonial Claims of Discursive Injury », In: *Swiss Political Science Review*, 19(4), 2013, p. 447-471.

Michel, Noémi / Honegger, Manuela: « Thinking Whiteness in French and Swiss Cyberspaces », In: *Social Politics*, 17(4), 2010, p. 423-449.

Naguib, Tarek: « Mit Recht gegen Rassismus. Kritische Überlegungen zum Verhältnis von Recht und Antirassismus am Beispiel der schweizerischen Strafnorm zur Rassendiskriminierung », In: *Movements. Journal for Critical Migration and Border Regime Studies* 2 (1) 2016.

Purtschert, Patricia: « Chewing on Post-colonial Switzerland. Redigesting What Has Not Yet Been Swallowed », In: *Chewing the Scenery*, 2nd Edition, Zürich: Edition Fink, 2011.

Purtschert, Patricia / Lüthi, Barbara / Falk, Francesca (Hg.): *Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien*. Bielefeld: Transcript, 2012.

Solomos, John / Back, Les: « Race, racism and popular culture », In: *Racism and society*, Houndmills: Macmillan, 1996, p. 156-201.