

Université de Montréal

Contrat racial aux États-Unis :
Sujet, pouvoir et résistance

Par

Marie-Mirella Tranquille

Département de philosophie, Faculté des Arts et Sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de maîtrise ès arts
en philosophie, option recherche

Décembre 2020

© Mirella Tranquille, 2020

Université de Montréal

Département de philosophie, Faculté des Arts et Sciences

Ce mémoire intitulé

Contrat racial aux États-Unis :

Sujet, pouvoir et résistance

Présenté par

Marie-Mirella Tranquille

A été évalué(e) par un jury composé des personnes suivantes

Christine Tappolet

Présidente-rapporteuse

Ryoa Chung

Directrice de recherche

Christian Nadeau

Membre du jury

Résumé

Racial Contract fait partie de ces livres pionniers qui ont permis aux théories critiques de la race de faire leur entrée en philosophie politique. Dans cette analyse libérale des inégalités raciales, Charles W. Mills propose de prendre la suprématie blanche comme outil conceptuel pour décrire et expliquer les problèmes liés à la race aux États-Unis. Le potentiel émancipatoire de cette approche subversive chez les personnes racisées noires n'a pas été étudié. Dans ce mémoire, après avoir comparé diverses conceptions de la notion de « race », nous examinons la façon dont Mills articule les concepts de « suprématie blanche » et d'« épistémologie de l'ignorance » afin d'expliquer les injustices raciales. Finalement, nous explorons la théorie de la résistance de Shannon Sullivan afin d'évaluer sa compatibilité avec la théorie descriptive de Mills. En fin d'analyse, nous estimons qu'une philosophie de la résistance aurait avantage à se tourner vers des théories critiques de la race autres que celle de Mills, telles que celle de W.E.B. Du Bois afin d'avoir un concept de l'individu racisé noir qui rend compte de son agentivité et donc de sa capacité à résister. Nous soutenons aussi que le concept de « suprématie blanche », tel que développé par Mills, est un outil théorique cohérent, valide et potentiellement utile à l'élaboration d'une philosophie de la résistance noire. Enfin, même si sa portée est plutôt restreinte, nous considérons que l'apport des « traîtres de la race » tel que Shannon Sullivan dans une philosophie de la résistance peut potentiellement être positif.

Mots-clés : suprématie blanche, race, théorie critique de la race, philosophie de la race, Charles W. Mills, constructivisme social, privilège blanc, Shannon Sullivan, traître de la race, contrat racial.

Abstract

Racial Contract is one of the pioneering books that brought critical race theories into political philosophy. In this liberal analysis of racial inequalities, Charles W. Mills proposes to use white supremacy as a conceptual tool to describe and explain race-related problems in the United States. However, the emancipatory potential of this subversive approach among "black" people has not been studied. In this master thesis, after comparing various conceptions of "race", we examine how Mills articulates the concepts of "white supremacy" and "epistemology of ignorance" to explain racial injustices. Finally, we explore Shannon Sullivan's theory of resistance to assess its compatibility with Mills' descriptive theory. In the end, we believe that a philosophy of resistance would benefit from turning to critical theories of race other than that of Mills, such as W.E.B. Du Bois, in order to have a concept of the "black" individual that accounts for his or her agentivity and thus his or her capacity to resist. We also argue that the concept of "white supremacy", as developed by Mills, is a coherent, valid and potentially useful theoretical tool for the development of a philosophy of black resistance. Finally, even if its scope is rather limited, we consider that the contribution of "race traitors" such as Shannon Sullivan to a philosophy of resistance can potentially be positive.

Keywords: Critical race theory, race, Racial Contract, social constructionism, Charles W. Mills, philosophy of race, white supremacy, white privilege, Shannon Sullivan, race traitor.

Résumé	i
Abstract	ii
Liste des sigles et abréviations.....	v
Remerciements	vii
Introduction.....	1
Chapitre 1 – Sujet racialisé noir	4
La théorie critique de la race.....	4
Derrick Albert Bell jr (1930-2011)	4
La philosophie de la race et Charles Wade Mills.....	6
Le problème de la reconnaissance académique	7
Charles Wade Mills.....	8
Ontologie sociale.....	10
Naturalisme racial	11
L'éliminativisme racial de Kwame Anthony Appiah.....	12
Signification référentielle de la race	12
Constructivisme social.....	17
Constructivisme de Sally Haslanger	17
Constructivisme de Charles W. Mills.....	18
Identité raciale	22
Étiquette.....	24
Essence raciale, race ou identité raciale?	27
Double-conscience	28
Interprétation de Robert Gooding-Williams.....	29
Interprétation de John P. Pittman.....	30

Double environnement	32
Chapitre 2 – Pouvoir	36
La suprématie blanche selon Charles W. Mills.....	36
Les inégalités raciales selon Mills et Lebron	37
L'épistémologie sociale de Mills.....	47
La blanchité	48
Épistémologie de l'ignorance de Charles W. Mills	48
Chapitre 3 – Résistance	52
Les études sur la blanchité de Shannon Sullivan	52
Sullivan et la résistance à la domination blanche	53
Conclusion	68
Références bibliographiques.....	70

Liste des sigles et abréviations

TCR : Théorie critique de la race

TCB : Théories critiques de la blancheur

Dédié à Emma Tranquille

Remerciements

Un grand merci à ma chère directrice de recherche, professeure Ryoa Chung, pour les encouragements et les généreuses et éclairantes rétroactions. Merci d'avoir accepté d'être ma superviseure. Je suis reconnaissante d'avoir fait ce parcours avec vous.

Je voudrais aussi remercier le département de philosophie de l'Université de Montréal ainsi que celui de l'UQAM, spécialement les professeur(e)s Amandine Catala, Laetitia Monteils-Laeng, Alain Voizard, Pierre Poirier et Jean Grondin, pour l'accueil chaleureux au sein de la communauté ainsi que les encouragements. Grâce à vous, je me suis toujours sentie appréciée et reconnue en tant qu'apprentie philosophe.

Finalement, merci aux professeur(e)s Monique Desveaux, Don Dedrick et Patricia Sheridan de l'Université Guelph pour leur indéfectible soutien. Vous m'avez certes donné une raison de persévérer malgré la dureté des conditions de travail durant la pandémie.

Et, en toute fin, merci à ma chère amie, Gloria Sanchez, pour tes judicieux conseils et ton support pendant toutes ces années.

Introduction

La diffusion vidéo des derniers moments de la vie de George Floyd à Minneapolis en mai 2020 a créé une onde de choc non seulement aux États-Unis, mais à travers le globe.¹ Alors que des mouvements de protestation se sont soulevés de toutes parts dans le pays pour dénoncer la systématicité de la brutalité policière envers les racisés noirs,² plusieurs compagnies et individus racisés blancs se sont confrontés pour la première fois à leurs privilèges blancs. Ceux-ci sont généralement compris comme étant des avantages que les sujets racisés blancs accumulent en vertu du fait qu'ils sont établis comme étant blancs. Toutefois, dans le milieu académique, ces questionnements autour de l'identité blanche et des privilèges qui lui accompagnent forment déjà un objet d'étude depuis plus d'une trentaine d'années. Et c'est généralement une tâche qu'on assigne aux études critiques de la blanchité (TCB), avec pour modèle le texte pionnier de Peggy McIntosh (1988), « White Privilege: Unpacking the Invisible Knapsack ». Certains théoriciens critiques de la race perçoivent néanmoins une tension entre leur analyse des causes des inégalités raciales (suprématie blanche) et la tentative de pensée contrehégémonique des TCB qui se veut résistante à l'oppression raciale. Ignatiev (1999) soupçonne en effet que l'industrie des TCB serve à des fins plus lucratives qu'émancipatoires;³ qu'elle fait mine de s'opposer à l'inégalité raciale sans oser se confronter à ce qui pose réellement un problème.⁴ Et Leonardo (2004) pense que le vocabulaire passif que l'on emploie lorsqu'on parle de privilège donne à l'individu racisé blanc la chance de manifester son désaccord face aux injustices raciales sans avoir à reconnaître sa propre part de responsabilité dans sa perpétuation.

White racists thoughts are disembodied, omnipresent but belonging to no one. White racists teachings, life lessons, and values are depicted as actions done or passed on to

¹ Hassan, Jennifer, et Siobhán, O'Grady. « Anger over George Floyd's Killing Ripples Far beyond the United States », 2020.

² Taylor, Derrick Bryson. « George Floyd Protests: A Timeline », 2020.

³ Ignatiev, Noel. « Abolitionism and the White Studies Racket », 1999, p. 5.

⁴ Idem, p.6.

a white subject, almost unbeknownst to him, rather than something in which he invests.⁵

Donc, le problème avec des TCB telles que celle proposée par McIntosh est que même si elles reconnaissent la systématicité des inégalités raciales, en demandant aux racisés blancs de ne surtout pas se sentir personnellement responsables des injustices, ces TCB cachent le fait que le système est constamment rerétabli et recréé par les individus racisés blancs.⁶ En décrivant la situation comme si elle s'était produite à l'insu du sujet racisé blanc, le discours sur le privilège blanc dissimule l'identité de l'agent actif de la domination. Pourtant, selon Leonardo, les problèmes actuels (ségrégation résidentielle, discrimination à l'embauche, etc.) liés à la race ne sont pas uniquement les séquelles de l'esclavage et de Jim Crow. Ils sont plutôt dus à la suprématie blanche qui a été recréé par les racisés blancs malgré leurs bonnes intentions. Conséquemment, ce discours d'absolution, propre à certaines TCB, rate la cible en termes d'analyse des facteurs expliquant les inégalités raciales. Le meilleur point de départ pour décrire et comprendre ces dernières est, selon plusieurs théoriciens critiques de la race, par la grille conceptuelle de la suprématie blanche.

Charles W. Mills est un théoricien critique de la race qui a réussi à introduire une analyse libérale du problème de la race en philosophie politique à la fin des années 90 avec la publication de son premier livre, *Racial Contract* (1997). Le contrat racial est un modèle théorique servant à décrire et expliquer les injustices raciales aux États-Unis.⁷ Il postule qu'il y aurait dans la société un accord tacite et codifié qui assurerait que se maintienne un certain type de hiérarchie entre les groupes sociaux racisés. Tout comme les théoriciens critiques de la race mentionnés plus haut, Mills pense que la suprématie blanche est non seulement un fait historique attesté par l'expropriation, la colonisation et l'esclavage, mais aussi un système sociopolitique réécrit de façon qu'il soit implicite, invisible, comme si on vivait aujourd'hui dans un état de neutralité par rapport à la race. Ce régime est maintenu, par la violence (brutalité policière, peine de prison plus longue) et l'idéologie (l'éducation, la propagation des mythes « blancs), afin de favoriser l'exploitation économique des espaces et de subjuguer les personnes racisées non blanches

⁵ Leonardo, Zeus. « The Color of Supremacy: Beyond the discourse of 'white privilege' », 2004, p. 143.

⁶ Leonardo, Zeus. « The Color of Supremacy: Beyond the discourse of 'white privilege' », 2004, p. 138.

⁷ Mills, Charles W. «The "Racial Contract" as Methodology», 2003, p.3.

vivant à l'intérieur. Mills a spécifiquement choisi de formuler sa théorie descriptive sous forme de contrat afin de faire écho aux travaux innovateurs de Carole Pateman présentés dans son livre *Sexual Contract* (1988)⁸ où elle subvertit brillamment le classique modèle contractualiste pour rendre compte du patriarcat.⁹ Dans *Contract and Domination* (2007), livre que Mills a écrit avec Pateman, il explique d'ailleurs lui-même la démarche de *Racial Contract* (1997).

Pateman and I are saying that the history of gender and racial subordination requires a rethinking of how we do political theory, that it cannot be a matter of some minor, largely cosmetic changes – a few “she’s” sprinkled in where they were previously only “he’s,” a pro forma (if that much) deploring of the racism of Enlightenment theorists – before continuing basically as before. As such, the goal is revisioning of the tradition that we both want the white male majority of practitioners in the field to accept and to incorporate into their own work.¹⁰

Le projet de *Racial Contract* est de réviser le modèle contractualiste, tel que remis à l'ordre du jour par John Rawls en philosophie politique depuis une trentaine d'années, afin que la version modifiée reconnaisse la réalité sociopolitique de la race.

Partant d'une lecture critique du volet descriptif de *Racial Contract*, ce mémoire explore l'analyse de la nature de la race et de la suprématie blanche de Mills, afin de démontrer sa pertinence dans une éventuelle philosophie de la résistance noire. En deuxième lieu, nous allons analyser la théorie de la résistance de Shannon Sullivan, afin de montrer la portée restreinte de ce type de théorie critique de la blancheur lorsqu'il s'agit de lutter contre la suprématie blanche.

Le premier chapitre du mémoire explore donc l'ontologie de la race selon Mills et quelques figures incontournables de la philosophie de la race. Le deuxième propose une analyse approfondie de la suprématie blanche et de l'épistémologie sociale de Mills. Finalement le dernier chapitre porte sur l'analyse du discours contrehégémonique du privilège blanc que propose Shannon Sullivan suivi de la critique qu'en fait Mills.

⁸ Pateman, Carole, et Charles W. Mills. *Contract and domination*, 2007, p.79.

⁹ Thompson, Sharon, et al. « The Sexual Contract 30 Years on: A Conversation with Carole Pateman », 2018, p. 94.

¹⁰ Pateman, Carole, et Charles W. Mills. *Contract and domination*, 2007, p.79.

Chapitre 1 – Sujet racialisé noir

La théorie critique de la race

Derrick Albert Bell jr (1930-2011)

Il importe d'abord de mieux comprendre la relation et la distinction disciplinaire entre la philosophie de la race et la théorie critique de la race. La théorie critique de la race (TCR) est née au milieu des années 70 aux États-Unis suivant la constatation d'une faible progression de la justice raciale après le boum du mouvement des droits civiques des années 60. Le professeur de droit Derrick A. Bell de l'université de Harvard est reconnu comme étant un des premiers intellectuels à utiliser l'expression « *critical race theory* ». ¹¹ C'est une discipline à l'intérieur de laquelle les théoriciens présentent des histoires fictives ou vécues supportant l'idée que l'ordre social des États-Unis est garanti par la subordination des races non blanches. En plus de mettre l'emphase sur leur propre expérience, ce qui caractérise principalement les penseurs de la TCR est leur foi en la puissance de la connaissance et des idées; leur empressement à questionner les prémisses des droits civiques; leur application de certaines notions (*insights*) des sciences sociales sur les questions de race et racisme; leur examen critique des mythes et histoires utilisés par les membres des groupes plus puissants pour justifier la subordination raciale; et leurs critiques du juridisme libéral. ¹² Bell explique que l'intérêt de la TCR pour l'écriture et l'utilisation méthodologique des histoires repose non seulement sur le fait que ces modes de narration attirent l'attention d'un plus grand nombre de lecteurs, mais ces derniers auront également tendance à discuter davantage du contenu avec d'autres personnes avant de poser un jugement définitif au sujet des leçons ou des connaissances à tirer. L'auteur cherche donc à rendre possible dans son public de lecteurs une ouverture d'esprit qu'il n'obtiendrait pas nécessairement s'il écrivait des articles scientifiques.

¹¹ Bell, Derrick A. « Who's afraid of critical race theory? », 1995, p. 902.

¹² Idem, p. 899.

The Space Traders

Bell a lui-même écrit quelques fictions, dont la célèbre *The Space Traders*¹³ tiré du bestseller *Faces of the Bottom of the Well* (1993). L'histoire relate l'arrivée d'extraterrestres aux États-Unis et qui garantissent 100 ans de prospérité aux Américains sous la forme d'or et d'énergie renouvelable pouvant remplacer l'énergie fossile. En échange de cette richesse, les extraterrestres demandent d'emmener avec eux, sur leur planète, tous les êtres humains racisés noirs qui vivent aux États-Unis. Ils n'accordent aux Américains que deux semaines de réflexion pour décider s'ils acceptent ou non d'abandonner une immense partie des leurs. Les Américains font donc un référendum pour trancher la question, et la majorité (70%) vote en faveur de l'extradition des personnes racisées noires vers cette planète inconnue. On force donc toutes les 20 millions de personnes racisées noires états-uniennes (incluant femmes, enfants, bébés) à aller sur une plage, se dépouiller de toutes leurs possessions et rentrer dans le vaisseau. Il est impossible pour eux de s'enfuir puisque des gardes américaines armées sont postées là pour prévenir toute tentative d'évasion. Et c'est ainsi que l'histoire se termine. « There was no escape, no alternative. Heads bowed, arms now linked by slender chains, black people left the New World as their forbears had arrived. »¹⁴ Ce qui est intéressant avec cette expérience de pensée est qu'en plus d'être captivante, elle est limpide. On comprend que l'auteur dénonce métaphoriquement le fait qu'une certaine catégorie d'humanité aux États-Unis vaut beaucoup moins que les autres. Immanquablement, ce texte a soulevé la controverse.¹⁵ Plusieurs des critiques de Bell affirment que cette représentation de l'avidité de l'Américain blanc était en soi raciste. D'autres ont déploré le profond désespoir de ce portrait des États-Unis. Certains ont soutenu que les personnes racisées noires, au lieu de se plaindre, devraient plutôt exprimer de la gratitude envers un pays qui en a fait autant pour améliorer les conditions de vie des racisés noirs. La réaction de la majorité du lectorat noir, toutefois, était diamétralement opposée puisque les personnes se reconnaissaient dans cette histoire et étaient convaincues que le choix de se débarrasser des Américains « noirs » serait effectivement celui que les Américains « blancs » feraient si une telle situation devait se produire. Que l'on soit d'accord ou non avec le propos, on remarque tout de

¹³ Bell, Derrick A. *Faces at the Bottom of the Well: The Permanence of Racism*. Basic Books, 1993, p.158.

¹⁴ Bell, Derrick A. « Who's afraid of critical race theory? », 1995, p. 903.

¹⁵ Idem.

même que la polarisation des réactions est étonnante. On note que les critiques racisés blancs ne donnent aucune autorité épistémique au témoignage de l'individu racisé noir en la personne de l'auteur. Et on note aussi que les membres de la communauté racisée noire perçoivent différemment le récit comme s'ils avaient conscience d'une situation que les racisés blancs ignorent. Comment deux perceptions d'un même objet peuvent-elles être aussi opposées l'une de l'autre dépendamment de la manière qu'une personne est racisée? Le domaine de la TCR et la richesse diversifiée des penseurs qui ont contribué à son développement est trop vaste pour pouvoir être résumé ici. Mais la contribution pionnière de D. Bell doit être soulignée et cet événement apparemment anecdotique mais combien marquant dans l'histoire de la TCR offre matière à réflexion philosophique.

La philosophie de la race et Charles Wade Mills

Suivant une approche argumentative et analytique distincte, le philosophe de la race, explique Charles W. Mills, se donne le mandat d'analyser conceptuellement des textes oraux ou écrits (essais, fictions, poèmes) de la TCR dont les auteurs, tels que Angela P. Harris, Patricia J. Williams, Mari Matsuda, Cheryl I. Harris, Charles Lawrence III, W.E.B du Bois, Toni Morrison et Frederick Douglass,¹⁶ n'ayant pas nécessairement une formation en philosophie produisent tout de même des œuvres dans lesquelles transpirent de toutes parts des problématiques proprement philosophiques sur le plan de la race. Par exemple, pour Mills, le roman *Invisible Man* (1952) de Ralph Ellison thématise des questions d'épistémologie sociale.¹⁷ Afin de formuler de manière philosophique les éclairs de génie d'Ellison sur la cognition des personnes racisées blanches, Mills va développer un modèle qui conceptualise l'épistémologie de l'ignorance, modèle qui sera discuté au deuxième chapitre. Et pour écrire son fameux *Racial Contract* (1997), œuvre de philosophie politique et sociale qui sera le principal objet de ce mémoire, les travaux des théoriciens critiques de la race Frantz Fanon (*Damnés de la terre* et *Peaux noires, masques blancs*) et W.E.B. du Bois lui ont souvent été d'un grand recours. En somme, la philosophie de Mills doit beaucoup à la TCR.

¹⁶ Bell, Derrick A. « Who's afraid of critical race theory? », 1995.

¹⁷ Mills, Charles W. « Critical Philosophy of Race », 2016, p.14.

Le problème de la reconnaissance académique

Dans son article « Who's afraid of critical race theory? » (1995), Bell souligne que la TCR a eu beaucoup de difficulté à se faire reconnaître ne serait-ce qu'en tant que sous-discipline dans le milieu académique.¹⁸ En effet, non seulement des universitaires critiques doutent de l'exactitude des faits rapportés par les théoriciens de la race, mais ils remettent aussi en question la pertinence du propos. De plus, ces universitaires considèrent que pour mériter une légitime reconnaissance académique, les œuvres des théoriciens critiques de la race se doivent d'être développées de manière analytique. Malgré les critiques acerbes, Derrick Bell refuse de changer la façon de communiquer sa théorie critique de la race. Le fréquent usage de la première personne, le mode de narration et l'utilisation de l'allégorie dans la TCR sont des actes de résistance en soi explique Bell. Cela donne du pouvoir et la possibilité de se faire entendre à des voix qui n'ont habituellement ni autorité ni légitimité. En tentant vainement de rejeter la TCR et de reprendre la position de dominant dans la conversation, les universitaires racisés blancs ne font que prouver leur paternalisme pense Bell. Bell rappelle aussi que lorsque les Américains ont fait venir des Africains sur leurs terres pour les réduire à l'esclavage, dans un effort de subjugation, ils interdisaient à ces derniers de pratiquer leurs coutumes ancestrales, d'utiliser leur langue d'origine pour se parler, et même d'apprendre à lire et écrire. Un des seuls droits qui restaient aux esclaves était celui de chanter. Étant agréable à entendre, les maîtres n'y voyaient qu'une façon inoffensive de se détendre. Ils étaient loin de se douter que les esclaves utilisaient la chanson pour communiquer entre eux des informations sur la planification des évasions, pour prévenir du danger et aussi pour se remonter le moral. Le chant des esclaves était un acte de résistance. Néanmoins, étant donné qu'elles n'ont pas l'apparente complexité d'une composition de Mozart, les universitaires racisés blancs d'aujourd'hui ne reconnaîtraient pas ces chansons pour ce qu'elles sont, c'est à dire des œuvres artistiques. Cependant, lorsque des musiciens ayant reçu une formation classique, tels que Stephen Foster et George Gershwin, récupèrent les *spirituals* de la musique esclave sans même créditer la source, ces mêmes intellectuels racisés blancs vont crier au génie.¹⁹ Pourquoi chercher la reconnaissance de personnes de si mauvaise

¹⁸ Bell, Derrick A. «Who's afraid of critical race theory? », 1995, p.907.

¹⁹ Idem, p.909.

foi? Il n'est pas nécessaire, affirme Bell, de chercher à justifier sa raison d'être auprès des membres de la communauté universitaire. La TCR fait entendre, par l'intermédiaire d'écrits non conventionnels, des voix qui ne se font généralement jamais entendre. Et en cela, le travail du théoricien critique de la race est important en lui-même. Le refus de Bell de se conformer aux soi-disant exigences académiques semble témoigner d'une vision puriste de la TCR. La comparaison entre la TCR et les chansons des esclaves est assez puissante puisqu'elle suggère que, tout comme les esclaves chantaient pour les autres esclaves, l'audience que visent les théoriciens critiques de la race est d'abord et avant tout la communauté racisée non blanche. Même sous de fortes contraintes physiques et mentales, il y a toujours eu parmi les esclaves au moins une conscience résistante dont la subjectivité n'a pas été totalement anéantie par le maître. Et cette conscience critique va communiquer aux autres par la voie de la TCR le moyen de s'émanciper. Est-ce que les successeurs de Bell, dont Mills fait partie, resteront fidèles aux aspirations élevées de la TCR?

Charles Wade Mills

Mills se considère lui-même non seulement comme un théoricien critique de la race,²⁰ mais aussi comme un philosophe de la race.²¹ Pour faire la distinction entre les deux disciplines, Mills emploie parfois des termes ambigus. Par exemple, il suggère que contrairement au philosophe de la race, un théoricien critique de la race se doit de faire partie d'un groupe racisé opprimé. « What demarcates critical philosophy of race is thus its subject matter and the approach to it, not the racial identity of its practitioners. »²² Cette phrase pourrait donner l'impression que la philosophie de la race invite tout le monde à prendre part à la conversation, alors que la TCR exclut les membres du groupe racisé dominant. Si cela était vrai, les chercheurs de la TCR n'incluraient pas dans le curriculum de leurs cours²³ des penseurs tels que George M. Fredrickson, David Roediger et Matthew Frye Jacobson en tant que théoriciens de la suprématie blanche et de la blancheur. Clarifions que bien que la majorité des théoriciens critiques de la race n'est pas racisée blanche,²⁴ la TCR ne se démarque pas par l'exclusion des auteurs racisés blancs. Un autre

²⁰ Mills, Charles W. « Critical Race Theory », 2009, p. 270.

²¹ Mills, Charles W. « Critical Philosophy of Race », 2016, p.14.

²² Idem, p.2.

²³ Carrington, Ben. *Syllabus pour COMM 620: Critical Theories of Race and Culture*, 2018.

²⁴ Bell, Derrick A. « Who's afraid of critical race theory? », 1995, p.898.

élément à préciser est le moment de la fondation de la TCR.²⁵ En effet, Mills s'appuie sur la juriste et figure incontournable du *Black Feminism* Kimberlé Crenshaw (1995) pour situer le début de la TCR aux années 80.²⁶ Toutefois, Bell, l'un des fondateurs intellectuels de la TCR, a publié son premier article de TCR en 1970.²⁷ Mis à part ces sources mineures de divergence, il est aussi clair que le philosophe de la race Mills n'aborde pas la TCR de la même façon que Bell.

En effet, bien que Mills suive la tradition de la TCR en étudiant la suprématie blanche et en abordant l'impérialisme et les génocides sous la perspective de la race, il intègre explicitement son analyse dans le cadre du libéralisme politique.²⁸ Il fait donc appel aux valeurs libérales et utilise stratégiquement le modèle conceptuel du contrat social afin d'insérer les questions de race dans les discussions portant sur la philosophie politique. « As such, it makes it possible for us to connect the two rather than, as at present, have them isolated in two ghettoized spaces, black political theory's ghettoization from mainstream discussion, white mainstream theory's ghettoization from reality. »²⁹ On ne peut s'empêcher de souligner au passage cet intéressant choix de mots. Parler de ghettoïsation dans les deux cas présume qu'il y a une équivalence possible entre le fait d'être maintenu séparé, exclu de la classe dominante et le privilège de pouvoir rester déconnecté de ce qui se passe dans le monde tout en bénéficiant des privilèges de la classe dominante. Comme si être ségrégué et se séparer étaient la même chose. Donc, pour Mills, en tant que membre de la TCR, il faut convertir et non pas prêcher à des convertis. Et conséquemment le succès de son livre *Racial Contract* (1997), qui a été vendu dans des centaines de librairies universitaires fréquentées par des personnes racisées blanches, illustre le bien-fondé de son approche qui consiste à les exposer à une théorie radicale de la race qualitativement différente de celles qu'elles ont toujours connues.³⁰ Cette façon de concevoir le but de ses recherches et publications se distingue radicalement d'un irrévérencieux Derrick Bell qui ne cherche pas du tout à rendre sa théorie digestible pour tous. « Critical race theory cannot be

²⁵ Hughes, Sherick. « Derrick Bell's post-Brown moves toward critical race theory », 2013 et Willis, Arlette Ingram. « Critical Race Theory », 2016, p.18.

²⁶ Mills, Charles W. « Critical Philosophy of Race », 2016, p.2.

²⁷ Hughes, Sherick. « Derrick Bell's post-Brown moves toward critical race theory », 2013 et Willis, Arlette Ingram. « Critical Race Theory », 2016, p. 18.

²⁸ Mills, Charles W. « Critical Race Theory A reply to Mike Cole », 2009, p. 272.

²⁹ Mills, Charles W. « Naturalized Merits », 2014, p.31.

³⁰ Mills, Charles W. « Critical Race Theory A reply to Mike Cole », 2009, p. 272.

understood by claiming that it is intended to make critical race studies writing more accessible and more effective in conveying arguments of discrimination and disadvantage to the majority. »³¹ Ce qui signifie pour Bell que si ses livres ne se vendent pas ou que le public « blanc » ne saisisse pas son langage radical, cela ne représente pas un échec pour lui. L'objectif poursuivi et le sens de l'accomplissement lorsqu'on adhère à la TCR réside dans l'acte de garder une trace de tous ces moments uniques dont on n'aurait autrement jamais eu connaissance, que ce soit des éclairs de génie ou des expériences vécues. On pourrait se demander laquelle de ces attitudes est la plus utile dans le façonnement d'une pensée contre-hégémonique. Mills suggère en quelque sorte que les personnes racisées noires savent déjà en quoi consiste leur oppression, qu'elles sont déjà converties à cette vision critique du monde. Le défi consiste donc à produire des textes conformes aux normes académiques afin que ceux-ci soient diffusés dans les espaces racisés blancs. Conséquemment, l'émancipation du racisé noir repose sur une campagne de sensibilisation du racisé blanc afin que ce dernier développe une pensée contre-hégémonique. Bell pense au contraire que pour que sa stratégie de résistance transformationnelle fonctionne, il est plus impérieux que le lectorat noir s'identifie aux textes de la TCR. Pour que ce processus crucial d'identification réussisse, toutes les voix, même les plus marginales, doivent se faire entendre. Étant donné que les formes rigides d'écriture académique ne permettent pas toujours de communiquer efficacement les perspectives aussi émotionnellement chargées que celles concernant la race,³² d'autres formes d'écriture qui s'inscrivent dans la tradition de la TCR doivent alors être mises de l'avant. En bref, ceci nous indique approximativement dans quel contexte Mills se trouvait lorsqu'il publia *Racial Contract* en 1997.

Ontologie sociale

Dans ce qui précède, nous avons situé dans quel contexte intellectuel est paru *Racial Contract* en 1997. La prochaine section porte sur les questionnements philosophiques au sujet de la nature de l'être racisé noir. Selon l'analyse offerte par le contrat racial de Mills, la suprématie blanche est un système sociopolitique et culturel qui subordonne et exploite économiquement les races

³¹ Bell, Derrick A. « Who's afraid of critical race theory? », 1995, p.910.

³² Idem, p. 902.

non blanches et qui privilégie la race blanche en la plaçant en position d'autorité.³³ Dans cette perspective, la race étant le plus saillant des marqueurs d'exclusion des individus et des groupes sociaux,³⁴ elle doit donc être étudiée en premier. Une question fondamentale telle que « qu'est-ce que la race? » est inévitable avant de procéder à une analyse méthodique, du général au particulier, de l'individu racisé noir.

Naturalisme racial

Mills explique que selon une perspective « naturaliste » traditionnelle, la notion de « race » désigne des sous-sections naturelles de l'espèce humaine morphologiquement distinctes et liées par l'ascendance à des régions géographiques particulières. Ces sous-sections seraient caractérisées des traits biologiques, psychologiques et culturels différenciés, innés et invariants.³⁵ Appiah constate qu'il y a tout de même différents niveaux de naturalisme racial. Par exemple, le naturalisme de Darwin³⁶ présenté dans ses œuvres, notamment *The Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (1859), est qualitativement différent du naturalisme de Thomas Jefferson. En effet, bien que les travaux de Darwin combinés à ceux de Lamarck et Mendel ont contribué à fournir une légitimité scientifique à la notion de race, Darwin n'était qu'un nominaliste. Diviser l'espèce en sous-sections, nommées races, ne servaient qu'à des fins classificatoires pour répertorier les différences physiques et biologiques entre individus. Thomas Jefferson, président américain qui se déclarait en faveur de l'émancipation des esclaves racisés noirs -mais qui « possédait » lui-même des centaines d'esclaves,³⁷ détectait, quant à lui, des différences psychologiques entre les racisés blancs et les racisés noirs. La race est, pour Jefferson, un facteur déterminant qui peut expliquer les différences de désir sexuel, de capacités morales et intellectuelles, d'aptitude à composer des poèmes ou de la musique. Et donc, pour un racaliste, comprendre la nature humaine, c'est entre autres saisir les différentes essences raciales.³⁸ Comme telle, cette notion naturaliste de « race » est devenue

³³ Mills, Charles W. « White supremacy as a sociopolitical system », 2003, p.3-5.

³⁴ Idem.

³⁵ Mills, Charles W. « Critical Philosophy of Race », 2016, p.2.

³⁶ Appiah, Kwame A. *Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections*, 1994, p.94.

³⁷ Wiencek, Henry. « The Dark Side of Thomas Jefferson », 2012.

³⁸ Appiah, Kwame A. *Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections*, 1994, p. 68 et 74.

problématique et obsolète puisque les recherches biologiques, génétiques et anthropologiques démontrent que la notion de race ne renvoie à aucune différence substantielle entre les êtres humains et donc à aucun objet réel dans le monde.³⁹ En vertu de ce consensus scientifique et pour ces raisons, un certain scepticisme par rapport à la notion de race s'est développée chez certains philosophes contemporains entraînant des débats importants parmi eux. Certains penseurs tels que Naomi Zack et Kwame Appiah considèrent l'idée d'éliminer complètement le concept⁴⁰ et d'autres, tels que Sally Haslanger et Charles Mills, proposent de le conserver, mais de le développer avec une ontologie différente.

L'éliminativisme racial de Kwame Anthony Appiah

Appiah nie l'existence de la race. Selon lui, les êtres humains ne sont pas divisés en « races ». Toutefois, afin d'établir solidement sa position « éliminativiste », Appiah emploie plusieurs outils conceptuels propres à la philosophie du langage, principalement les théories de la référence. Cela lui permet de considérer deux types de signification qu'on pourrait donner au terme de race: la signification référentielle et la signification idéationnelle.⁴¹ La signification référentielle est l'objet dans le monde auquel les gens font référence lorsque le mot est énoncé. La signification idéationnelle est l'idée que les gens se font des vérités centrales sur la notion et des conditions dans lesquelles l'emploi du mot est approprié.

Signification référentielle de la race

Appiah suppose qu'il est possible que la notion de « race » fasse référence au terme biologique de « population », qui signifie « the community of potentially interbreeding individuals at a given locality ».⁴² C'est évidemment, explique-t-il, un phénomène qu'on peut observer chez certaines plantes et certains animaux. Il y a parmi eux des populations locales qui, étant donné leur isolement géographique et le fait qu'elles ne se reproduisent qu'entre elles, se développent au fil des générations de façon différente des autres membres de l'espèce. Ces populations locales pourraient fort bien se faire appeler « races ». Néanmoins, à part peut-être les Amish selon

³⁹ Appiah, Kwame A. *Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections*, 1994, p.12.

⁴⁰ Mills, Charles W. « Critical Philosophy of Race », 2016, p.12.

⁴¹ Appiah, Kwame A. *Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections*, 1994, p.56.

⁴²Idem, p.99-100.

Appiah, il n'y a pas de telles populations aux États-Unis. Appiah évoque alors la possibilité que lorsqu'on parle de race humaine, on fasse référence à des individus artificiellement regroupés à partir de leur couleur de peau, leurs cheveux et la morphologie de leur corps en général correspondant aux caractéristiques du type dominant dans les grandes régions continentales : Europe, Afrique, Asie de l'Est et du Sud, l'Australasie, les Amériques et, peut-être, les îles du Pacifique. Cela dit, bien que ce genre de regroupement sur la base des traits observables du phénotype d'un individu engloberait beaucoup d'êtres humains de manière adéquate, ce référent ne nous fournirait pas un concept réellement utile au centre de notre compréhension biologique des êtres humains. Par conséquent, la corrélation entre une notion soi-disant biologique de « race » et les caractéristiques liées à la vie morale et sociale censées lui correspondre est faible, pour ne pas dire inexistante. Appiah arrive à la conclusion que même s'il peut y avoir des candidats potentiels qui pourraient servir de référents pour illustrer la notion biologique « race », on ne pourrait identifier aucun équivalent au niveau social. En d'autres termes, les groupes sociaux aux États-Unis qu'on appelle « races » ne correspondent à rien de tangible d'un point de vue biologique.

Signification idéationnelle de la race

Théorie idéationnelle simple

Appiah explique qu'une théorie idéationnelle simple de la signification exigerait l'emploi des critères stricts pour l'utilisation du mot 'race'. En d'autres termes, pour un usage adéquat du terme, il faut qu'une série de conditions soient remplies. À titre d'exemple, Appiah fait la démonstration que même avec deux simples critères, tirés des croyances à propos de la race, il est impossible d'arriver à une signification adéquate de la race. Appiah nous invite à tenter d'extraire une signification de la race à partir de ces deux croyances : 1) Les personnes qui ont des couleurs de peau différente sont de races différentes; et 2) Votre race est déterminée par celle de vos parents. Que pourrait signifier la race 'latino' aux États-Unis, demande Appiah,⁴³ lorsqu'on connaît toutes les variétés de couleur de peau existant dans la communauté hispanique états-unienne? Afin de déterminer la signification idéationnelle de la race latino, il serait fort utile

⁴³ Appiah, Kwame A. *Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections*, 1994, p.59.

de savoir comment celle-ci est codifiée aux États-Unis en observant la façon que l'on recueille les données sur la race lors des recensements annuels. Premièrement, remarquons que même si le gouvernement états-unien continue de recenser la race de la population américaine aujourd'hui, en 2020, il n'y a plus de race latino dans les choix de réponse. Dans le formulaire de recensement américain de 2020, les choix de réponse à la question 8 « **Quelle est la race de cette personne?** » sont : blanche; noire ou afro-américaine; autochtone d'Amérique (*American Indian*) ou autochtone d'Alaska; chinoise; philippine; indienne d'Asie; vietnamienne; coréenne; japonaise; autochtone hawaïenne; samoane; chamorro; insulaire du Pacifique; autres races asiatiques (ex. : pakistanaise, cambodgienne); et autres races (*some other races*).⁴⁴ Avec de tels choix de réponse, on pourrait se demander quelle est officiellement la différence entre race, ethnie et nationalité aux États-Unis. Étonnant qu'avec des termes tels que « American Indian » qui sont à la fois ambiguës et offensifs, la notion de race soit toujours à l'ordre du jour. Le bureau de recensement états-unien (*U.S. Census Bureau*), agence statistique fédérale, s'est créé un concept de race qui n'est soutenu par aucune étude sur le sujet :

The racial categories included in the census questionnaire generally reflect social definition of race recognized in this country and not an attempt to define race biologically, anthropologically, or genetically. In addition, it is recognized that the categories of the race item include racial or national origin or sociocultural groups. People may choose to report more than one race to indicate their racial mixture, such as "American Indian" and "White". People who identify their origin as Hispanic, Latino, or Spanish may be of any race."⁴⁵

Le bureau de recensement a donc renoncé à trouver un objet dans le monde qui correspond au mot race. Il s'en tient plutôt à une idée que la population américaine se fait du mot, sans qu'il y ait des critères stricts qui garantissent que l'on parle tous du même objet. Et donc, la question de la race chez les Latinos est différente des autres. On demande plutôt à la question 7 « Est-ce que cette personne est hispanique, latina ou d'origine espagnole? » (*Is Person 1 of Hispanic, Latino or Spanish origin?*). Et les réponses possibles sont : non, ni hispanique, ni latina, ni d'origine espagnole; oui, Mexicaine, Mexicaine Américaine, Chicano; oui, Porto-ricaine; oui, cubaine; oui, une autre Hispanique, Latina ou d'origine espagnole (exemple : Salvadorienne, dominicaine,

⁴⁴ US Census Bureau. *2020 Census Informational Bilingual Questionnaire*, 2020.

⁴⁵ US Census Bureau. « About Race », 2020.

colombienne, guatémaliennne).⁴⁶ Donc, même si la démonstration d'Appiah ne fonctionne plus vraiment avec l'exemple qu'il a choisi, la race latino n'existant plus, fonctionnerait-elle si elle était plutôt illustrée par la race noire? C'est difficile à dire puisque le concept même de couleur renvoie à une catégorisation à l'intérieur de laquelle il y a de la variabilité. Mais, cela ne signifie pas que cette catégorisation n'est pas opérationnelle même si la ligne de démarcation entre deux catégories peut sembler floue, fait chevaucher deux catégories et que conséquemment certains individus sont difficiles à classer. Et le même raisonnement s'appliquerait à la race : plusieurs teintes de peau foncées ne signifieraient pas, pour un racaliste, qu'elles sont de couleur différente et par le fait même de race différente.

Revenons à la deuxième croyance centrale sur la race qui soutient que la race de vos parents détermine votre race. Appiah remarque la difficulté de déterminer la race des enfants issus de parents dont les origines sont différentes l'une de l'autre.⁴⁷ Si le père est né de deux parents norvégiens et que la mère est née de l'union d'un(e) Britannique et un(e) Ghanéen(e), les enfants n'auront pas tous la même couleur de peau. L'un aura la peau claire et l'autre foncée. Conséquemment, on pourra croire qu'ils sont de race différente, puisque le premier critère était que les personnes de couleur différente sont de race différente. Celui qui a la peau claire est peut-être de race blanche ou caucasienne et celui qui a la peau foncée, d'une race autre que blanche ou caucasienne. Néanmoins, demande Appiah, si la race des enfants est déterminée par celles de leurs parents, comment est-ce possible que les frères et sœurs ne soient pas tous de la même race? Il semble qu'Appiah suggère que si un des enfants peut passer pour un « blanc », alors ses frères et sœurs devraient aussi pouvoir passer pour des « blancs ». Car on ne peut pas être d'une race différente que ses frères et sœurs. Et, cela voudrait dire que la mère aussi devrait pouvoir passer pour une « blanche », car la « race » des parents détermine celle des enfants. Ces paradoxes supposent que l'identification de la race soit faite uniquement de manière visuelle et pas du tout selon des critères cognitifs rigoureux. Toutefois, Robert Gooding Williams fait valoir que dans un pays tel que les États-Unis où a prévalu pendant fort longtemps la règle de l'unique goutte de sang, il est possible d'identifier cognitivement la race d'une personne comme étant

⁴⁶ US Census Bureau. *2020 Census Informational Bilingual Questionnaire*. 2020.

⁴⁷ Appiah, Kwame A. *Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections*, 1994, p.59.

noire même si ce n'est pas la façon qu'on l'identifierait visuellement.⁴⁸ Dans ce cas-ci, les enfants ayant un grand-père ghanéen seront tous identifiés comme étant de race noire peu importe la couleur de leur peau. Il n'y a donc pas de paradoxe. Même sans la règle de l'unique goutte de sang, aux États-Unis en 2020, il n'est pas du tout paradoxal de s'identifier à plus d'une race. On peut le constater en regardant le formulaire de demande de citoyenneté américaine. Le demandeur a le choix entre : blanc; asiatique; noir ou afro-américain; indien d'Amérique ou natif d'Alaska; et natif d'Hawaii ou insulaire du Pacifique. Et il peut cocher toutes ces réponses s'il le souhaite.⁴⁹ Les enfants dont il est question dans l'exemple pourraient très bien cocher la case « blanc » et « noir ». En somme, les réfutations qu'offre Appiah contre la théorie idéationnelle simple de la race ne sont peut-être pas aussi solides qu'il le pensait.

« *The vague criterial theory* »

Appiah pense qu'une solution potentielle au problème de signification de la race est de déclarer que l'emploi du mot « race » ne requiert plus de satisfaire tous les critères (ou croyances sur la race), mais seulement une grande partie.⁵⁰ Adhérer à cette théorie impliquerait aussi que malgré le fait qu'il y ait beaucoup de croyances sur la race, il n'est pas nécessaire que le locuteur compétent dans l'usage de ce mot souscrive à chacune d'elles. La raison pour laquelle on devrait retenir cette théorie de la référence, selon Appiah, est qu'elle permet de fonder une psychologie des personnes qui croient que la race existe. On peut ainsi comprendre et, dans une certaine mesure, prédire leur comportement basé sur le fait qu'on connaît la nature de leurs croyances au sujet de la race.⁵¹ Pour Appiah, adopter cette démarche est similaire à l'idée de comprendre le concept de sorcière même si on ne croit pas en la sorcellerie. Avoir un concept de sorcière permet de comprendre la cognition et la culture des personnes pour qui la sorcellerie existe. C'est donc avec cette théorie de la référence qu'Appiah aborde son étude sur l'histoire du mot « race » à travers les époques en étudiant l'usage linguistique qu'en ont fait les communautés.

⁴⁸ Gooding-Williams, Robert. « Race, Multiculturalism and Democracy », 1998, p. 21.

⁴⁹ US Citizenship and Immigration Services. *Application for Naturalization*. 2019.

⁵⁰ Appiah, Kwame A. *Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections*, 1994, p.60.

⁵¹ Idem, p.61.

Constructivisme social

Constructivisme de Sally Haslanger

La majorité des philosophes de la race, à l'exception notable de Naomi Zack et Kwame Appiah, semble partager la position de Mills selon qui la notion de race est réelle en tant que construction sociale.⁵² Bien qu'il introduise quelques modifications, Mills abonde dans le sens du constructivisme anti-éliminativiste de Sally Haslanger.⁵³ Celle-ci considère que les races humaines ne peuvent pas être ce qu'Aristote appelle des classes naturelles d'objets, étant donné qu'elles n'ont pas d'essence.⁵⁴ C'est-à-dire qu'elles n'ont pas de propriétés idiosyncratiques qui permettent d'expliquer le comportement des membres du groupe. En effet, explique-t-elle, un individu peut modifier chirurgicalement tous les traits superficiels sur son corps qui le rangent sous une race plutôt qu'une autre, il n'en demeurera pas moins le même individu même si ces modifications changent son classement racial. Conséquemment, les marqueurs corporels de la race ne sont pas des propriétés essentielles à un individu, puisque même sans elles, cet être existe. De plus, ajoute-t-elle, une personne dont le processus de racialisation fonctionne de telle façon aux États-Unis peut être racialisée tout à fait différemment si elle voyage au Brésil. Le processus de racialisation elle-même ne découle donc pas d'un attribut inhérent à l'être d'un individu puisque celui-ci persiste à exister et fonctionner socialement même si sa classification raciale est modifiée.

Toujours selon Haslanger, les races humaines pourraient se concevoir comme étant des classes réelles d'objets au sens lockéen du terme. Il est plus facile de produire une classe réelle avec une conception lockéenne qu'avec une conception essentialiste aristotélicienne, puisque l'objet lockéen n'a pas besoin d'avoir des propriétés essentielles à l'être. Lorsque l'on se tourne vers la question de la race humaine, Haslanger nous dit qu'on peut trouver un groupe de caractéristiques historiques, sociologiques, physiques propres à une « race » spécifique, et inclure les membres à partir d'une moyenne pondérée de ces caractéristiques. Et cela nous donnerait une classe lockéenne réelle. Pour qu'une classe d'objets soit qualifiée de naturelle, précise

⁵² Mills, Charles W. «Critical Philosophy of Race», 2016, p.12.

⁵³ Mills, Charles W. «Notes from the Resistance», 2014, p.

⁵⁴ Haslanger, Sally. « A Social Constructionist Analysis of Race», 2008, p.56-69.

Haslanger, Aristote et Locke demandent que les propriétés fassent partie de ce qu'on étudie en sciences de la nature. Si les propriétés associées à la classe d'objets sont plutôt étudiées en sciences sociales, alors la classe d'objets est sociale.

Signification externaliste de la race

Haslanger considère qu'étant donné qu'il y a des personnes non blanches qui ont été traitées injustement et que la correction des injustices raciales historiques est une nécessité, il est crucial d'instaurer une définition de la race qui ciblerait précisément les personnes concernées. Malgré les difficultés mentionnées plus haut, il nous faut partager une certaine compréhension de ce qu'est la race. Même si cette compréhension ne constitue pas en soi une signification absolue et immuable. Alors, vers quoi peut-on se tourner si on ne trouve pas à l'intérieur du concept même des propriétés nécessaires et suffisantes de l'objet que l'on tente de définir? Haslanger propose un modèle qui fonctionne avec des paradigmes et l'usage linguistique de la communauté, en renvoyant à l'externalisme sémantique de Putnam. Par exemple, Malcolm X, W.E.B. du Bois, Koffi Annan et Nelson Mandela sont des paradigmes qui servent à représenter ce que sont des membres de la « race noire ». George Bush, Margaret Thatcher, Arnold Schwarzenegger et Bertrand Russell sont, quant à eux, des paradigmes de ce que constitue la « race blanche ». À force de développer l'analyse des paradigmes pour tenter de définir la notion de « race noire », on parvient d'un point de vue pratique à identifier les personnes ou les groupes sociaux qui ont droit aux corrections des injustices historiques et à mieux cerner les politiques progressistes qu'il faut développer ces derniers. Plus on travaille sur les paradigmes, plus on raffine le concept. Et la signification de ce concept est externe à l'objet, elle est sociale. C'est la communauté linguistique qui crée la signification.

Constructivisme de Charles W. Mills

Mills affirme que la simplicité de cette conception de la race a un avantage lorsqu'on tente de mettre de l'avant une politique progressiste de justice raciale.⁵⁵ Une personne est racialisée lorsque des marqueurs corporels observés ou imaginés sont utilisés pour la traiter différemment selon la position dominante ou subordonnée de son groupe social dans la société sur le plan

⁵⁵ Mills, Charles W. « Notes from the resistance », 2014, p. 95.

économique, politique, légal et/ou social.⁵⁶ Donc la race serait réelle puisque le système oppressif la matérialise et l'institutionnalise dans les pratiques sociales et dans la phénoménologie de la construction de soi, nous dit Mills dans son chapitre « White Supremacy as Sociopolitical System » (2003).⁵⁷ Et pour comprendre l'oppression produite par la suprématie blanche, il faut, selon Mills, examiner les sociétés pendant une période où la race existe en tant que catégorie sociale significative.⁵⁸ D'un point de vue historique, la notion de race fonde d'abord et avant tout un système d'oppression⁵⁹ qui aurait fait ses débuts en Espagne, en 1492.⁶⁰ En plus d'être l'année où Christophe Colomb colonise l'Amérique, convertit les indigènes au christianisme tout en les réduisant à l'esclavage, c'est aussi l'année où les Maures, personnes musulmanes qui ont vécu pendant 800 ans en Espagne, se font expulser du pays. Pendant cette même année, les monarques Ferdinand V d'Aragon et Isabelle de Castille ont aussi ordonné que toutes les personnes juives sur le territoire soient expulsées.⁶¹ L'intolérance religieuse bascule dans le racisme lorsque les *estatutos de limpieza de sangre* (statuts de pureté du sang) prennent effet du 15^e au 19^e siècles.⁶² Ces lois⁶³ permettent de renforcer l'ordre d'expulsion des Juifs et des Maures, ordre qui sera appliqué même si ces derniers se convertissent au christianisme.⁶⁴ Désormais, le sang des Espagnols juifs et musulmans est considéré non seulement différent de celui des Espagnols chrétiens mais il est aussi, par essence, considéré impur. Les recherches généalogiques sont imposées à l'ordre du jour afin de vérifier que les sujets espagnols ne sont pas des descendants d'une personne juive ou musulmane.⁶⁵ L'Espagne était déjà antisémite avant 1492, toutefois, avec la règle du *limpieza de sangre*, l'antisémitisme n'est plus seulement un racisme culturel mais repose désormais sur un racisme biologique selon Mills.⁶⁶ Cependant, l'idée que les *estatutos de limpieza de sangre* fassent partie des premières législations anti-judaïstes racistes

⁵⁶ Mills, Charles W. « Notes from the resistance », 2014, p. 94.

⁵⁷ Mills, Charles W. « White Supremacy as a Sociopolitical System », 2003, p.11.

⁵⁸ Mills, Charles W. « White Supremacy », 2017, p. 476.

⁵⁹ Mills, Charles W. « European Specters », 2003, p.9

⁶⁰ Mills, Charles W. « Critical Philosophy of Race », 2016, p.3.

⁶¹ Idem.

⁶² Mills, Charles W. « Critical Philosophy of Race », p.3 et Montagu Contreras, Edouardo. «La limpieza de sangre », 2013.

⁶³ Yerushalmi, Yosef H. et Carnaud, Jacqueline. « L'antisémitisme racial est-il apparu au XX^e siècle? », 2013, p.16.

⁶⁴ Graziano, Michael. «Race, the Law, and Religion in America», 2017, p.3-4.

⁶⁵ Idem.

⁶⁶ Mills, Charles W. « Critical Philosophy of Race », 2016, p.7.

de l'histoire n'est pas acceptée par tous.⁶⁷ Car pour certains intellectuels tels que Marquez Villanueva et Guido Kisch, rapporte Max Hering Torres, dire qu'il y a eu racisme et antisémitisme à l'Espagne médiévale, c'est commettre un anachronisme, c'est projeter de manière consciente ou inconsciente des conceptions contemporaines dans des événements passés.⁶⁸ L'exclusion des personnes juives était sociale et religieuse, mais pas raciale. Pourquoi emploierait-on un concept biologique tel que race pour parler d'une idéologie qui repose sur un discours théologique? Néanmoins, si on prend la notion de race comme un concept malléable qui exécute sa fonction d'exclusion en s'adaptant aux diverses connaissances, préjugés et mœurs de l'époque, on peut faire davantage de liens entre différentes périodes de discriminations racialisées dans l'histoire. Par exemple, pour les Américains George M. Fredrickson et Charles W. Mills, ces lois espagnoles évoquent la règle de l'unique goutte de sang aux États-Unis.⁶⁹ Celle-ci pris forme au début de 20^e siècle par une série de législations appelées *Racial Integrity Act*.

§ 67. Colored persons and Indians defined. Every person in whom there is ascertainable any negro blood shall be deemed and taken to be a colored person, and every person not a colored person having one-fourth or more of American Indian blood shall be deemed an American Indian; except that members of Indian tribes living on reservations allotted them by the Commonwealth of Virginia having one-fourth or more of Indian blood and less than one-sixteenth of negro blood shall be deemed tribal Indians so long as they are domiciled on said reservations. (Code 1887, 49, 1910, p.581; 1930, p.97) See § 5099a. As the section read in the Code of 1887 persons having one-fourth or more negro blood were deemed colored, while under the Code of 1924 every person having one-sixteenth or more of negro blood was deemed colored. The amendment of 1930 also added the last proviso. (...) ⁷⁰

Vingt États ont adopté une législation, communément appelée le *One Drop Rule*, semblable à celle de l'État de Virginie citée plus haut. La règle de l'unique goutte de sang servait, aux États-Unis, à préserver la pureté de la race étant donné que certaines personnes pouvaient frauduleusement passer pour des personnes « blanches ». Une personne ne peut être blanche si elle a parmi ses ancêtres une personne non blanche, tout comme une personne ne pouvait pas être considérée purement chrétienne si elle avait parmi ses ancêtres une personne non

⁶⁷ Hering Torres, Max S. « "Limpieza de Sangre" Racismo en la Edad Moderna? », 2003.

⁶⁸ Idem.

⁶⁹ Wolfe, Brendan. « Racial Integrity Laws (1924-1940) », 2015.

⁷⁰ « Colored Persons and Indians Defined (1930) ». *Encyclopedia Virginia; Virginia Humanities*, 2015,

chrétienne dans l'Espagne du 15^e siècle. Même si l'un parle explicitement de race et l'autre de religion, on voit qu'on opère toujours avec l'idée d'un caractère qui se transmet et qui absorbe l'ensemble de l'individu dans la perception d'autrui qui le réduit ainsi à un trait aussi mineur. Ce qui aurait, d'après certains témoignages, poussé Malcolm X à commenter: « [B]lack blood must be powerful stuff if one drop could overcome all that white blood. »⁷¹ Les *Limpieza de Sangre estatutos* et les *One Drop Rules* procèdent de la même manière: il s'agit de déterminer un marqueur d'exclusion qu'on pourrait identifier étant un caractère transmissible par le sang, rendant impur tout ce qu'il touche. On voit maintenant comment la fusion des concepts sang, race et pureté opèrent pour préserver la blancheur. Tous ces exemples laissent donc supposer que la race n'est pas un concept qui a existé avant que naisse le racisme et la suprématie blanche.⁷² Le racisme n'étant pour Mills que la combinaison du racialisme (croyance qu'on peut diviser biologiquement l'espèce humaine en races) avec l'ensemble d'idées, croyances, attitudes et valeurs⁷³ qui soutiennent la présomption de supériorité et d'infériorité de certaines races par rapport à d'autres.⁷⁴ La race humaine a une réelle existence sur le plan social.

Toutefois, dans l'article « Notes from the resistance » (2014), Mills observe qu'à certaines périodes historiques et dans certaines sociétés, plusieurs témoignages soutiennent l'hypothèse que des groupes sociaux étaient racialisés sans être nécessairement placés dans un système de subordination. Les Européens d'alors opéraient une classification des êtres humains qui prenait parfois une forme raciste mais pas oppressive, note Mills.⁷⁵ Si Mills souscrivait à l'avis de George Fredrickson⁷⁶ selon qui la race est un produit de la modernité ou bien de la fin du Moyen-Âge,⁷⁷ Mills appuiera plus tard la thèse de Benjamin Isaac⁷⁸ qui situe les débuts du concept de race dans la Grèce Antique.⁷⁹ Conséquemment, il peut y avoir une notion de race sans subordination. Mills ajoute que l'assignation de la race par l'association de marqueurs corporels à des zones

⁷¹ Williams, Ed. « The political history of defining race », 2016.

⁷² Mills, Charles W. « Critical Philosophy of Race », 2016, p.1.

⁷³ Mills, Charles W. «The "Racial Contract" as Methodology», 2003, p.9.

⁷⁴ Mills, Charles W. « Reconceptualizing Race and Racism? », 2005, p.547.

⁷⁵ Idem.

⁷⁶ Fredrickson, George M. *Racism: A short history*, 2002.

⁷⁷ Mills, Charles W. « Critical Philosophy of Race», 2016, p.3.

⁷⁸ Isaac, Benjamin. *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, 2004.

⁷⁹ Mills, Charles W. « Notes from the resistance », 2014, p.96.

géographiques ne se cristallise pas nécessairement de manière permanente.⁸⁰ Au contraire, les travaux sur la blancheur de Noel Ignatiev⁸¹ et Matthew Frye Jacobson⁸² suggèrent que les États-Unis du 19^e siècle considéraient et traitaient les Italiens, les Juifs, les Grecs, les Slaves ainsi que les Irlandais comme des personnes non blanches.⁸³ Toutes ces ethnies ont par la suite pu rejoindre les membres de la race blanche états-unienne. Ce qui contredirait l'assomption que la race soit la simple cristallisation d'une association entre marqueurs corporels et zones géographiques. L'évolution du constructivisme racial de Mills (2014) le conduit à adopter une plus faible version du constructivisme d'Haslanger afin de pouvoir rendre compte des nouveaux travaux sur l'histoire de la notion de race sans être limité par l'a priori qui place la situation d'oppression au cœur de la définition même.⁸⁴ Dans la mesure où l'objet de cette investigation est de mieux comprendre la nature de l'être racisé noir, on doit toutefois se demander s'il n'y a pas plus à dire à son sujet, au-delà du point de vue de son ontologie. Ne doit-on pas approfondir notre compréhension de l'identité du sujet racisé noir? Car, en effet, le portrait de la race noire tel que dépeint par Haslanger et Mills ne laisse pas beaucoup de place pour rendre compte de l'agentivité de la personne racisée noire. On sait qu'elle a été dominée, racisée, exploitée, mais on ne sait pas ce qu'elle fait ou pense de sa situation. Est-elle complice ou résistante? L'ajout de la théorie de l'identité raciale d'Appiah enrichirait peut-être l'analyse du contrat racial.

Identité raciale

Même si la race n'existe pas, selon Appiah, l'analyse de la racisation et des groupes sociaux racisés nécessite un outil conceptuel qui permettra d'orienter les recherches sociohistoriques.⁸⁵ Cet outil qu'il nommera identité raciale permet, par exemple, de rendre compte des divers changements d'appellations qu'ont subi les groupes racisés noirs aux États-Unis. Suivre l'histoire de ces diverses appellations, que W.E.B. du Bois nommaient *badge of color*, permet non seulement de retracer l'histoire d'un signifiant, une « étiquette », mais aussi de retracer l'histoire de ses répercussions

⁸⁰ Mills, Charles W. « Notes from the resistance », 2014, p.96.

⁸¹ Ignatiev, Noel. *How the Irish Became White*, 1995.

⁸² Jacobson, Matthew F. *Whiteness of a Different Color*, 1998.

⁸³ Mills, Charles W. « Notes from the resistance », 2014, p. 96.

⁸⁴ Idem.

⁸⁵ Appiah, Kwame A. *Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections*, 1994, p.103.

(esclavage, insultes, discriminations). Donc si le même groupe social passe du nom « African » à « Negro »; de « Colored Race » à « Black »; et de « Afro-American » à « African-American », ⁸⁶ il y a un signifié qu'il faut absolument identifier si on désire étudier le phénomène. Ce signifié « identité raciale noire » n'est donc qu'une construction qui n'existe que pour des fins analytiques. ⁸⁷

Un autre phénomène sociohistorique que le concept d'identité raciale noire nous permet d'étudier, selon Appiah, est le phénomène sociologique du *passing*. Pour une personne ayant au moins un ancêtre racisé noir, *passing* signifie qu'étant donné la pâleur du teint, il est possible de passer pour une personne racisée blanche dans la société états-unienne. ⁸⁸ En première analyse, nous pouvons constater que le concept même de *passing* présume que si tous les Américains avaient l'opportunité d'être informés sur l'existence d'un ancêtre racisé noir, la majorité d'entre eux conclurait que le *badge of color* n'a pas été correctement assigné, que le racisé blanc aurait dû être racisé noir. En deuxième analyse, nous remarquerons qu'historiquement, *passing* était un phénomène lourd de conséquences sociales, juridiques et potentiellement psychologiques. Le fameux cas de Plessy vs Ferguson (1896) rappelle à Appiah que pour une personne qui a une goutte de sang noir dans son système, montrer sa « race » sous son vrai jour signifie qu'elle sera, comme tous les autres racisés noirs, à la merci des lois ségrégationnistes. ⁸⁹ Plessy vs Ferguson était à l'origine un cas de désobéissance civile. ⁹⁰ L'État de la Louisiane avait adopté en 1890 la section III de l'acte 111, aussi connu sous le nom de *Separate Car Act*. ⁹¹ Cette législation obligeait les compagnies de chemins de fer à aménager un espace particulier dans lequel les passagers « noirs » pouvaient s'asseoir et qui était séparé des espaces ou compartiments des passagers « blancs ». Si la compagnie désobéissait à cette loi, une forte amende lui était imposée; et si un passager « noir » désobéissait en s'assoiant à l'intérieur d'un compartiment réservé aux « blancs », il était passible d'une peine de 20 jours d'emprisonnement ou d'une amende. ⁹² Homer Plessy, jeune activiste, planifia méticuleusement avec le groupe « Comité des citoyens » son

⁸⁶ Appiah, Kwame A. *Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections*, 1994, p.104.

⁸⁷ Idem, p.135.

⁸⁸ « Passing ». *Iresearchnet*.

⁸⁹ Appiah, Kwame A. *Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections*, 1994, p.104.

⁹⁰ *Jim Crow and Plessy v. Ferguson* et Norton, Francis. « Plessy v. Ferguson: Litigation », 2020,

⁹¹ « Louisiana Separate Car Act, 1890 ». *The Making of the Modern U.S*

⁹² Idem.

arrestation pour avoir enfreint cette loi. Étant donné que son arrière-grand-mère, venue d'Afrique, avait la peau foncée, il était, du point de vue de la loi de l'unique goutte de sang, « noir ». Toutefois, il pouvait en effet « passer » pour un « blanc » puisque la couleur de sa peau était très pâle. Il s'était acheté un billet de 1^{ère} classe pour monter à bord d'un compartiment réservé aux « blancs ». Le conducteur du train lui demande tout de même s'il est « de couleur » (coloured), ce à quoi Plessy répond par l'affirmative. Lorsque le conducteur lui ordonna de quitter le compartiment, Plessy refusa en expliquant que son billet était déjà payé. Un détective, engagé par le Comité des citoyens, nommé Christopher C. Cain, l'expulsa hors du train et le mit en état d'arrestation. Le Comité vient immédiatement payer sa caution, et c'est ainsi que commença l'acte de protestation. L'idée était de défier la constitutionnalité de la loi en la combattant au tribunal devant le juge John Howard Ferguson. Le verdict de ce juge établit que, contrairement aux affirmations des avocats de Plessy, la loi ne violait ni le 13^e ni le 14^e amendements et qu'il était conséquemment légitime pour l'État de la Louisiane de faire respecter les lois associées à la doctrine « Separate but Equal ». Alors, Plessy fit appel à la Cour Suprême de la Louisiane, mais celle-ci entérina la décision du juge Ferguson. Plessy fit donc appel à la Cour Suprême des États-Unis, ce qui aboutit au même résultat. Plessy et le Comité des citoyens pensaient qu'une argumentation juridique basée sur la constitution parviendrait à convaincre les juges que la ségrégation n'est en rien une « séparation entre personnes égales » (*separate but equal*) mais bien une forme de discrimination injustifiable. L'entreprise ayant échoué, Plessy n'eut pas le choix de plaider coupable et de payer les 25 dollars d'amende pour s'être assis dans un espace réservé pour les « blancs » alors que 1/8 de son sang était « noir ». Par la suite, le Comité des citoyens s'est dissout. Il s'agit d'un moment marquant de la période Jim Crow. Mais, selon Appiah, on ne peut pas saisir l'importance de cet événement historique sans un concept d'identité raciale distinct du concept constructiviste de race.

Étiquette

L'identité raciale est selon Appiah une étiquette que la société associe aux personnes répondant à une liste de critères. Pour qu'on puisse parler d'identité raciale, il faut qu'à cette étiquette soit attachée un script qui indique la délimitation du champ d'actions possibles. Et il faut aussi que

cette étiquette soit au moins historiquement liée à une essence raciale potentiellement capable de se transmettre de génération en génération.⁹³

L'étape cruciale précédant l'*identification* à l'étiquette est l'*attribution* de l'étiquette. Il est quasiment impossible pour le sujet d'y échapper puisque l'assignation est faite par les autres. Même si les critères d'attribution changent au fil du temps et que parfois les frontières entre deux catégories d'étiquettes semblent plutôt vagues, les individus échappent difficilement à ces catégorisations sociales. Ce qui signifie non seulement décider à quel groupe un individu doit d'appartenir mais aussi de quel groupe il est définitivement exclu.⁹⁴

Il y a rarement de l'incertitude lorsqu'il s'agit de déterminer le groupe racial d'une personne. Néanmoins, le versant « identification » de l'identité raciale est plus complexe. Premièrement, Appiah a une définition plutôt particulière du mot identification, puisque celui-ci réfère à la façon qu'un sujet forme ses projets en fonction des étiquettes, des identités qui lui sont disponibles. Cette définition est atypique puisqu'habituellement dans le discours courant lorsqu'on parle d'identification, on fait avant tout référence à la reconnaissance de la similarité entre certains éléments d'un objet et des caractéristiques de notre propre personne.⁹⁵ Mais, avec Appiah, s'identifier à l'identité raciale signifie essentiellement se conformer à des scripts associées à cette identité.⁹⁶ On pourrait se demander pourquoi l'identification telle que définie par Appiah est-elle aussi purement comportementale et aussi peu cognitive. Autrement dit, pourquoi aucune reconnaissance de la part du sujet lui-même n'est nécessaire dans l'identification de l'identité raciale? Est-ce pertinent de se demander si le sujet reconnaît cette personne dans le miroir tendu par la société? Appiah répond qu'on peut se dispenser d'une telle reconnaissance, puisque ce qui importe réellement est que le sujet joue le rôle qu'on lui a donné et adopte le type de posture, de manière d'être dictés par son script. On voit qu'Appiah s'intéresse à la façon que le sujet performe son identité raciale sans véritablement se préoccuper des conflits internes que cela pourrait occasionner chez le sujet. Les éléments psychologiques pris en compte dans cette définition d'identité raciale sont les plans de vie que le sujet se fait étant donné les outils

⁹³ Appiah, Kwame A. *Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections*, 1994, p.110.

⁹⁴ Idem, p.105.

⁹⁵ « Identifier ». *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales*.

⁹⁶ Appiah, Kwame A. *Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections*, 1994, p.107.

conceptuels qui sont mis à sa disposition. Ces outils conceptuels viennent de la famille du sujet, son église, la société dans laquelle il vit, son école, son État.⁹⁷ Par l'entremise d'un certain dialogue entre les figures présentes dans ces institutions et le sujet, celui-ci parvient à se former à l'image de l'identité raciale qui est attendue de lui. Toutefois, cette façon de se façonner au fil des années à l'image du rôle qu'on attend de lui ressemble justement davantage à la préparation d'un acteur qu'au traditionnel développement d'un être autonome vers sa maturité. Il y a là un élément artificiel. C'est presque un jeu. C'est pour cette raison que cette identification évoque chez Appiah⁹⁸ le fameux exemple du garçon de café de Jean-Paul Sartre.

Considérons ce garçon de café. Il a le geste vif et appuyé, un peu trop précis, un peu trop rapide, il vient vers les consommateurs d'un pas un peu trop vif, il s'incline avec un peu trop d'empressement, sa voix, ses yeux expriment un intérêt un peu trop plein de sollicitude pour la commande du client, enfin le voilà qui revient, en essayant d'imiter dans sa démarche la rigueur inflexible d'on ne sait quel automate, tout en portant son plateau avec une sorte de témérité de funambule, en le mettant dans un équilibre perpétuellement instable et perpétuellement rompu, qu'il rétablit perpétuellement d'un mouvement léger du bras et de la main. Toute sa conduite nous semble un jeu. Il s'applique à enchaîner ses mouvements comme s'ils étaient des mécanismes se commandant les uns les autres, sa mimique et sa voix même semblent des mécanismes ; il se donne la prestesse et la rapidité impitoyable des choses. Il joue, il s'amuse. Mais à quoi donc joue-t-il? Il ne faut pas l'observer longtemps pour s'en rendre compte : il joue à être garçon de café.⁹⁹

C'est dire que la personne qui s'identifie à son identité raciale noire ne fait que jouer à être une personne noire. Toutefois, l'être racialisé noir n'est pas tout à fait semblable au garçon de café de Sartre puisque, contrairement au garçon de café, son être est doté de caractéristiques qui lui attribuent l'identité qu'on lui a apposée. Ces caractéristiques étant, par exemple, la racisation de ses parents. Conséquemment, pour l'être racisé noir, l'identité ne dépend pas uniquement de la performance d'acteur qui joue bien le rôle qu'on attend de lui. Si on a la possibilité de demander à un être racisé blanc : « Êtes-vous vraiment blanc ou êtes-vous noir? », c'est parce qu'il y a une différence entre l'identité par attribution (basée sur la généalogie) et l'identité par identification (basée sur la performance d'acteur). Et c'est parce que cette différence existe que le phénomène

⁹⁷ Appiah, Kwame A. *Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections*, 1994, p.125.

⁹⁸ Idem, p.106.

⁹⁹ Sartre, Jean-Paul. *L'être et le néant*, 1943, p.94.

de *passing* peut se produire.¹⁰⁰ Certains peuvent se comporter comme des « blancs » même si la race qu'on leur aurait attribuée, si on avait connaissance de leur généalogie, est noire. La construction de la race telle que présentée par Haslanger et Mills ne pourrait pas aussi bien expliquer le *passing* performé par Plessy dans le cadre de sa désobéissance civile. L'identification raciale requiert une participation du sujet concerné alors que la racisation se fait avec ou sans son assentiment.

Essence raciale, race ou identité raciale?

Appiah rappelle que ce qui constitue, selon un racaliste, l'*essence* d'une race à laquelle est associée une identité raciale renvoie aux caractéristiques fondamentales, héréditaires, physiques, morales, intellectuelles et culturelles présentes chez tous les membres d'un groupe social et absentes chez tous ceux qui ne font pas partie de ce groupe.¹⁰¹

Les notions constructivistes et éliminativistes de la race et de l'identité raciale ne reposent pas sur les mêmes définitions. Une signification externaliste de la race, telle qu'adoptée par Haslanger et Mills, qui se raffine par l'intégration de paradigmes et d'usages linguistiques de la communauté ne peut qu'être approximative. De plus, comme Mills le suggère, il s'agit de marqueurs corporels réels ou imaginés qui hiérarchisent les groupes sociaux sans nécessairement les mettre dans une situation d'oppression. Toutefois, une telle conception n'aide pas à construire une philosophie de l'action et de la résistance. Certains, comme Robert Gooding-Williams,¹⁰² considèrent que Mills propose une analyse de la suprématie blanche « à la troisième personne » qui attire l'attention sur l'objectivation de la personne racisée noire dans une société raciste. Cependant, la façon que les personnes racisées noires s'adaptent à cette objectivation, que ce soit par l'acceptation ou la révolte, n'a malheureusement aucune place dans l'analyse de Mills. Il rend seulement compte de la perspective de la race dominante qui « s'imagine » percevoir des marqueurs corporels chez d'autres groupes sociaux. En revanche, même si Appiah a aussi adopté une théorie externaliste pour expliquer l'usage du mot race, à partir du « *vague criterial theory* », l'analyse de l'identité raciale intègre la façon que le sujet racisé s'identifie à son étiquette. C'est

¹⁰⁰ Appiah, Kwame A. *Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections*, 1994, p.107.

¹⁰¹ Idem, p.80.

¹⁰² Gooding-Williams, Robert. « Race, Multiculturalism and Democracy », 1998, p. 22.

une agentivité qu'on ne trouve ni chez Mills ni chez Haslanger et qui permet de souligner la différence entre le sujet et son identité sociale. Cette distanciation donne une marge de manœuvre qui peut s'avérer favorable à la conceptualisation de la résistance des groupes racisés assujettis.

La personne racisée noire n'est pas seulement l'objet de la racisation, elle est aussi le sujet. En ce sens, si on veut saisir son être, nous avons besoin d'une ontologie qui saisit sa psyché en tant que telle. On veut savoir si la personne racisée noire est capable de dire « oui, c'est moi » lorsqu'elle fait face à l'image que la société se fait de son identité.

Double-conscience

Dans cette analyse de l'individu racisé noir, nous essayons de découvrir l'être « noir » tel qu'imaginé par Mills, un être qui est à la fois opprimé, sous le joug de l'idéologie d'un groupe dominant, mais en même temps bien informé sur sa situation. Nous avons tenté de découvrir la notion de race, la nature de son identité et maintenant nous cherchons à comprendre la nature de sa subjectivité avec l'outil conceptuel de la double-conscience. Nombre de philosophes de la race se sont penchés sur la notion capitale de Du Bois de double-conscience (*double-consciousness*) telle que discutée dans son livre *The Souls of Black Folks* (1903).

After the Egyptian and Indian, the Greek and Roman, the Teuton and Mongolian, the Negro is a sort of seventh son, born with a veil, and gifted with second-sight in this American world,—a world which yields him no true self consciousness, but only lets him see himself through the revelation of the other world. It is a peculiar sensation, this double-consciousness, this sense of always looking at one's self through the eyes of others, of measuring one's soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity. One ever feels his two-ness,—an American, a Negro; two souls, two thoughts, two unreconciled strivings; two warring ideals in one dark body, whose dogged strength alone keeps it from being torn asunder. (1997 [1903]: 38) [This passage henceforth referred to as the "Strivings" text.]¹⁰³

Double-conscience est un terme que W.E.B. du Bois n'a plus jamais employé comme tel après ses publications de 1897 et 1903.¹⁰⁴ Mais, peut-être parce que sa formule évocatrice rappelle à la fois

¹⁰³ Pittman, John, P. « Double Consciousness », 2016, p.4.

¹⁰⁴ Idem, p.5.

Rousseau, Hegel, Freud et tant d'autres encore, plusieurs intellectuels ont tenté de découvrir l'origine de ce concept, sa signification et sa pertinence dans la TCR.

Interprétation de Robert Gooding-Williams

Parmi ces nombreuses interprétations, celle de Robert Gooding-Williams retient notre attention dans le cadre de ce mémoire, puisqu'elle se concentre sur ces thèmes cruciaux : soit la subjectivité, la politique d'émancipation de la « personne noire » de W.E.B. du Bois et ses conditions de possibilité. Selon Gooding-Williams, la double conscience est un concept lié à la subjectivité de la « personne noire » vivant aux États-Unis à la période Jim Crow. Elle exprime l'expérience telle que ressentie et vécue par les millions de personnes américaines noires de l'époque. En effet, indique Gooding-Williams, le chapitre dans lequel du Bois insère la notion de double-conscience commence par « How does it feel to be a problem? ». Le problème étant, explique-t-il, « le problème nègre ». Donc, à ce niveau d'analyse, nous sommes à l'intérieur de cette « personne noire ». Et celle-ci aurait une double-conscience dont la caractéristique principale est la double vue (*double sight*). Que pouvait signifier la double vue à l'époque de W.E.B. Du Bois au début du 20^e siècle, se demande Gooding-Williams. La notion désignait soit une perception extra-sensorielle qui permettait de capter, par exemple, les fantômes, soit une capacité de voir le futur. En somme, la double vue représentait la capacité de voir ce qui n'est généralement pas visible. Conséquemment, pour la « personne noire », la double vue est ce qui lui permet de se voir de la façon que les « blancs » la voient. Néanmoins, dans le contexte théorique de du Bois, la conscience de la « personne blanche » est inaccessible pour « la personne noire », elle constitue l'autre monde. La double vue de la double conscience permet d'y accéder, mais avec un énorme coût. Étant donné que l'opinion des personnes blanches sur les personnes noires est entachée par les préjugés raciaux, les personnes noires vont développer une fausse conscience de soi, une conscience déformée, dénaturée, aliénée à laquelle se rattache un sentiment d'infériorité et de dégoût de soi.¹⁰⁵ Ces sentiments négatifs sont dus à la soi-disant dualité de la conscience. Celle-ci serait constituée de deux perspectives d'elles-mêmes, provenant de deux ensembles d'idéaux incompatibles : l'ensemble d'idéaux américains liés à la modernité

¹⁰⁵ Gooding-Williams, Robert. *In the shadow of Du Bois: Afro-modern political thought in America*, 2009, p.67.

et au mode de vie européen et l'ensemble d'idéaux de la personne « noire ». La perspective américaine exclut la personne racisée noire parce qu'elle nourrit des préjugés envers la race noire en général et la considère sous-développée sur le plan culturel. La perspective « noire » se tournerait plutôt vers ses racines africaines et renoncerait à son américanité.¹⁰⁶ L'unique façon de remédier à la situation et de transformer cette duelle, fausse conscience de soi en unique et véritable conscience de soi est de changer la société à un point tel que les personnes « blanches » cessent de mépriser les personnes « noires ».¹⁰⁷ Cette conversion de fausse conscience de soi en véritable conscience serait le projet politique émancipatoire de Du Bois. Politique qui s'inscrit dans la vision plus large d'une politique de reconnaissance réciproque et de pleine égalité.

Si on comprend bien W.E.B. du Bois, tel qu'interprété par Gooding-Williams, la clé de l'émancipation du groupe américain racisé noir serait la sensibilisation des Américains racisés blancs au problème de la fausse conscience. La double vue n'est donc pas une perception lucide de la réalité derrière l'idéologie. Il ne s'agit pas tant d'une sorte de révélation critique comme si la personne racisée noire réalisait comment les autres la voient tout en sachant que ce n'est pas elle. Le phénomène est plus sournois, elle croit se reconnaître dans ce miroir déformant. Elle croit donc à cette identité raciale qu'on lui a assignée. Et conséquemment, la seule personne qui peut l'affranchir de cette perception est celui qui l'a objectivée ainsi. D'une certaine façon, on pourrait adresser à du Bois les mêmes critiques qu'on réserve habituellement à Mills, soit erronément croire que la clé de l'émancipation des personnes « noires » est d'amener les personnes « blanches » à comprendre en quoi l'oppression raciale est odieuse. Mais comment penser l'agentivité, l'action politique et la résistance des personnes noires elles-mêmes dans ce cadre conceptuel? Comment les personnes « noires » comprennent-elles leur propre identité et leur position de subordination?

Interprétation de John P. Pittman

Malgré sa profonde admiration pour les travaux de Gooding-Williams, John P. Pittman a une interprétation différente qu'il fonde sur la lecture de tous les textes de Du Bois et non pas seulement sur *Souls of Black Folk*. En effet, sa thèse est que Du Bois n'a jamais vraiment cessé de

¹⁰⁶ Owen, David S. « Whiteness in Du Bois's *The Souls of Black Folk* », 2007, p. 117.

¹⁰⁷ Gooding-Williams, Robert. *In the shadow of Du Bois: Afro-modern political thought in America*, 2009, p.86-87.

parler de double-conscience même s'il a effectivement arrêté de le formuler ainsi après 1903. La raison pour laquelle les recherches de Pittman sont pertinentes à notre investigation est qu'elles nous introduisent à la pensée de Du Bois sur l'influence de la suprématie blanche sur la psyché de « l'homme blanc ». Thème qui reviendra également au deuxième chapitre, puisque la cognition de la personne américaine racisée blanche est une des principales structures psychiques analysées par le contrat racial de Mills.

La clairvoyance de la double-conscience

À la question portant sur la connaissance privilégiée des personnes racisées noires à propos de leur propre identité et oppression, Pittman indique que Du Bois attribuait une clairvoyance propre aux personnes opprimées. Pour illustrer son propos, Pittman rapporte un extrait de « Souls of White Folk » du livre *Darkwater : Voices from Within the Veil* (1920).

We whose shame, humiliation and deep insult [the white man's] aggrandizement so often involved were never deceived. We looked at him clearly, with world-old eyes, and saw simply a human being, weak and pitiable.¹⁰⁸

Pittman soutient la thèse que la clairvoyance de l'humilié, c'est-à-dire sa connaissance profonde des schèmes de pensée et sentiments de son « bourreau », fait partie des propriétés de la double-conscience.¹⁰⁹ C'est le *second sight* mentionné plus haut. Toutefois, pourquoi la personne qui se fait rabaisser, humilier et insulter connaîtrait mieux son agresseur que celui-ci se connaît lui-même? Parce que la personne qui humilie est sous l'influence de l'idéologie de la suprématie blanche, répond Pittman. L'idéologie embrouille la perception. Toutefois, si la personne qui inflige l'humiliation se ment à elle-même et est trompée par l'idéologie, comment la personne humiliée fait-elle pour voir les choses telles qu'elles sans le voile de l'idéologie? Le voile de l'idéologie n'est-il pas jeté sur tous les Américains? Et comment se fait-il que grâce à cette clairvoyance, l'être noir est capable de critiquer, voire dénoncer la suprématie blanche? D'où lui vient les outils conceptuels pour le faire? Pittman pense que dans le cas de W.E.B. Du Bois, qui était à la fois un être racisé noir et un des plus grands savants des États-Unis de l'époque, cette clairvoyance était à la fois intuitive, provenant de son *second sight*, et scientifiquement informée. Dans ce cas, à

¹⁰⁸ Pittman, John, P. « Double Consciousness », 2016, p.32.

¹⁰⁹ Idem.

quoi ressemble la connaissance issue de la clairvoyance d'un être racisé noir qui n'a pas eu un parcours académique aussi exceptionnel que Du Bois? Est-ce une connaissance qui instille dans l'esprit un germe de résistance aussi vague et confus soit-il? Pittman ne le précise pas. En revanche, il lui apparaît clairement que Du Bois entrevoit le fait pour une personne « noire » de tomber sous le joug de la double-conscience et le fait pour une personne « blanche » d'être mystifiée par l'idéologie de la suprématie blanche comme les deux revers de la même médaille. Il le prouve en rapportant un autre extrait de *Darkwater* (1920).

Pessimism is cowardice. The man who cannot frankly acknowledge the "Jim-Crow" car as a fact and yet live and hope is simply afraid either of himself or of the world. There is not in the world a more disgraceful denial of brotherhood than the "Jim-Crow" car of the Southern United States; but, too, just as true, there is nothing more beautiful in the universe than sunset and moonlight on Montego Bay in far Jamaica. And both things are true and both belong to this our world, and neither can be denied.¹¹⁰

Le concept de double-conscience opère ici même sans être explicitement nommé lorsque Du Bois parle de la personne qui ne reconnaît pas l'ère Jim Crow en tant que système injuste. Car l'effet présumé de la double-conscience chez la personne racisée noire est d'accepter la façon que la suprématie blanche rationalise les inégalités raciales. Selon Pittman, le terme de camaraderie (*brotherhood*) fait référence à l'égalité, la fraternité censée régner entre tous les Américains vivant aux États-Unis. Ce qui signifie que l'aspiration à l'égalité de tous est présente dans la conscience de toutes les personnes racisées noires. Toutefois la double-conscience, la fausse conscience, étouffe cette aspiration. Du Bois exhorte donc les personnes racisées noires à résister à la double-conscience.¹¹¹ Ce qui est intéressant dans cette interprétation est qu'elle permet de répondre à la question évoquée plus haut sur l'origine de la conscience de l'injustice. Comment les personnes racisées noires savent-elles qu'elles vivent une situation injuste? Elles en ont une idée parce qu'elles ont la possibilité de comparer leur vie aux idéaux américains.

Double environnement

Pittman défend la thèse que lorsque Du Bois, après avoir vécu toute sa vie sous Jim Crow, atteint ses 70 ans en 1940 et publie *Dusk of Dawn*, sa conception de la double-conscience prend une

¹¹⁰ Pittman, John, P. « Double Consciousness », 2016.

¹¹¹ Pittman, John, P. « Double Consciousness », 2016, p.33-34.

autre forme. La dualité qu'il perçoit chez l'être racisé noir n'est plus du tout de l'ordre du psychique, elle serait plutôt d'ordre environnemental.

The Negro American has for his environment not only the white surrounding world, but also, and touching him usually much more nearly and compellingly, is the environment furnished by his own colored group. There are exceptions, of course, but this is the rule. The American Negro, therefore, is surrounded and conditioned by the concept which he has of white people and he is treated in accordance with the concept they have of him. On the other hand, so far as his own people are concerned, he is in direct contact with individuals and facts. He fits into this environment more or less willingly. It gives him a social world and mental peace. (1940: 173)

Ce qui est intéressant avec la notion d'environnement est qu'elle permet de clarifier les intuitions que Du Bois avait lorsqu'il a publié *The Souls of Black Folks*. Il y a bel et bien une dualité. Mais elle est plus facilement descriptible lorsqu'on l'illustre avec un concept aussi social et géographique qu'environnement. En effet, tandis que le « monde blanc » encercle (*surround*) le groupe social au sein duquel l'être racisé noir vit, ce dernier est en contact direct avec le « monde noir ». Un mur s'érige entre l'être racisé noir et le « monde blanc », soit le concept de la race ou la conception de la race que chacun se fait des deux côtés du mur. D'autre part, entre l'être racisé noir et le « monde noir », il existe une communication directe d'un individu à l'autre. On peut effectivement concevoir comment une telle perspective de deux environnements distincts doit venir assez intuitivement lorsqu'on vit pendant la ségrégation raciale. De cette réalisation d'un double-environnement, explique Pittman, se développerait chez l'être racisé noir une sorte de pragmatisme qui s'adapterait à cette situation. C'est ce qu'il constate chez Du Bois (1940).

I was by long education and continual compulsion and daily reminder, a colored man in a white world; and that white world often existed primarily, so far as I was concerned, to see with sleepless vigilance that I was kept within bounds. All this made me limited in physical movement and provincial in thought and dream. I could not stir, I could not act, I could not live, without taking into careful daily account the reaction of my white enviroing world.¹¹² (1940: 135-6)

Comme on a pu voir avec Appiah, lorsque l'être racisé noir s'identifie au groupe racial qu'on lui a assigné, il ajuste ses choix de vie en fonction des possibilités qui sont offertes aux personnes qui appartiennent à son groupe. Même si cet ajustement stratégique, pense Pittman, ne signifie pas nécessairement qu'il y a chez l'être racisé noir une internalisation des préjugés raciaux, il

¹¹² Du Bois (1940), p.135-6 tel que cité par Pittman, John, p. « Double Consciousness », 2016, p.39.

n'empêche que cette appropriation peut considérablement troubler « l'âme ». Et conséquemment, la double-conscience est maintenant, pour Du Bois, un effet des conditions environnementales de la personne racisée noire. Et cet effet, au lieu d'être purement cognitif, est plutôt d'ordre pratico-pratique (ajustement des choix de vie) et affectif (susitant colère, ressentiment, frustration, rage, désespoir).¹¹³ Même si la double-conscience a l'effet négatif de provoquer la colère, la frustration, la rage et le désespoir chez le sujet racisé noir, si elle est aussi capable de provoquer du ressentiment, c'est signe qu'il y a résistance. Si le racisé noir est capable d'éprouver du ressentiment à l'égard du monde « blanc », cela signifie qu'il n'a pas été totalement annihilé par l'idéologie. Il reste une part qui n'a pas été totalement assimilée, qui prend acte du tort qui est fait et qui doit être réparé. Néanmoins, même si Du Bois ne pense pas que la conscience est totalement déterminée par l'idéologie, *Dusk of Dawn* (1940) nous montre qu'il est difficile, voire impossible, de s'échapper de cette dernière.

... this fact of racial distinction based on color was the greatest thing in my life and absolutely determined it, because this surrounding group, in alliance and agreement with the white European world, was settled and determined upon the fact that I was and must be a thing apart. It was impossible to gainsay this. It was impossible for any time and to any distance to withdraw myself and look down upon these absurd assumptions with philosophical calm and humorous self-control.¹¹⁴

Exactement comme le ferait un théoricien critique de la race, Du Bois nous décrit ce qu'il a lui-même vécu en tant que personne racisée noire vivant aux États-Unis. Le premier élément à remarquer est sa conscience aigüe de la perception négative des personnes racisées blanches à son égard. Et cette sensation envahissante d'être évalué négativement par les autres simplement parce qu'on est associé à un groupe racisé noir, correspond précisément pour Pittman, à la double-conscience du boisienne. On constate aussi l'ampleur de l'impact négatif sur l'estime de soi, le moral et l'état d'esprit. Même si l'individu racisé noir sait que toutes ces présomptions sur sa personne sont absurdes, elles ne cessent pourtant de l'agiter. Même en tant que sujet doté d'un *double sight* et d'une impressionnante formation académique, il ne peut pas rire des préjugés raciaux dont il fait l'objet, il ne peut retrouver son calme. Cette détresse, cette

¹¹³ Pittman, John, P. « Double Consciousness », 2016, p.39.

¹¹⁴ Du Bois (1940), p.135-6 tel que cité par Pittman, John, P. « Double Consciousness », 2016, p.38.

souffrance, ce désarroi sont aussi des constituants de la double-conscience de la personne racisée noire.

Les explications de Gooding-Williams et de Pittman nous révèlent que la double-conscience du boisiennne ne peut être que malheureuse. Elle se caractérise par le désespoir de se savoir ni appréciée ni respectée par le groupe racial le plus dominant de la société. La notion de double-environnement, telle qu'expliquée par Pittman, semble toutefois constituer une notion importante chez Du Bois, puisqu'elle permet de fournir un point de référence normatif aux sujets racialisés noirs. En effet, si le sujet racisé noir a la possibilité d'être plus ou moins familier avec les idéaux américains, notamment ceux de liberté et d'égalité des chances, il a la possibilité de comparer ces idéaux à sa propre réalité. Non seulement cette comparaison lui donne l'occasion de mesurer l'ampleur de l'injustice, mais il peut également constater que les rapports entre personnes racisées noires sont plus authentiques puisqu'il n'y a pas entre elles ce voile de préjugés raciaux d'où émerge la double-conscience. C'est une perspective, certainement discutable, mais qui invite à la solidarité entre personnes racisées noires. Tisser des liens avec d'autres personnes racisées noires est nécessaire non seulement pour faire front commun face à l'oppression du système Jim Crow, mais aussi pour avoir accès à sa véritable conscience, celle qui n'est pas aliénée.

Au terme de cette courte exploration de l'être racisé noir, on peut conclure que le caractériser seulement par sa race n'est utile que dans une analyse du pouvoir oppresseur, mais pas dans le cadre d'une philosophie de l'action où il est appelé à être le sujet qui agit et non pas uniquement le sujet qui est formé et dominé par le pouvoir. Ensuite, il apparait nécessaire de distinguer l'être du sujet noir de son identité raciale, car cette identité semble justement n'être qu'une apparence, un rôle qu'il performe plus ou moins bien et dont il peut éventuellement se dissocier dans une perspective plus émancipatoire. Finalement, l'analyse des affects de la double-conscience, aussi dévastateurs soient-ils, révèle qu'il y a une part irréductible qui ne peut être totalement assimilée. Bien qu'il soit fort probable que cette rage, frustration, désespoir ne soient tournés que vers le sujet qui le ressent, il y a tout de même une possibilité que ces affects contiennent des germes de résistance pouvant mobiliser le sujet vers son émancipation.

Chapitre 2 – Pouvoir

La suprématie blanche selon Charles W. Mills

La meilleure façon d’aborder les problèmes liés à la race est, selon Mills, d’analyser et de nommer l’organisation de la suprématie blanche,¹¹⁵ c’est-à-dire de situer ces problèmes à l’intérieur d’une domination structurelle qui avantage injustement les personnes racisées blanches. Chez Mills, l’emploi du terme « suprématie blanche » est préférable au terme néo-marxiste « capitalisme racialisé », puisque ce dernier ne précise pas quelle race est considérée supérieure.¹¹⁶ D’ailleurs, une lecture purement néo-marxiste de l’oppression raciale laisserait le concept de classes sociales complètement absorber celui de race. Comme si les membres de la classe ouvrière n’avaient aucune responsabilité causale, et que seuls les membres de la classe capitaliste étaient responsables de cet assujettissement. Pourtant, on sait que la classe ouvrière était complice du colonialisme, des génocides, de l’apartheid et de l’ère Jim Crow, puisqu’en profitant des bénéfices de ces politiques discriminatoires envers les personnes racisées noires, ils ont choisi de ne pas s’y opposer.¹¹⁷ Même encore de nos jours, les membres de la classe ouvrière racisée blanche restent encore beaucoup plus avantagés que les Américains racisés noirs, ne serait-ce qu’en matière de richesse. En 2004, Mills rapporte que la valeur nette des plus pauvres des Américains « blancs » était \$24 000, alors que celle des plus pauvres des racisés noirs était de \$57, soit une richesse 400 fois moins élevée.¹¹⁸ De plus, même si elle fait partie des moins nantis, la classe ouvrière blanche bénéficie tout de même de la majorité politique, de l’hégémonie culturelle, de la reconnaissance sociale de sa personne et de la chance de vivre dans un corps qui correspond à la norme privilégiée.¹¹⁹ Ce sont des réalités que le terme « capitalisme racialisé » rend moins bien compte que le terme « suprématie blanche » qui les met en évidence. Mills se sert donc de cette notion théorique centrale comme grille d’analyse pour saisir à la fois un univers idéationnel et un système de domination dont les multiples ramifications touchent les sphères sociales,

¹¹⁵ Mills, Charles W. « Theorizing White Racial Domination and Racial Justice », 2019, p. 2.

¹¹⁶ Mills, Charles W. « Critical Race Theory », 2009, p. 270-81.

¹¹⁷ Mills, Charles W. « Theorizing White Racial Domination and Racial Justice », 2019, p. 9.

¹¹⁸ Mills, Charles W. « Critical Race Theory A reply to Mike Cole », 2009, p. 276.

¹¹⁹ Mills, Charles W. « Critical Race Theory », 2009, p. 276.

économiques et légales de la société.¹²⁰ Il se propose de cadrer ce travail descriptif et normatif à l'intérieur d'un modèle contractualiste. Un aspect important de l'analyse de Mills est que, selon lui, la reproduction de la suprématie blanche ne dépend pas nécessairement de la haine raciale des individus. Elle est surtout liée à la volonté des personnes racisées blanches de vouloir maintenir et perpétuer des intérêts de groupe dominant dont elles jouissent des privilèges blancs.

Les inégalités raciales selon Mills et Lebron

Le déclin du racisme explicite

Même si des penseurs de la TCR tels que Fanon, Bell et Du Bois pensent tout comme Mills que la suprématie blanche est une grille d'analyse valide pour analyser les problèmes liés à la race, beaucoup de philosophes ne partagent pas cet avis. Parmi eux figure le récipiendaire du prix du meilleur premier livre (2014) de la American Political Science Association, auteur de *The Color of Our Shame* (2013), Christopher Lebron. Il propose justement dans ce livre une critique sévère de la théorie de la suprématie blanche de Mills. En effet, selon Lebron, employer la domination blanche comme facteur explicatif des inégalités raciales ne peut qu'aboutir à une analyse simpliste pour ne pas dire vide.¹²¹

Lebron reproche à Mills de ne pas rendre compte du fait que le racisme explicite aux États-Unis est en déclin.

[T]he theory must acknowledge not only that explicit racism has been on a steep decline for some time but also that on the above view of institutions' role in personal belief formation, blunt notions like "white domination" distract us from the more pressing work of determining the ways the characterological makeup of members of the polity is shaped under the influence of racial power. In the absence of this kind of nuance, we easily lapse into racial finger-pointing without understanding that social value affects all persons.¹²²

Lebron considère donc que placer la domination blanche au cœur de la théorie a l'inconvénient d'être à la fois trop brutal et trop accusatoire. Il est crucial que la charge de la faute morale soit équitablement portée par tous, et non pas uniquement par les racisés blancs. De plus, une théorie

¹²⁰ Mills, Charles W. « Theorizing White Racial Domination and Racial Justice », 2019, p. 2.

¹²¹ Lebron, Christopher J. « Introduction », 2013.

¹²² Lebron, Christopher J. « The Problem of Social Value », 2013, p.11.

des inégalités raciales devrait reconnaître que paradoxalement au fait que le racisme aux États-Unis n'est plus aussi explicite qu'avant, les institutions maintiennent la valeur sociale des citoyens racisés noirs à un niveau plus bas que les autres. Lebron affirme que la valeur sociale signifiant le statut normatif d'une identité raciale est différenciée et qu'on n'accorde ni la même attention, ni le même respect, ni la même considération civique aux citoyens racisés noirs.¹²³ En dépit du fait que Lebron reproche à l'analyse de Mills de ne pas suffisamment traiter du problème de la valeur sociale, on doit souligner que Mills traite de la question dès les premières pages de *Racial Contract*. Seulement, au lieu de la nommer le « problème de la valeur sociale », Mills parle plutôt de l'ontologie des sous-personnes. En effet, selon son analyse de la suprématie blanche, les « non blancs » sont considérées comme des sous personnes, c'est-à-dire qu'ils ont un statut moral inférieur aux « blancs ». Ce qui signifie que ces derniers, étant reconnus comme des personnes à part entière, n'ont pas à respecter les règles morales et juridiques lorsqu'elles transigent avec les « non blancs » qui ne possèdent pas le même statut de *personne*.

The Racial Contract is that set of formal or informal agreements or meta-agreements [...] between the members of one subset of humans, henceforth designated by [...] "racial" [...] criteria [...] as "white," and coextensive [...] with the class of full persons, to categorize the remaining subset of humans as "non-white" and of a different and inferior moral status, subpersons, so that they have a subordinate civil standing in the white or white-ruled polities the whites either already inhabit or establish or in transactions as aliens with these polities, and the moral and juridical rules normally regulating the behavior of whites in their dealings with one another either do not apply at all in the dealings with nonwhites or applied only in a qualified form [...], but in any case the general purpose of the Contract is always the differential privileging of the whites as a group with respect to the nonwhites as a group, the exploitation of their bodies, land, and resources, and the denial of equal socioeconomic opportunities to them.¹²⁴

Cela indique que pour Mills, les institutions économiques s'appuient sur le statut moralement inférieur des non blancs pour légitimer l'exploitation de leurs corps, leurs terres, leurs ressources en plus de leur nier des opportunités socioéconomiques équivalentes à celles offertes aux « blancs ». Ceci nous signale que dès ses premiers textes, Mills avait déjà effectivement connaissance du problème de la valeur sociale posé par Lebron. La différence entre les deux analyses semble être de nature terminologique : « sous-personnes » par opposition avec «

¹²³ Idem, p.2.

¹²⁴ Mills, Charles W. « Overview », 1997, p.2.

problèmes de valeur sociale ». Toutefois, concrètement, elles décrivent les mêmes relations d'interdépendance entre les croyances de l'inégalité morale entre les personnes racisées blanches et noires et le traitement discriminatoire des institutions à l'égard des citoyens racisés noirs, considérés comme des subalternes. L'emploi du terme « suprématie blanche » a été délibérément choisi par Mills pour son effet subversif. Le terme résonne parce qu'il fait partie de la mémoire collective, il fait référence à un concept traditionnellement connu pour dénoter la domination historique des « blancs » sur les « non-blancs ».¹²⁵ Et l'avantage sémantique de ce mot, si on le compare avec la notion de « privilège blanc », est qu'il signale l'aspect systémique. Mills explique qu'en sciences sociales, la notion de suprématie blanche dénote typiquement une domination juridico-politique. Conséquemment, les paradigmes qui viennent immédiatement à l'esprit pour illustrer ce concept sont l'esclavage, les lois Jim Crow, l'apartheid en Afrique du Sud. Toutefois, étant donné que la ségrégation officielle ainsi que l'exclusion politique explicite n'existent plus aux États-Unis, le terme suprématie blanche a progressivement disparu du discours public. Les rares fois où l'on en faisait encore mention, c'était pour discuter d'un malheureux passé lointain ou pour faire allusion à son sens idéologique, c'est-à-dire pour caractériser les croyances des groupes suprémacistes blancs. Mais, penser les États-Unis d'aujourd'hui en tant qu'État suprémaciste blanc est plutôt non conventionnel. Toutefois, le saut conceptuel nécessaire pour appréhender une telle réalité n'est pas si difficile à faire, selon Mills. Il n'y a qu'une seule vérité sociologique et politique à comprendre : les relations de pouvoir survivent à l'anéantissement des structures formelles qui les soutiennent explicitement. Nous pouvons constater que dans l'Afrique du Sud post apartheid, les pouvoirs économiques et bureaucratiques sont toujours entre les mains de la minorité blanche qui dominait le pays. Si nous n'étions pas tous aveuglés par l'idéologie et le mythe de l'Amérique post- raciale, la question de la suprématie blanche aux États-Unis nous apparaîtrait encore plus évidente qu'en Afrique du Sud. En effet, comment ignorer qu'en plus de détenir l'hégémonie culturelle et le contrôle bureaucratique, les racisés blancs sont beaucoup plus riches que le reste de la population américaine? La suprématie blanche n'est certainement pas qu'un fait historique embarrassant,

¹²⁵ Mills, Charles W. « White supremacy as a sociopolitical system », 2003, p.3.

elle est actuelle.¹²⁶ Elle a simplement évolué de la forme de jure à la forme de facto. De toute évidence, en dépit des critiques de Lebron, Mills constate et incorpore le déclin du racisme explicite dans son analyse sur les inégalités raciales. Cela ne change en rien sa théorie de la domination blanche puisque sa définition de la suprématie blanche permet au concept d'évoluer. Mills est en mesure de rendre compte de la transposition des croyances sur les différences raciales aux traitements discriminatoires des institutions, et du maintien de la suprématie blanche même en contexte de déclin du racisme formel *de jure*. Au lieu de la définition dépassée juridico politique de la suprématie blanche, Mills se propose d'utiliser la définition de Frances Lee Ansley (1989):

[A] political, economic, and cultural system in which whites overwhelmingly control power and material resources, conscious and unconscious ideas of white superiority and entitlement are widespread, and relations of white dominance and non-white subordination are daily reenacted across a broad array of institutions and social settings.¹²⁷

Cette description n'étant pas excessivement spécifique permet d'inclure diverses formes de domination blanche. Ce qui permet à Mills d'affirmer que le fait que les lois, l'organisation du travail et les représentations culturelles dominantes aient changé au fil du temps signifie seulement que les États-Unis sont passés d'une forme à une autre forme de suprématie blanche.¹²⁸ En somme, le tout semble indiquer que les nuances suggérées par Lebron pour rendre la théorie des inégalités raciales de Mills moins simpliste sont inutiles puisqu'elles sont déjà inscrites dans l'analyse du contrat racial de la suprématie blanche.

La complexité des relations raciales

Une des raisons qui pousse Lebron à refuser la suprématie blanche comme grille conceptuelle est que Mills la caractérise de la façon suivante : « a system run by, and in the interests of, whites ».¹²⁹ C'est donc selon Mills un système dirigé par les « blancs » avec leur unique intérêt en tête. Le

¹²⁶ Mills, Charles W. « White supremacy as a sociopolitical system », 2003.

¹²⁷ Ansley (1989) tel que cité dans Mills, Charles W. « White supremacy as a sociopolitical system », 2003, p.3.

¹²⁸ Mills, Charles W. « Theorizing White Racial Domination and Racial Justice », 2019, p. 6.

¹²⁹ Mills, Charles W. *From Class to Race*, 2003, p.179.

problème selon Lebron est que cette analyse n'appréhende ni la complexité ni l'évolution des relations raciales aux États-Unis.

Describing the workings of power as “white” and linking it to white interests analytically distracts us from closely inquiring into “the multiple social structures that underpin the social ontology of hierarchy”.¹³⁰

La suprématie blanche n'est pas un concept robuste pour Lebron, puisque si on accepte l'idée qu'il n'y a plus de racisme explicite aux États-Unis et qu'il n'y a plus non plus de conspiration entre racisés blancs pour maintenir leur supériorité, alors l'avantage que les racisés blancs ont sur les racisés noirs n'est qu'épiphénoménal. Si en effet, l'analyse de la suprématie blanche ne se résume qu'à une analyse descriptive et ne rend pas compte d'aucune intentionalité causale, c'est-à-dire ne considère ni le racisme ni la conspiration comme facteur explicatif, alors ce n'est, selon Lebron, qu'une analyse faible.¹³¹ Conséquemment, il nous faut absolument un paradigme différent pour traiter des inégalités raciales. D'un autre côté, Mills soutient que la notion de suprématie blanche ne requiert ni conspiration entre racisés blancs ni racisme blanc pour être valide, puisqu'en utilisant le pouvoir qu'ils ont injustement acquis grâce aux « contraintes structurelles » et aux motivations du groupe, ils sont moralement responsables du maintien de ces privilèges blancs.¹³² De ce fait, il y a une intentionalité causale de la part des racisés blancs à chaque fois qu'ils savent que la conséquence de leur action ou inaction est le maintien du statu quo racial. À titre d'exemple, Mills cite le soutien au démantèlement de l'État providence, les demandes de durcissement des législations contre la criminalité et le refus de certaines personnes racisées blanches d'adhérer aux mesures de justice correctrice telle que l'action affirmative. D'autre part, Mills propose plusieurs facteurs explicatifs pouvant expliquer la perpétuation de la suprématie blanche. Parmi ceux-ci figurent principalement les facteurs juridico-politiques et économiques. Il rappelle premièrement que pendant la plus grande partie de son histoire, les États-Unis ont fonctionné comme un État racial servant à protéger la suprématie blanche¹³³ en utilisant entre autres la violence pour subjuguier la population racisée noire. Parmi les exemples plus récents,

¹³⁰ Lebron, Christopher J. « Shame and Method », 2013, p.25.

¹³¹ Lebron, Christopher J. « Shame and Method », 2013, p.24.

¹³² Mills, Charles W. « Theorizing White Racial Domination and Racial Justice », 2019, p. 8.

¹³³ Mills, Charles W. « White supremacy as a sociopolitical system », 2003, p.21.

Mills mentionne le lynchage, la permission de laisser le Ku Klux Klan exécuter son opération de terreur auprès des citoyens américains racisés noirs, les différentes applications de la peine de mort selon la race et la répression policière des mouvements de protestation des racisés noirs. Les institutions économiques forment aussi un facteur crucial expliquant le maintien et la reproduction de la suprématie blanche. Hormis le fait évident que la richesse américaine blanche provienne des terres des Premières Nations et du labeur des esclaves africains, il y a aussi l'exclusion des « non blancs » de certains emplois, leurs plus bas salaires, le refus des banques de prêter de l'argent aux « starts up » appartenant à des racisés noirs et le loyer plus élevé pour des appartements de basse qualité dans le ghetto. En somme, même si Mills regrette quinze ans plus tard la formulation « run by whites », puisqu'elle suggère un effort concerté des racisés blancs afin de subordonner la population racisée noire,¹³⁴ il serait injuste de juger son analyse qu'à partir de cette phrase. Mills ne pense pas qu'il y ait une sorte de coordination entre les institutions afin de reproduire la domination blanche. Toutefois, il croit que la motivation de favoriser ce qui avantage le groupe racisé dans lequel un être appartient est suffisante pour parler d'intentionnalité causale. De plus, ses livres, spécialement *From Class to Race*, témoignent de sa volonté de présenter la complexité du problème en proposant un spectrum de facteurs explicatifs pouvant expliquer le maintien de la suprématie blanche. Lebron pourrait en effet critiquer l'aspect arbitraire des jugements de Mills en ce qui a trait à la responsabilité morale individuelle, puisqu'il est difficile de déterminer avec certitude les motifs derrière l'action et l'inaction d'un individu en particulier, il est donc également difficile de réfuter l'existence nécessaire de motivations racistes. Toutefois, en ce qui concerne l'analyse descriptive de la théorie, les arguments de Mills sont cohérents et ne simplifient pas à outrance la question des inégalités raciales.

Inégalités raciales en tant que système politique

Dans son chapitre « The Problem of Social Value », Lebron semble suggérer que l'analyse de Mills porte à confusion puisqu'elle n'indique nulle part que les inégalités raciales sont de nature politique. Pour Lebron, l'oppression raciale est historiquement inscrite dans la loi et les normes

¹³⁴ Mills, Charles W. « Theorizing White Racial Domination and Racial Justice », 2019, p. 9.

sociales en plus d'être actuellement inscrite dans les institutions démocratiques.¹³⁵ Il semble surprenant que Lebron, ayant pourtant lu l'essai de Mills *From Class to Race* (2003), puisse soutenir que Mills ne considère pas la suprématie blanche comme un système politique. En effet, même si Mills reconnaît que l'idée est impopulaire dans les sciences sociales, il affirme néanmoins que la suprématie blanche est politique dans le sens que les forces politiques structurent les relations interraciales sur une base continue.¹³⁶ Le concept de « race » est d'ailleurs lui-même un instrument du pouvoir politique. Mills a clairement conscience que soutenir une telle idée représente un changement de paradigme en sciences sociales, car au lieu de situer le problème du racisme dans le domaine de la morale (et de l'analyser en termes d'attitudes et de croyances), il le situe explicitement dans le domaine des structures et du pouvoir. Par conséquent, il réfute l'idée illusoire que la condamnation du racisme consiste essentiellement à condamner les préjugés individuels qu'ils soient présents chez les racisés blancs ou chez les racisés noirs. L'analyse de la suprématie blanche révèle le caractère illusoire de cette apparente symétrie des préjugés qui, en fin de compte, n'est qu'une autre forme de mystification servant à obscurcir l'immuable asymétrie du pouvoir blanc. En effet, le problème avec l'idée d'une symétrie des préjugés raciaux est qu'elle ouvre la porte à des concepts très problématiques tels que « discrimination à rebours » et « perspective *colorblind* ». Ces concepts ont été développés en réaction aux mesures de justice correctrice telle que l'action affirmative. La notion de *discrimination à rebours* a été invoquée par ceux qui estiment que le tort commis aux racisés blancs en favorisant l'embauche des minorités visibles est comparable aux torts subis par les non blancs exclus des écoles, logements et emplois pour des raisons raciales. La notion de politique *colorblind* quant à elle suggère de fonctionner comme si la race n'a aucune existence sociale dans le pays. En opérant ainsi, elle ne fait, selon Mills, qu'aggraver les inégalités raciales. La politique *colorblind* est problématique puisqu'elle présuppose un monde où les actions des individus se situent en dehors du tissu social et de la continuité historique des systèmes d'oppression. Or la grille d'analyse de la suprématie blanche rejette le mythe que les États-Unis soient une démocratie libérale sans race. Au contraire, elle conceptualise l'histoire américaine

¹³⁵ Lebron, Christopher J. « The Problem of Social Value », 2013 p.2.

¹³⁶ Mills, Charles W. « White supremacy as a sociopolitical system », 2003.

comme celle des États suprémacistes blancs, c'est-à-dire opérant à partir d'un système aussi historiquement factuel et important que l'aristocratie, l'absolutisme, la démocratie, le fascisme et le socialisme. En luttant aussi frontalement à travers ses écrits pour que les problèmes liés à la race ne soient pas simplement relégués au domaine de l'éthique sous la rubrique des attitudes et préjugés individuels, ni au domaine de la sociologie sous la rubrique fourre-tout « relations raciales », Mills montre clairement que pour lui les inégalités raciales relèvent et constituent des phénomènes politiques. Il est d'ailleurs difficile de saisir comment Lebron peut omettre cet aspect crucial de son travail alors que Mills en discute dans quatre de ses livres.¹³⁷ Même si leurs perceptions de l'importance du rôle des institutions dans la perpétuation des inégalités raciales diffèrent, les deux auteurs adoptent résolument une perspective politique pour approcher le problème.

L'économie dans les inégalités raciales

Finalement, une des plus importantes critiques que Lebron adresse à Mills est que sa description de la domination blanche ne lui permet pas d'élaborer une théorie de la justice très raffinée. Au contraire, la justice pour Mills ne semble être que matérielle puisque les seules mesures de justice correctrice proposées sont les politiques de réparation aux descendants des esclaves.

And while Mills is right to direct our attentions to relations of power and concerns over social epistemology, he relies on overly blunt analytic devices, such as "white supremacy"; further his recent embrace of reparations is a puzzling solution to a problem that is not fundamentally rooted in problems of distribution.¹³⁸

Lebron semble reconnaître que Mills et lui partagent une vision systémique du problème racial aux États-Unis. Toutefois, sachant que l'épistémologie sociale, l'idéologie et le système de justice sont hautement problématiques dans le pays,¹³⁹ on saisit que le problème des relations raciales est plus grave qu'une simple inégalité dans la distribution des richesses. Dans ce cas, pourquoi Mills se concentre-t-il uniquement sur l'aspect monétaire? Est-ce dû aux limites conceptuelles de la suprématie blanche? En fait, Mills propose une analyse multidimensionnelle de la suprématie blanche comportant six domaines où sa théorie prescriptive pourrait s'appliquer.

¹³⁷ Mills, Charles W. « Theorizing White Racial Domination », 2019, p. 5.

¹³⁸ Lebron, Christopher J. « Shame and Method », 2013, p.4.

¹³⁹ Lebron, Christopher J. « Introduction », 2013, p.16.

I suggested that white supremacy has at least six dimensions: economic, juridico-political, cultural, somatic, cognitive-evaluative, and metaphysical/ "ontological". Complete racial justice would thus require eliminating white privilege/advantage in all these areas. I will focus on the economic dimension as the most salient, but I will say something, if only briefly, about the others also, as an indication of how conventional normative discussions would need to be transformed to take account of race.¹⁴⁰

S'il est vrai que Mills choisit de se concentrer exclusivement sur la correction des injustices raciales économiques, son analyse de la suprématie blanche donne en principe la possibilité aux théoriciens de travailler sur d'autres aspects des inégalités raciales. Pour ceux-ci, Mills offre quelques pistes sur la façon d'amorcer de tels projets. Néanmoins, l'injustice économique, qu'il appelle aussi exploitation raciale, est la plus cruciale des inégalités raciales. Car dans sa perspective, toutes les autres injustices raciales reposent sur l'inégalité des ressources matérielles.¹⁴¹ Position qui n'est pas si surprenante de la part d'un intellectuel qui s'est longtemps défini comme un marxiste. En effet, Mills suggère que toutes les injustices inhérentes à la superstructure de la société qu'elle soit juridique ou politique sont déterminées par la structure économique. On sent ici l'influence du matérialisme historique dans la pensée de Mills. Et d'ailleurs pour Mills, il est surprenant qu'un auteur tel que Lebron qui pense les inégalités raciales en termes institutionnels n'inclut pas la question économique dans sa théorie normative de la justice raciale. En effet, comment peut-on ignorer que l'économie est une institution fondamentale et englobante, se demande Mills. Et comment peut-on faire une théorie prescriptive luttant contre les injustices raciales sans avoir rien à dire au sujet de l'action affirmative? Pour Mills, l'action affirmative est une mesure de justice correctrice incontournable et cruciale qui est à en grande partie à l'origine de la naissance d'une classe moyenne noire. Cet ensemble de procédures désignées pour éliminer la discrimination illégale des minorités dans le milieu de l'emploi et de l'éducation ¹⁴²représente, pour les racisés noirs, une élévation dans l'échelle sociale.¹⁴³ Conséquemment, elle mérite d'être inscrite dans une théorie normative. Néanmoins, même si cette mesure aide à réduire l'écart entre le revenu des racisés blancs et le

¹⁴⁰ Mills, Charles W. « White Supremacy and Racial Justice », 2003, p.11.

¹⁴¹ Mills, Charles W. « Theorizing White Racial Domination and Racial Justice», 2019, p. 19.

¹⁴² « Affirmative Action ». *Legal Information Institute*.

¹⁴³ Mills, Charles W. « Theorizing White Racial Domination and Racial Justice», 2019, p. 19.

revenu des « non blancs », elle ne peut pas corriger le problème des inégalités de richesse aux États-Unis. C'est pour cette raison que Mills favorise les mesures de réparation.

Lebron pense que le problème des inégalités raciales aux États-Unis n'est pas fondamentalement un problème de distribution, qu'il est donc futile de développer une théorie de la justice rectificatrice qui met l'accent sur les politiques de réparation.¹⁴⁴ Politiques qui ne sont pas par elles-mêmes problématiques à moins qu'elles soient, comme elles sont chez Mills, essentiellement matérielles, alors que d'autres philosophes ont fait la démonstration que la réparation pourrait aussi être symbolique.¹⁴⁵ Comment Mills peut-il penser qu'une compensation monétaire à des marginalisés de la société puisse être une réponse appropriée à l'injustice dont ils souffrent? Pour Mills, puisque les « noirs » ont été systématiquement privés de chances égales d'accumuler de la richesse matérielle et humaine; alors que les « blancs » en ont bénéficié de manière illicite, la compensation financière est une politique de redressement nécessaire.¹⁴⁶ Les descendants des esclaves ainsi que les « noirs » en général aux États-Unis souffrent toujours des discriminations de la suprématie blanche, que ce soit en termes d'éducation inférieure, d'espérances de vie plus basses, de taux d'incarcération supérieurs, de mauvais emplois et de conditions de logement insalubres dans des quartiers dangereux. L'égalité raciale à long terme exige une perspective historique de la justification des politiques de redistribution de la richesse qui permet aux personnes de passer au travers les licenciements, les urgences médicales, de démarrer leur propre entreprise, d'investir pour le futur et de donner à leurs enfants une bonne éducation ainsi qu'un héritage. Il ne s'agit pas pour Mills de ruiner l'Amérique « blanche », mais plutôt de leur imposer un impôt progressif et de redistribuer aux « noirs » cette richesse acquise illicitement. Si la discussion sur la réparation est pertinente lorsqu'il s'agissait des Premières Nations au Canada, des Japonais internés aux États-Unis pendant la 2^e Guerre mondiale et des personnes juives en Allemagne, pourquoi ne se poserait-elle pas en philosophie politique pour les victimes de la suprématie blanche américaine?¹⁴⁷ Même si la politique de réparation proposée par Mills est discutable, les arguments qu'il apporte montrent qu'une théorie de la justice raciale

¹⁴⁴ Lebron, Christopher J. « Shame and Method », 2013, p.4.

¹⁴⁵ Shelby, Tommie. « Racial Realities and Corrective Justice », 2013, p. 160.

¹⁴⁶ Mills, Charles W. « White Supremacy and Racial Justice », 2003.

¹⁴⁷ Mills, Charles W. « White Supremacy and Racial Justice », 2003.

dépourvue de politiques économiques est difficilement concevable. D'ailleurs, les deux auteurs s'accordent sur le fait que les inégalités raciales ont originellement à voir avec l'ontologie de la race et à la non-reconnaissance du « noir » en tant que personne.¹⁴⁸ Seulement, ils n'arrivent pas à s'accorder sur ce qui doit être rectifié en premier. Mills s'attaque à la structure économique puisqu'elle détermine la superstructure, alors que Lebron s'attaque à la superstructure idéologique directement en recommandant des politiques publiques, qu'il appelle principes, qui favoriseraient l'enseignement de l'histoire des « noirs » et la diffusion de films antiracistes. Mais en dernière instance, les critiques que Lebron adresse à Mills semblent être pour la plupart fondées sur une lecture tendancieuse et sélective de ses écrits. L'analyse de la suprématie blanche selon Mills démontre qu'il s'agit d'une organisation sociale de domination raciale qui est systémique, politique, multidimensionnelle, évolue avec le temps et à l'origine des inégalités économiques entre les « blancs » et les « non blancs ». Ce sont également toutes des caractéristiques qui correspondent à l'analyse que Lebron fait des inégalités raciales aux États-Unis. Conséquemment, même si les politiques de justice ne sont pas l'objet principal de ce chapitre, nous pouvons néanmoins constater que les différences entre les deux auteurs se situent davantage au niveau de la priorisation des enjeux que de la nécessité des mesures de justice elles-mêmes. Il n'y a donc pas de discordance fondamentale entre les deux théories normatives, malgré les objections de Lebron, la politique de redistribution de Mills pourrait très bien coexister avec la politique de reconnaissance de Lebron. D'ailleurs, Mills indique lui-même qu'il est en accord avec toutes les politiques publiques proposées par Lebron.¹⁴⁹

L'épistémologie sociale de Mills

Comme Lebron a mentionné plus haut, Mills explique les inégalités raciales par les structures de pouvoir et par l'épistémologie sociale. À l'ère postraciale, comment le racisé blanc fait-il sens d'une telle contradiction entre les idéaux américains d'égalité pour tous et la réalité des inégalités raciales? Cherche-t-il délibérément à agrandir les disparités raciales ou bien ignore-t-il totalement la réalité? S'il n'est pas raciste et ne connaît tout simplement pas la réalité de ces enjeux,

¹⁴⁸ Mills, Charles W. « Theorizing White Racial Domination and Racial Justice », 2019, p.19.

¹⁴⁹ Mills, Charles W. « Theorizing White Racial Domination and Racial Justice », 2019, p. 20.

comment cette ignorance fait-elle pour persister aussi longtemps ? Pour répondre à ces questions d'épistémologie sociale, nous devons tourner nos regards vers la cognition de la personne racisée blanche.

La blanchité

La cognition de la personne racisée blanche est un objet d'étude pertinent chez tous ceux qui s'intéressent aux études critiques de la blanchité (TCB). Celles-ci se penchent sur le privilège de la peau blanche en tant que produit d'une conception eurocentrique du monde.¹⁵⁰ La blanchité est justement cette vision du monde qui, une fois adoptée, devient normalisée et invisible. Elle peut être étudiée sous les perspectives sociologique et psychologique. Sur le plan social, on pourrait observer la mouvance du concept à travers le temps et l'espace en étudiant comment certains groupes sociaux auparavant exclus parviennent au fil des générations à obtenir le statut de personnes racisées blanches.¹⁵¹ Sur le plan psychologique, on pourrait s'intéresser à la manière dont la blanchité forme l'imaginaire de la personne racisée blanche et module sa compréhension du monde.¹⁵² Nous allons examiner la façon dont Mills appréhende la cognition de la personne racisée blanche, ce qui nous permettra de clairement le situer dans le champ des théories critiques de la blanchité (TCB) ainsi que dans celui de la TCR en général.

Épistémologie de l'ignorance de Charles W. Mills

L'appareil conceptuel déployé par Mills dans *Racial Contract* pour traiter de la cognition de la blanchité rappelle vaguement les concepts employés en psychologie cognitive.

Thus, in effect, on matters related to race, the Racial Contract prescribes for its signatories an inverted epistemology, an epistemology of ignorance, particular pattern of localized and global cognitive dysfunctions (which are psychologically and socially functional), producing the ironic outcome that whites in general be unable to understand the world they themselves have made.¹⁵³

¹⁵⁰ Andrews, Kehinde. « The Psychosis of Whiteness », 2016, p.436.

¹⁵¹ Idem, p.437.

¹⁵² Idem.

¹⁵³ Mills, Charles W. « Overview », 1997, p.6.

Selon Mills, les dysfonctions cognitives dont souffrent les personnes racisées blanches les aveuglent et déforment leurs perceptions du monde, les empêchant ainsi non seulement de connaître la réalité, mais aussi de se connaître elles-mêmes (*self-transparency*). Il avance aussi que les personnes racisées blanches qui sont en accord avec le système de domination qu'est la suprématie blanche, les signataires du contrat racial, vivent dans un monde d'illusions et se fabriquent des hallucinations congruentes avec leurs croyances, aussi appelées mythologies blanches. Ces dernières sont d'ailleurs repérables dans le discours de la littérature, du cinéma et des textes académiques. Cet ensemble de dysfonctions cognitives (la méconnaissance, l'aveuglement, l'inattention motivée, l'amnésie historique et la rationalisation morale) permet au système socio-politique de se maintenir et de se reproduire avec des pratiques immorales telles que la conquête, la colonisation et l'esclavage. Cette emphase sur la cognition ouvre la porte à une description analytiquement plus approfondie des particularités de l'ignorance blanche.

Ignorance blanche

L'écriture des textes « White Ignorance » et « Comments on Shannon Sullivan's Revealing Whiteness », publiés dix ans après *Racial Contract*, donne à Mills l'occasion de clarifier ce que l'ignorance blanche signifie pour lui. Celle-ci représente non seulement l'absence de croyances vraies, mais aussi la présence non immuable de croyances fausses chez une personne racisée blanche.¹⁵⁴ Il est possible pour cette dernière de surmonter l'ignorance de la blancheur grâce à l'interaction de son identité raciale avec ses autres identités (genre, classe) et à son histoire particulière. La philosophie de Mills, et plus spécifiquement son épistémologie sociale, a des visées normatives. En ce sens, en caractérisant l'ignorance blanche comme une simple tendance cognitive, Mills cherche ultimement à réduire ou éliminer l'ignorance blanche en repérant ce qui dans les structures sociales promeuvent de mauvais processus cognitifs. Même si Mills considère « White Ignorance » comme un simple approfondissement de *Racial Contract*, on note que dans les dix années séparant les deux textes, sa pensée s'est modérée. Il y a en effet une différence significative entre voir l'ignorance blanche comme une « dysfonction cognitive globale ou localisée » et la voir plutôt comme une « tendance cognitive ». La première perspective de la

¹⁵⁴ Mills, Charles W. « White Ignorance », 2017, p.4.

dysfonction cognitive, puisqu'elle est associée à des troubles neurologiques irréversibles, contient un certain fatalisme, alors que la seconde, plus nuancée, est presque optimiste. En effet, on peut espérer raisonner une tendance cognitive, mais pas une dysfonction.

À titre d'exemple, Mills propose d'appliquer sa vision de l'ignorance blanche sur la contradiction que pose la déclaration de l'indépendance des États-Unis avec l'idée d'égalité de tous les hommes.

WE hold these Truths to be self-evident, that all Men are created equal, that they endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty, and the pursuit of Happiness.¹⁵⁵

Si l'égalité ainsi que la vie et la liberté sont des droits tellement fondamentaux qu'il se doivent d'être garantis par la Constitution, comment cette même Constitution parvient-elle à traiter de sauvages les membres des Premières nations sans que personne ne relève de contradiction?¹⁵⁶

[The present King of Great Britain] has excited domestic insurrections amongst us, and has endeavoured to bring on the inhabitants of our frontiers, the merciless Indian Savages, whose known rule of warfare, is an undistinguished destruction of all ages, sexes and conditions.¹⁵⁷

Tous les hommes seraient donc égaux selon Jefferson (qui était lui-même maître d'esclaves), sauf tous les « Indiens ». Ceux-ci devraient, étant donné leur nature et pratiques barbares, rester hors des frontières tracées par les colonies américaines. Donc, si les « Indiens » ne sont pas égaux aux autres hommes, cela voudrait-il logiquement dire que, pour les « pères fondateurs », tous les hommes ne sont pas égaux? Non, explique Mills, cela signifie simplement que les « Indiens » ne sont pas des hommes.¹⁵⁸ Au lieu de qualifier cette distorsion de la réalité comme étant psychotique, comme le ferait le sociologue Kehinde Andrews, Mills suggère qu'elle provient d'une erreur de conceptualisation. Car si, telle que la psychologie cognitive nous l'enseigne, les concepts dirigent la perception, alors la façon de résoudre l'apparente contradiction dans les propos de Jefferson est l'analyse du concept « sauvage ». On voit les objets à travers les concepts, et ceux-ci renvoient à des catégories. Et il est difficile, voire impossible, de voir au-delà de la délimitation

¹⁵⁵ Declaration of Independence (US, 1776)

¹⁵⁶ Mills, Charles W. « White Ignorance », 2017, p.14.

¹⁵⁷ Declaration of Independence (US, 1776)

¹⁵⁸ Mills, Charles W. « White Ignorance », 2017, p.14.

de ces catégories même si on ne nourrit aucun sentiment particulièrement négatif à propos de l'objet. Le mot « sauvage » tel qu'employé par Jefferson pour décrire les Premières Nations dénote certainement un humanoïde, mais sûrement pas un homme. La catégorie « sauvage » a été conçue pour être opposée à la catégorie « civilisation ». Dès le départ, le concept a été créé pour justifier la conquête et l'impérialisme. Dans la Rome antique, on se servait déjà de la distinction Barbares/Civilisés pour décrire les gens qui vivent en dehors de l'Empire par rapport à ceux qui vivent à l'intérieur.¹⁵⁹ Étant donné que le concept « sauvage » renvoie à une catégorie d'êtres incapables de se réguler par la morale et par la loi, il est justifiable que le traitement des Premières Nations soit, pour reprendre les mots de Francis Jennings,¹⁶⁰ en dehors de la sanction des règles de la morale et du droit.¹⁶¹ Conséquemment, il n'y a plus de contradiction entre les affirmations « Dans nos colonies, tous les humains sont des êtres égaux qui devraient avoir la possibilité de poursuivre le bonheur » et « Dans nos colonies, les "Indiens" sont des êtres qui se doivent d'être expulsés hors de nos territoires d'une manière ou d'une autre ». L'agent cognitif typique citoyen états-unien ne peut pas voir au-delà des limites imposées par le concept « sauvage » lorsqu'il rencontre un membre des Premières Nations. Et, ce peu importe s'il éprouve ou non de l'antipathie à son égard. Car la perception est en grande partie conceptuelle.¹⁶² La distorsion de la réalité propre à la blancheur est donc liée à des déficiences dans l'épistémologie sociale qu'on peut, selon Mills, éventuellement surmonter.

Only by starting to break these rules and meta rules can we begin the long process that will lead to the eventual overcoming of this white darkness and the achievement of an enlightenment that is genuinely multiracial.¹⁶³

Il s'agit donc d'une tendance cognitive que tous les « signataires du contrat racial » sont invités à rectifier. Cette description de l'ignorance blanche peut paraître attrayante sur le plan analytique. Une des implications (problématique ou non selon les lectures) de cette conceptualisation est de permettre l'hypothèse de l'émancipation des racisés non-blancs qui passerait par la prise de conscience des racisés blancs de leurs biais cognitifs.

¹⁵⁹ Mills, Charles W. « Overview », 1997, p. 9-40.

¹⁶⁰ Jennings, Francis. *The Invasion of America: Indians, Colonialism, and the Cant of Conquest*, 1975, p.60.

¹⁶¹ Mills, Charles W. « Details », 1997, p. 41-90.

¹⁶² Mills, Charles W. « White Ignorance », 2017, p.15.

¹⁶³ Idem, p.22.

Chapitre 3 – Résistance

Bien que Mills s'attelle à trouver des principes appropriés de justice correctrice applicables dans une société structurée par la suprématie blanche, il n'est pas à proprement parler un philosophe de la résistance. Conséquemment, nous ne pouvons pas examiner comment il conçoit concrètement la lutte contre les inégalités raciales. Toutefois, étant donné que, de son propre aveu, il est un théoricien critique de la race qui s'adresse davantage à une communauté universitaire « blanche » qu'aux racisés noirs, il est probable que pour lui l'émancipation des racisés noirs passe par la sensibilisation des racisés blancs. Si tel est le cas, il y a lieu d'aller jusqu'au bout de ce raisonnement et d'examiner ce que les TCB peuvent faire avec les outils conceptuels de *Racial Contract* (1997). Shannon Sullivan, une philosophe que Mills considère comme une alliée et avec qui il a déjà collaboré, propose dans son livre *Revealing Whiteness* (2006) une théorie de la résistance qui tourne autour du thème du privilège blanc. Dans le cadre de ce troisième chapitre, nous examinerons les points de recoupement et de dissension entre Mills et Sullivan, afin de déterminer si avec ces deux auteurs, on peut entrevoir une possibilité de réconciliation entre certaines théories de la suprématie blanche appartenant à la TCR et certaines théories du privilège blanc propres aux TCB.

Les études sur la blanchité de Shannon Sullivan

Sullivan est à la fois une penseuse de la TCR et des théories critiques de la blanchité (TCB).¹⁶⁴ Dans le domaine des TCB, des débats opposent les « traîtres de la race » préservationnistes et les « traîtres de la race » abolitionnistes.¹⁶⁵ Les premiers, tels que Matt Wray et Annalee Newitz (1997), tentent d'émanciper les personnes racisées non blanches tout en préservant leur propre identité raciale blanche. Alors que les abolitionnistes, tel que Noel Ignatiev (1999), proposent de « trahir » leur race (*race traitor*) et de renoncer à leur identité raciale blanche comme moyens de lutter contre la suprématie blanche.

¹⁶⁴ Mills, Charles W. « Comments on Shannon Sullivan's *Revealing Whiteness* », 2007, p. 218.

¹⁶⁵ Ignatiev, Noel. « Abolitionism and the White Studies Racket », 1999, p. 3-7.

Sullivan et la résistance à la domination blanche

Shannon Sullivan est, selon le vocabulaire d'Ignatiev, une « traître de la race » préservationniste. Elle pense que tout en conservant leur identité raciale, les racisés blancs devraient se servir de leurs privilèges blancs pour lutter contre le racisme.¹⁶⁶ Avant d'expliquer cette stratégie, il y a d'abord un univers conceptuel qu'il faut globalement localiser puisqu'il n'est pas tout à fait identique à celui de Mills. Même si les deux auteurs ont en commun l'idée que la race est une construction sociale et que le multiculturalisme et le *colorblindness* sont des ripostes rhétoriques servant à éviter de confronter les injustices raciales, Sullivan ne définit pas le privilège blanc de la même façon que Mills. En effet, pour caractériser le privilège blanc, Sullivan choisit de le conceptualiser comme une habitude inconsciente. Une habitude étant une prédisposition subconsciente de l'organisme à traiter d'une certaine manière ses mondes physique, social, politique et naturel, Sullivan voit plusieurs avantages à utiliser cet outil conceptuel dans une théorie descriptive et normative sur les inégalités raciales. En effet, comprendre le privilège blanc comme étant une habitude permet de le situer dans le temps, dans une histoire. L'habitude du privilège blanc se représente en tant que nécessité historique. Car, le soi n'étant pas isolé dans une bulle atomiste, si la société dans laquelle il vit est racisée et raciste, il deviendra racisé et raciste. Sullivan pense que l'attachement des individus aux idées racistes contribue au maintien du racisme systémique.

Elle affirme que si l'on caractérise le privilège blanc comme étant une habitude et les habitudes comme faisant partie constituante du soi, il est tout à fait normal que les individus soient aussi investis émotionnellement dans leurs croyances racistes. Renoncer à ces idées équivaldrait à renoncer à une partie de soi-même. Et finalement, le concept d'habitude permet d'expliquer pourquoi le privilège blanc est invisible. En effet, l'habitude dénote un automatisme, ce qu'on dit ou fait sans y prêter attention et sans y réfléchir. Conséquemment, certains modes de pensée et d'action s'effectuent sans être détectés par l'agent qui les produit. Et c'est pourquoi, selon Sullivan, le pouvoir de la domination blanche a augmenté au 21^e siècle sans aucune contrainte intérieure, pour ainsi dire. En employant des termes tels que *colorblindness* et en

¹⁶⁶ Sullivan, Shannon. *Revealing Whiteness*, 2006, p.161-162.

évitant d'utiliser des termes liés à la race, la domination blanche opère en faisant comme si elle était non existante. Néanmoins, si la société américaine est aussi obsédée par les ghettos urbains, le crime, la guerre contre les drogues, la peine de mort, l'incarcération de masse, cela dénote certainement le problème persistant de race, avance Sullivan.¹⁶⁷ Mais si on peut saisir que la domination blanche opère comme si elle était non existante, on pourrait se demander comment Sullivan peut prendre conscience et affirmer que la domination est plus forte aujourd'hui qu'au temps où elle était institutionnalisée et explicite. Aussi son usage indifférencié des concepts « racisme » et « domination blanche » porte à confusion. Pour fin de comparaison, rappelons que dans *Racial Contract*, Mills analyse les mécanismes de la suprématie blanche sans nécessairement invoquer le racisme comme facteur exclusif. Alors que chez Sullivan, spécialement dans *Revealing Whiteness*, le racisme est discuté comme un principal moteur de l'oppression raciale actuelle. En somme, même si les deux auteurs partagent la même ontologie du mot race, leur analyse du pouvoir qui maintient en place les inégalités raciales est assez différente.

Ensuite, remarquons que chez Sullivan, les concepts-clés ne renvoient pas à des définitions standard. Par exemple, elle propose une caractérisation psychologisante du privilège blanc, l'équivalant à une des mauvaises habitudes faisant parties constituantes du sujet racisé blanc. Or, les philosophes de la race incluant Mills comprennent plutôt le privilège blanc comme un fait objectif, c'est-à-dire un avantage que le système procure aux racisés blancs.¹⁶⁸ Le problème avec le projet de donner des définitions non standard à des termes bien ancrés dans la littérature est que cela induit les gens en erreur, explique Mills. Car le privilège blanc pour Sullivan n'est que la deuxième phase de la domination blanche (système reproduisant et maintenant en place les inégalités raciales). Un lecteur non averti pourrait croire que le privilège blanc standard, c'est-à-dire l'avantage racial, n'a commencé à exister qu'à la phase 2 du système de domination. Ce qui serait une erreur, puisque au contraire le privilège blanc a été une constante depuis le départ et pas seulement quand la domination blanche fait semblant de ne plus exister. Notons aussi que la suprématie blanche pour Sullivan ne dénote pas tout à fait le système socio-politique discuté au 2^e chapitre. C'est plutôt ce qu'elle considère la première phase de la domination blanche. C'est-

¹⁶⁷ Sullivan, Shannon. *Revealing Whiteness*, 2006, p.4-5.

¹⁶⁸ Mills, Charles W. « Comments on Shannon Sullivan's *Revealing Whiteness* », 2007, p. 223.

à-dire cette époque où la domination raciale était inscrite explicitement dans les institutions. En somme, le système s'appelle domination blanche et il évolue dans le temps. Dans un premier temps, il est suprématie blanche et dans un deuxième temps, il est privilège blanc.

On retrouve donc chez Sullivan cette même distinction entre les inégalités raciales *de jure* et *de facto* qui existe dans les écrits de Mills. Cependant, la différence entre les deux auteurs réside notamment dans le fait que Sullivan parle de progression entre le racisme de jure et le racisme de facto, une progression du système de suprématie blanche vers les habitudes du privilège blanc, tandis que Mills reste sur le même spectre de la suprématie blanche de jure progressant vers la suprématie blanche facto. Pour Sullivan, « [t]he shift from de jure to de facto racism corresponds with a related shift from habits of white supremacy to ones of white privilege. »¹⁶⁹ D'autre part, une des caractéristiques les plus importantes des travaux de Mills est l'idée que la suprématie blanche ne dépend pas nécessairement de motivations ou de haine racistes pour se maintenir et se reproduire – ce qui constituait d'ailleurs l'objet de vives discussions entre Lebron et Mills, tel que nous avons pu le constater au deuxième chapitre. Sullivan, quant à elle, remet la question du racisme au cœur de l'analyse des inégalités raciales. Observons tout de même que cette différence d'analyse n'a étonnamment pas été relevée par Mills (2007) dans son commentaire sur le livre *Revealing Whiteness* même si pourtant toutes les différences de terminologie mentionnées plus haut sont scrupuleusement commentées par Mills.

Finalement, constatons aussi que Sullivan utilise une approche psychanalytique, plus spécifiquement celle de Jean Laplanche, pour saisir les processus inconscients soutenant la dimension du privilège blanc. Pour Mills, l'explication psychanalytique est pertinente uniquement lorsqu'il s'agit de retracer les facteurs non rationnels et inconscients ayant joué un rôle dans la construction de la race.¹⁷⁰ Toutefois, pour pointer les motivations poussant à maintenir le privilège blanc, il doute que la psychanalyse ait une portée explicative très étendue. Mills soutient plutôt que nous devons nous tourner vers l'explication économiquement rationnelle du calcul des bénéfices et des intérêts du groupe racial pour comprendre la motivation derrière les décisions qui maintiennent les inégalités raciales. En effet, les travaux du sociologue Thomas M. Shapiro

¹⁶⁹ Sullivan, Shannon. *Revealing Whiteness*, 2006, p.5.

¹⁷⁰ Idem, p. 221.

suggèrent que lorsqu'un racisé blanc ayant des enfants décide d'emménager dans une zone résidentielle où la majorité des habitants sont racisés blancs, il le fait surtout pour donner la chance à ses enfants de bénéficier d'une institution scolaire qui a plus de ressources et qui peut donc fournir une éducation de plus haute qualité.¹⁷¹ Et ces institutions se trouvent essentiellement dans les communautés « blanches ». Même si ces préférences individuelles et collectives contribuent en bout de ligne à maintenir la ségrégation résidentielle et scolaire, il n'en demeure pas moins que, pour Shapiro et Mills, ces comportements sont rationnels puisqu'il est logique pour n'importe quel agent de vouloir fournir à ses enfants la meilleure éducation possible. Il n'est pas nécessaire d'explorer l'inconscient pour trouver les motivations qui poussent les gens à agir d'une manière qui intensifie les inégalités raciales, puisque les motivations sont en fait assez transparentes, selon Mills.¹⁷² En dernière analyse, même si Mills et Sullivan se reconnaissent comme des « alliés », il y a néanmoins des différences substantielles dans le vocabulaire et cadre conceptuel employés, de même que dans le contenu de leurs analyses respectives du pouvoir.

Lutte contre le racisme aux États-Unis selon Sullivan

Sullivan identifie trois modes prédominants de discours antiracistes qui coexistent dans le pays : le multiculturalisme, la valorisation de la diversité et le *colorblindness*.¹⁷³ Toutes aussi bien intentionnées soient-elles, ces politiques lui apparaissent toutes fort problématiques. Prenons pour commencer les politiques de diversité et multiculturalisme. Ce que ces deux approches partagent en commun, selon Sullivan, est qu'elles fonctionnent par la reconnaissance positive des différences culturelles, tout en gardant le silence à propos des différences sous-jacentes qui constituent l'inégalité d'accès au pouvoir, aux opportunités économiques, voire même au statut moral et politique, des membres des diverses communautés culturelles. À la longue, les discours de valorisation de la diversité et du multiculturalisme au sein des universités, par exemple, ont d'une manière insidieuse occulté les thèmes de racisme, d'oppression et d'inégalité au sein de la société. Quand on parle de diversité multiculturelle, c'est sous la forme d'une célébration apolitique des groupes ethniques et culturels comme s'ils étaient tous situés sur un pied d'égalité.

¹⁷¹ Shapiro, Thomas M. *The Hidden Cost of Being African American*, 2004, p.202 et 215.

¹⁷² Mills, Charles W. « Comments on Shannon Sullivan's Revealing Whiteness », 2007, p. 224.

¹⁷³ Sullivan, Shannon. *Revealing Whiteness*, 2006, p.193.

Conséquemment, les événements multiculturels dans les campus ressemblent à des séances de dégustation : les traditions culturelles et ethniques peuvent être consommées sans qu'on ait à se confronter à la douleur à la violence des injustices passées ou présentes des relations oppressives entre différents groupes et surtout entre les « blancs » et les « non blancs ». ¹⁷⁴ La rhétorique de la diversité multiculturelle fétichise les marqueurs de la race en les rendant visibles seulement quand on a envie de célébrer cette diversité, mais en les occultant lorsque des enjeux politiques rendent soudainement les différences raciales chargée de tensions et d'émotions conflictuelles. Le terme « origine ethnique » est d'ailleurs préféré au mot « race ». Toutefois, Sullivan admet volontiers que même si les politiques de célébration de la diversité n'éliminent pas pour autant le racisme, certaines de leurs initiatives s'avèrent bénéfiques. Par exemple, certains campus universitaires américains offrent des centres de ressources multiculturelles qui proposent des services de « counselling » aux étudiants non blancs afin de les aider à poursuivre leurs études dans une université où la majorité de la population est racisée blanche. Sullivan pense que le réel objectif de ces programmes est d'aider les non blancs à s'adapter à ce monde raciste et qu'on devrait appeler ces centres « Center for Helping Students of Color Deal with Racism ». ¹⁷⁵ Il est en effet problématique et même raciste d'appeler tout ce qui est non blanc « diversité multiculturelle » comme si la race blanche était le standard neutre et homogène à partir duquel on doit calibrer cette soi-disant diversité. Cependant, elle salue l'effort de créer un espace où les non blancs peuvent librement naviguer sans avoir à se préoccuper de transiger avec le monde du privilège blanc. Pour Sullivan, ces espaces offrent une véritable aide aux non blancs. Elle en conclut donc qu'il est crucial d'accueillir de telles initiatives mêmes si elles ne correspondent pas tout à fait à une vision pure du mouvement de la résistance. Parfois, il faut utiliser des codes et des mots plus inoffensifs tels que « diversité » et « multiculturel » pour que la résistance anti-raciste puisse accéder à des espaces où elle ne serait normalement pas admise. En effet, Sullivan croit qu'aucune université n'aurait accepté l'installation d'un centre qui se nommerait « Centre d'aide aux étudiants de couleur qui sont victimes du racisme » ¹⁷⁶ à l'époque où elle écrit *Revealing Whiteness*. Les considérations stratégiques de Sullivan semblent pertinentes.

¹⁷⁴ Sullivan, Shannon. *Revealing Whiteness*, 2006, p.192-193.

¹⁷⁵ Idem, 193-195.

¹⁷⁶ Sullivan, Shannon. *Revealing Whiteness*, 2006, p.195.

Le *colorblindness* est une stratégie antiraciste utilisée partout aux États-Unis. C'est une politique qui tente d'effacer toutes les races en les rendant invisibles. La phrase typique d'un adhérent à une telle politique est « I don't see race, I just see people ». Et, l'incapacité de percevoir la race devrait être, selon les défenseurs de la *colorblindness*, un objectif que tout le monde se doit de poursuivre. Toutefois, la race devenue invisible, les privilèges associés à la blancheur continuent d'opérer tout en étant invisibles eux aussi. Pour Sullivan, cette politique tue métaphoriquement les non blancs puisqu'elle refuse de reconnaître leur spécificité de « noirs », « latino » ou « asiatiques ». ¹⁷⁷ Il y avait une promesse d'émancipation de la race dans la politique de *colorblindness*. Toutefois, il s'avère qu'en réalité le *colorblindness* n'offre qu'un espace où le racisé blanc peut se sentir en sécurité dans un espace de pure blancheur. Au lieu d'une émancipation de la race, le *colorblindness* représente plutôt la liberté du racisé blanc. Les femmes racisées blanches de la classe moyenne devraient d'ailleurs particulièrement s'intéresser à la politique de *colorblindness*, puisque cette dernière donne l'impression de lutter contre la domination blanche sans qu'on ait à se confronter à la réalité des autres. Étant donné, selon Sullivan, que le désir de plaire et d'éviter les conflits sont bien ancrés dans les habitudes des femmes « blanches », celles-ci cherchent à tout prix à éviter de parler de sujets émotionnellement chargés tels que la race et le racisme. En ce sens, la politique de *colorblindness* est une stratégie antiraciste parfaite pour les femmes cantonnées à des rôles de subalternes dans des sociétés sexistes, mais qui profitent néanmoins des privilèges blancs au sein des sociétés racistes. L'idée ici n'est pas de reconduire une conception misogyne et sexiste contre toutes les femmes. Mais on sait que les luttes anti-racistes et un certain type de féminisme blanc ont été parfois brutalement en conflit. Bien qu'une analyse approfondie du *Black Feminism* dépasse le cadre de ce mémoire, les écrits de Sullivan à ce propos témoignent de tensions sensibles. En dernière analyse, les tenants de la *colorblindness* peuvent faire mine de lutter contre le racisme sans réellement lutter contre qui que ce soit, et donc sans colère et sans désaccord réel, puisque la race en tant que telle est effacée de la discussion. Quiconque tente de la remettre à l'ordre du jour fera inévitablement face à un interlocuteur qui lui répondra qu'il ne voit pas la race chez les

¹⁷⁷ Sullivan, Shannon. *Revealing Whiteness*, 2006, p.191-192.

personnes.¹⁷⁸ Mills approuve entièrement l'analyse de Sullivan et ajoute que la très populaire rhétorique du *colorblindness* est une réappropriation idéologique de l'ontologie éliminativiste de la race telle que discutée au premier chapitre.¹⁷⁹ Ce qui semble faire sens puisqu'en affirmant que la race n'a pas d'existence réelle, l'éliminativisme confirme la politique du *colorblindness*. Les politiques de diversité, de multiculturalisme et de *colorblindness* coexistent sans aucune difficulté puisqu'elles ne sont en réalité pas si différentes,¹⁸⁰ explique Sullivan. Les politiques de diversité et de multiculturalisme reconnaissent les identités culturelles mais n'abordent pas les sujets houleux tels que la race, lui préférant le terme « ethnie »; et la rhétorique du *colorblindness* est justement aveugle à tout ce qui touche la justice raciale. Conséquemment, ces politiques évitent toute discussion portant sur le racisme institutionnel, les inégalités raciales éducationnelles, matérielles et économiques et les potentielles réparations et restitutions qu'on pourrait accorder à des groupes injustement traités dans le passé.

Le concept d'habitude est instrumental dans la théorie descriptive de Sullivan, mais il l'est aussi dans sa théorie normative, puisque, d'après elle, la plus efficace des façons de résister au racisme systémique, pour un être racisé blanc, est de travailler sur ses habitudes.¹⁸¹ Sullivan justifie cette approche individualiste avec le postulat que si le racisme institutionnalisé est capable de se perpétuer, c'est parce que les individus le font persister. « [P]art of the way that these institutions are able to so effectively privilege white people and exploit non white people is through the development of individual attachments and commitments to them.”¹⁸² Affirmation qui semble différer du propos de *Racial Contract* (1997) qui explique plutôt le maintien du pouvoir comme le produit de la force combinée de la violence et de l'idéologie. Sullivan pense que l'apport de chaque individu est suffisamment significatif pour l'inclure dans l'analyse du système de domination. Et lutter contre ce système signifie principalement changer le rapport habituel du racisé blanc avec l'espace. En effet, le privilège blanc le plus prédominant est celui de l'étendue ontologique. Celle-ci est une partie constituante de la relation entre le soi et l'environnement dans laquelle le soi assume qu'il peut et devrait avoir le contrôle total de tout son

¹⁷⁸ Sullivan, Shannon. *Revealing Whiteness*, 2006, p.191-192.

¹⁷⁹ Mills, Charles W. « Comments on Shannon Sullivan's *Revealing Whiteness* », 2007, p. 221.

¹⁸⁰ Sullivan, Shannon. *Revealing Whiteness*, 2006, p.193.

¹⁸¹ Idem, p.196-197.

¹⁸² Sullivan, Shannon. *Revealing Whiteness*, 2006, p. 3-4.

environnement.¹⁸³ Ce qui signifie que les personnes « blanches » ont tendance à penser et agir comme si tous les espaces (géographiques, psychiques, linguistiques, économiques, spirituels ou autres) sont et devraient être à leur disposition pour qu'elles puissent s'y installer si et quand elles le désirent. Notons que le privilège blanc peut aussi s'incruster dans les actes antiracistes et que l'acte de changer son environnement pour perturber le privilège blanc peut être paradoxalement une perturbation qui renforce ce qu'on tente de perturber. Par exemple, quand une personne racisée blanche bien intentionnée voulant lutter contre la ségrégation résidentielle décide de ne plus vivre dans un quartier « blanc », elle perturbe son habitude de toujours interagir avec des voisins « blancs », mais elle accroît en même temps son privilège racial en augmentant son espace géographique, son étendue ontologique. Le fait qu'elle soit même capable de choisir le quartier où elle va vivre est un effet du privilège qu'elle a obtenu grâce à sa race et sa classe économique. On ne peut pas totalement éliminer le paradoxe, nous dit Sullivan.

Toutefois, au lieu de se décourager et abandonner, le racisé blanc peut s'engager dans la lutte pour la justice raciale en utilisant son privilège blanc et en comprenant sa relation complexe et sa complicité avec ce dernier. Pour ce faire, les « blancs » devraient désapprendre leur *whiteness* et devenir des traîtres de leur race préservationnistes, c'est-à-dire des « blancs » qui visent à déstabiliser le centre tout en restant à l'intérieur. En effet, Sullivan fait une distinction utile entre les « blancs » (*white*) et les *whitely*.¹⁸⁴ Les « blancs » sont ceux qui possèdent les caractéristiques phénotypiques (ex. : peau pâle) appartenant à la catégorie raciale blanche alors que l'être *whitely* est celui qui pense et agit comme si les personnes « blanches » sont racialement supérieures aux personnes non blanches. Être *whitely* dénote les comportements, habitudes et dispositions qui vont dans ce sens. La race blanche continue d'être une catégorie nécessaire en philosophie, mais il faut renoncer à sa *whiteness*. La distinction entre *white* et *whitely* originellement faite par Marilyn Frye¹⁸⁵ évoque ce que Mills disait au sujet des bénéficiaires du contrat racial « All whites are beneficiaries of the Contract, though some whites are not signatories to it. »¹⁸⁶ En fait, beaucoup de personnes racisées blanches ne sont pas signataires du

¹⁸³ Sullivan, Shannon. *Revealing Whiteness*, 2006, p.10-11.

¹⁸⁴ Idem, p.159-60.

¹⁸⁵ Mills, Charles W. « Comments on Shannon Sullivan's *Revealing Whiteness* », 2007, p. 224.

¹⁸⁶ Mills, Charles W. « Overview », 1997, p.2.

contrat racial. Parmi eux se trouvent les anticolonialistes, les abolitionnistes, les activistes des droits civiques, les résistants à l'apartheid, etc.¹⁸⁷ Même si Mills précise cette distinction dans ses propos, s'il avait à portée de main le concept de *whitely*, ses écrits auraient été beaucoup moins ambigus au regard de ses critiques, tel que Mike Cole, qui pensent que *Racial Contract* propose une vision simpliste et homogène du « blanc ».¹⁸⁸ Pour revenir à la notion de « traître de la race », influencée par les travaux d'Alison Bailey (1998), Sullivan le définit comme un sujet privilégié mais déloyal qui déstabilise le centre en mettant en doute les présomptions partagées par la majorité de la population « blanche », notamment celles qui voient le privilège blanc comme un bénéfice mérité, inévitable ou naturel. Il est crucial de comprendre que pour Sullivan, contrairement à ce qu'en pense Sandra Harding (1991), le traître de la race préservationniste ne deviendra jamais un marginal de la même façon qu'un racisé noir l'est. Comme l'expliquait Bailey (1998), ce que le marginal racisé noir et le privilégié traître de la race ont en commun c'est l'objectif politique de défier le privilège blanc. Néanmoins, ils ne le font pas à partir du même emplacement social. Car, même si le traître choisit d'essayer de comprendre à quel prix les privilèges acquis ont été extorqués au coût de la souffrance des autres et qu'il critique les privilèges non mérités qui lui sont accordés par les cultures patriarcales et racistes, il continue d'avoir accès aux privilèges que le « noir » n'a pas. Cela n'empêche pas que pour Sullivan, le privilège, dans les mains du traître, peut être un outil pour la démocratie.¹⁸⁹ Sullivan suggère à titre d'exemple de suivre le modèle du couple « blanc », les Braden, qui en 1954 avait acheté une maison seulement dans le but de la transférer par acte notarié à un couple « noir », les Wade. C'était un acte de résistance contre le privilège spatial accordé aux blancs, en pleine période de ségrégation, pour braver un accord tacite entre voisins de ne jamais vendre leur propriété à des non blancs. L'usage du privilège blanc des Braden fut un véhicule de la démocratie.¹⁹⁰

Le concept de traître de la race est loin d'être nouveau. Mills (1997) rappelle que c'était le Klan qui à l'origine s'exprimait ainsi pour condamner moralement ceux qui ne respectaient pas l'éthique de la blancheur.¹⁹¹ Sullivan fait donc partie de ces théoriciens critiques de la race qui

¹⁸⁷ Mills, Charles W. « Naturalized Merits », 1997, p.10.

¹⁸⁸ Mills, Charles W. « Critical Race Theory », 2009, p. 274-76.

¹⁸⁹ Sullivan, Shannon. *Revealing Whiteness*, 2006, p.161-62.

¹⁹⁰ Idem, p.166-67.

¹⁹¹ Mills, Charles W. « Naturalized Merits », 1997, p.19.

subvertissent le concept. Avant elle, il y avait évidemment Noel Ignatiev (1999) qui lui se considérait comme un « traître de la race » véritablement *abolitionniste* : il n'invitait pas seulement les racisés blancs à renoncer à leur *whiteness*, mais il les invitait fondamentalement à renoncer à leur identité blanche.¹⁹² Premièrement parce que l'identité blanche n'a rien pour justifier son existence. Elle n'est en effet pas naturelle au sens biologique du terme et elle n'a pas non plus de particularisme culturel. Et deuxièmement, parce qu'Ignatiev pense que proclamer l'existence réelle et naturelle d'une identité blanche offre une légitimité à la fierté des suprémacistes blancs qu'il faut précisément combattre.

Toutefois, pour Sullivan, l'abolition de l'identité blanche est hors de question même si celle-ci est enracinée dans l'histoire de l'oppression, du colonialisme et de l'esclavage. Car, il faut donner aux « blancs » la possibilité de se réhabiliter. « While there are no guarantees, whiteness could be transformed, even « rehabilitated » by this process, a process that is too important to undercut with the elimination of racial categories. »¹⁹³ Ce n'est qu'en tant que « blancs », qu'ils peuvent, selon Sullivan, offrir des réparations matérielles et psychologiques aux personnes non blanches qui ont souffert de leur oppression. Ce n'est qu'ainsi, pense-t-elle, que les personnes blanches et non blanches pourront ensemble envisager leur futur dans une société antiraciste révolutionnaire.¹⁹⁴ Même si elle n'essaie pas de justifier l'existence de l'identité blanche par un naturalisme ou un particularisme culturel, ce refus d'abolir l'identité blanche, place Sullivan, d'après le vocabulaire d'Ignatiev, dans la catégorie problématique des traîtres de la race préservationnistes.¹⁹⁵ Ceux-ci ont tendance, d'après Ignatiev, à voir la lutte contre l'oppression raciale comme une opportunité pour le racisé blanc d'écouter les expériences des racisés non blancs, d'entreprendre un examen autocritique de soi, de soulager sa conscience et de vendre des livres. Malheureusement pour les TCB préservationnistes, la lutte contre l'oppression raciale n'a que peu à voir avec l'examen autocritique de soi puisqu'il s'agit d'abord et avant tout de lutter et de renverser la subordination de certains groupes assujettis par des institutions. Même si cette remarque ne s'adressait à personne en particulier, Ignatiev soulève toutefois un des aspects les

¹⁹² Ignatiev, Noel. « Abolitionism and the White Studies Racket », 1999, p. 3-7.

¹⁹³ Sullivan, Shannon. *Revealing Whiteness*, 2006, p.196.

¹⁹⁴ Idem.

¹⁹⁵ Ignatiev, Noel. « Abolitionism and the White Studies Racket », 1999, p. 3-7.

plus faibles du raisonnement de Sullivan, soit son passage plus ou moins cohérent de l'analyse du pouvoir systémique à la résistance individuelle.

Critique marxiste-constructiviste de Mills

Mills émet aussi des réserves à l'égard de la théorie de Sullivan qui vont dans le même sens qu'Ignatiev. Il admet qu'il y a des raisons stratégiques valables pouvant justifier pourquoi les « blancs » devraient lutter pour la justice raciale en s'identifiant comme blancs. En effet, les politiques identitaires étant de plus en plus présentes dans les débats sur le racisme, il serait incohérent de nier aux « blancs » la possibilité de se réclamer d'une identité eux aussi.¹⁹⁶ Néanmoins, Mills n'est pas d'accord avec l'idée de conserver l'identité raciale blanche. Pour expliquer sa position, il établit une analogie entre la lutte pour l'égalité des races et la lutte marxiste pour l'égalité des classes. Il y a en effet un équivalent marxiste à la « trahison de la race », et celui-ci se nomme « suicide des classes » (*class suicide*). Cela fait référence à des membres du parti révolutionnaire appartenant à la classe privilégiée des bourgeois qui ont décidé de mettre leurs éducation et compétences bourgeoises au service des intérêts des travailleurs au lieu de ceux de leur propre classe. Le fait de faire partie des révolutionnaires ne change rien au fait historique qu'ils ont des origines bourgeoises, puisqu'être bourgeois signifie détenir des moyens de production. Donc, à la différence du concept de "blanc", "bourgeois" est un concept qui a un contenu factuel et tangible. Conséquemment, cela n'aurait aucun sens d'affirmer que personne n'est ou n'a jamais été réellement bourgeois. Alors que le concept "blanc", d'un autre côté, est vide de réelle substance, puisqu'il est une pure fabrication anthropologique. Personne n'est ou n'a jamais été blanc, car le concept est une mystification. Et dans la société idéale, il n'y aura non seulement aucune race blanche, il n'y aura non plus aucune identité raciale blanche puisque cette catégorie sera démystifiée et détruite. « So for critics, the peculiar origins of whiteness as a category inextricably link it to a bogus and mystified genealogy, racial fabrication, and we should get rid of it from now on. »¹⁹⁷ Pour Mills, il serait plus logique pour une politique antiraciste « *antiwhitely* » de se défaire d'une identification telle que l'identité blanche, puisque la catégorie elle-même incorpore une normativité problématique. L'identité raciale blanche, en tant que

¹⁹⁶ Mills, Charles W. « Comments on Shannon Sullivan's Revealing Whiteness », 2007, p. 226.

¹⁹⁷ Idem.

forme d'identité dominante, n'est pas comme n'importe laquelle des identités raciales. Elle est la norme transcendante. C'est elle qui détermine ce qui est différent, autre, marginale, étrange, inférieur, non civilisé et laid.¹⁹⁸ C'est ce qui fait qu'on parle des « blancs » vs les « non blancs » ou les « blancs » vs les « personnes de couleur », comme si l'identité raciale blanche n'était pas elle-même une couleur. On ne dira jamais par exemple, les « noirs » vs les « non noirs ».¹⁹⁹ Si, toutefois, au nom de la morale, il est impératif que le racisé blanc s'identifie à un groupe social, Mills suggère que ce soit les « Euro-Américains ». Car le projet politique en jeu est l'avènement d'une société future sans race où seuls les groupes ethniques existent. On aurait les Euro américains, les Africain américains, les Asiatiques américains, les Latino\à américains et les Natifs américains. En effet, si toute l'idée de Sullivan consiste finalement à s'examiner elle-même en tant que racisée blanche et se transformer, le désaveu de son identité raciale blanche, en tant qu'identité endossée et intériorisée, est une étape cruciale. Mills est ouvert à l'idée que le désir de rédemption exprimé par Sullivan peut ne pas se contenter de cette alternative. Toutefois, un racisé blanc peut très bien s'identifier lui-même comme un *antiwhitely* Euro américain. Certes, il est membre d'un groupe ethnique racialisé possédant une longue histoire d'oppression des autres à l'échelle mondiale, mais il peut puiser dans la tradition anti-esclavage, anti-impérialisme, anti-ségrégation et anti-suprématie blanche des traîtres de la race blanche, puisque ceux-ci ont toujours insisté que les valeurs humanistes des Lumières devraient être déracialisées et logiquement appliquées de l'autre côté de la ligne de couleur. Les commentaires de Mills combinés aux remarques de Noel Ignatiev concernant les TCB semblent révéler de fondamentales lacunes dans la théorie de Sullivan. Son argumentation en faveur de la préservation de l'identité blanche est peu convaincante. En effet, elle affirme que si l'identité blanche est abolie, les éventuelles possibilités pour les racisés non blancs d'obtenir des réparations seront réduites à néant (Sullivan, p.196). Néanmoins, on ne voit pas pourquoi un groupe social identifié par l'appellation « Africains américains » ne recevraient pas de réparations de la part d'un groupe ethnique identifié par l'appellation « Européens américains ». Qu'est-ce qui rend ce scénario impossible à envisager? Ensuite, cette notion de « réhabilitation » de l'identité blanche, que Mills

¹⁹⁸ Yancy, 2008 tel que cité par Mendoza, Jose J. « Illegal: White Supremacy and Immigration Status », 2016, p. 205.

¹⁹⁹ Mills, Charles W. « Comments on Shannon Sullivan's Revealing Whiteness », 2007, p. 226.

appelle « rédemption », est un concept fort mystérieux qui, même s'il est censé être crucial, n'apparaît qu'une seule fois dans le livre. Il est ambigu puisque dans l'éventualité qu'il réfère à la restauration ou la reconstruction de la réputation du racisé blanc, on ne sait pas si c'est auprès de ses pairs et de lui-même ou bien auprès des non blancs. Dans le premier cas, on pourrait se demander s'il est pertinent de se questionner sur le rapport du racisé blanc avec lui-même dans un contexte de lutte pour la justice raciale aux États-Unis. Cela semble être secondaire au projet de créer une société plus juste et dépourvue de races. D'autre part, si c'est auprès des racisés non blancs que le racisé blanc se doit de se réhabiliter, le projet semble insensé puisque le racisé blanc n'a aucune bonne image à restaurer auprès des racisés non blancs, spécialement les racisés noirs. Ceux-ci n'ont connu que l'oppression depuis leur arrivée aux États-Unis. En somme, l'idée de réhabilitation est soit non pertinente à la question ou soit absurde, puisqu'il n'y a rien à réhabiliter. Il n'est donc pas très clair chez Sullivan d'où vient ce besoin pressant de réhabiliter l'identité blanche, surtout quand on considère le fait que celle-ci n'existe pas. Il n'y a pas de culture blanche, il n'y a pas non plus de race blanche et la normativité rattachée à l'identité blanche est hautement problématique.

Mills émet aussi des sérieux doutes quant à la faisabilité d'un projet qui requiert de l'individu racisé blanc de se transformer et de se refaire. Il pense que cela exige plus que la volition du sujet, et il se demande où exactement l'être « blanc » puiserait sa motivation. En effet, de l'aveu de Sullivan elle-même, le sujet se forme par ses interactions avec son environnement, et ce dernier récompense ses habitudes racistes.

[A] white person who wishes to try to change her raced and racist habits would do better to change the environments she inhabits than (to attempt) to use "will power" to change the way she thinks about and reacts to non-white people.²⁰⁰

Sullivan affirme qu'étant donné que le pouvoir de la volonté n'est pas suffisant pour changer les habitudes inconscientes liées au privilège blanc, il faut conséquemment changer son environnement politique, social, physique et esthétique pour perturber ces habitudes. Cependant, Mills affirme que la transformation des habitudes qui sont récompensées par des primes matérielles relève de changements profonds.²⁰¹ En effet, les habitudes dont parle Sullivan

²⁰⁰ Sullivan, Shannon. *Revealing Whiteness*, 2006, p.9.

²⁰¹ Mills, Charles W. « Comments on Shannon Sullivan's *Revealing Whiteness* », 2007, p. 228.

sont renforcées par une économie politique qui offre des avantages systémiques à une certaine race. Combien de personnes racisées blanches sont prêtes à faire le sacrifice de tous ces bénéfices matériels, se demande Mills? La comparaison entre la lutte des races et la lutte des classes témoigne encore ici d'une fausse analogie car les travailleurs formaient la majorité de la population et n'avaient rien d'autre à perdre que leurs chaînes. Bien que Marx et Engels accueillissent avec joie les bourgeois venant se joindre à la cause, ils ne prévoyaient pas que beaucoup de propriétaires, parmi les privilégiés, répondraient à l'appel. Mais la lutte des classes ne dépendait pas de la participation des bourgeois, selon Mills, puisque cette classe de privilégiés était inférieure en nombre à la classe des non privilégiés.

Malheureusement, dans le cas de la lutte des races aux États-Unis, nous nous trouvons dans la situation inverse. Ce sont les privilégiés qui forment la majorité blanche, et pour eux, renoncer à leur *whiteness* leur coûterait des avantages matériels. Alors, se demande Mills, qu'est-ce qui pourrait les motiver à faire un tel sacrifice? Un impératif moral de justice sociale est-il suffisant? Devrait-on rendre cette politique plus attrayante en tentant de convaincre l'audience qu'il y a des bénéfices matériels attachés à cette transformation? Ou bien, devrait-on tenter de rejoindre un public sympathisant de la gauche en joignant la lutte raciale à la lutte anticapitaliste? Ou encore, être plus prudent et essayer plutôt de lier cette résistance aux inégalités raciales à la lutte anti-capitalisme inégalitaire des réformistes?²⁰² Les remarques de Mills semblent justes. En effet, à chaque fois qu'une action requiert un sacrifice, on peut se demander quelle est la source de la motivation. À cet égard, les commentaires de Mills pourraient tout autant s'appliquer aux traîtres de la race préservationnistes qu'aux traîtres de la race abolitionnistes, puisque ces derniers aussi ont dû faire des sacrifices matériels. Conséquemment, il semble que même si le traître de la race ne sera jamais un marginal de la société, comme l'est le racisé noir, il ne peut essentiellement qu'être minoritaire dans son groupe de privilégiés. Car étant donné les obstacles qu'il a à surmonter pour renoncer à ses privilèges blancs, il est fort probable que les traîtres de la race blanche ne feront jamais partie de la majorité de la population racisée blanche. Ce qui en bout de compte ne peut que réduire la portée déjà restreinte de cette théorie de la résistance.

²⁰² Mills, Charles W. « Comments on Shannon Sullivan's Revealing Whiteness », 2007, p. 229.

Si on adopte la perspective constructiviste marxiste de Mills, l'identité raciale n'est qu'une construction sociale qu'on peut dans une certaine mesure abolir si elle est problématique. Néanmoins, Sullivan refuse catégoriquement cette déconstruction, et la raison invoquée pour justifier ce refus, soit la réhabilitation du racisé blanc, n'est pas claire. Ensuite, l'analyse des problèmes de la race de Sullivan n'est pas aussi structurale que celle de Mills, puisqu'elle semble croire que pour lutter contre les inégalités raciales, il ne s'agit que de défier le privilège blanc. En réalité, Sullivan envisage la domination blanche davantage sous la forme de privilèges injustement distribués que sous la forme d'un système qui fait tout ce qu'il peut pour subordonner les races présumées inférieures. En ce sens, il est cohérent pour elle d'apporter une réponse individualiste à ce problème. En effet, sa perspective est axée sur le pouvoir des individus à maintenir et reproduire les inégalités raciales. Toutefois, si on adopte une perspective plus systémique de la domination blanche tout en considérant que les personnes racisées blanches n'ont aucun intérêt matériel vouloir modifier un système qui les favorise, alors la trahison de la race proposée par Sullivan ne peut jouer qu'un rôle secondaire à l'intérieur d'un réel et concret projet d'émancipation des racisés noirs.

Bien qu'elle ne soit qu'une théorie de la blanchité parmi tant d'autres, les problèmes fondamentaux de la théorie de Sullivan nous laissent plutôt pessimistes quant à la possibilité de concilier l'outil conceptuel de la suprématie blanche avec celui du privilège blanc.

Conclusion

Ce mémoire tentait d'identifier des possibilités d'émancipation du racisé noir à travers la théorie du contrat racial de Charles W. Mills. En second lieu, il tentait aussi d'évaluer si une réconciliation entre une théorie du privilège blanc (Sullivan) et une théorie de suprématie blanche (Mills) est possible.

Notre analyse du sujet racisé noir de Mills semble démontrer que sa la notion de race ne laisse pas assez de place à l'agentivité du racisé noir pour développer une philosophie de l'action ou de la résistance. Toutefois, nous avons constaté que des germes de résistance peuvent se former à partir des affects négatifs de la double-conscience, telle que conçue par Du Bois. Conséquemment, il serait souhaitable qu'une éventuelle philosophie de la résistance repose davantage sur la double-conscience du racisé noir de Du Bois que sur la notion de race de Mills. Cette dernière s'avère surtout utile à la compréhension générale de l'oppression raciale.

L'étude des critiques de Lebron à l'égard des écrits de Mills, au deuxième chapitre, nous suggère que la théorie descriptive de Mills sur la suprématie blanche est cohérente et valide. Nous recommandons de s'appuyer sur cette analyse pour développer une philosophie de la résistance des racisés noirs. De plus, l'examen de l'épistémologie sociale de Mills suggère que les racisés blancs ont des tendances cognitives qui les empêchent de percevoir la réalité des injustices raciales. Conséquemment, puisqu'il n'a pas les biais cognitifs du racisé blanc, nous recommandons de développer une philosophie de la résistance noire qui place le racisé noir à une position d'autorité épistémique,

En s'appuyant sur l'analyse des textes de Mills concernant le système sociopolitique soutenant l'ontologie de la race ainsi que sur sa critique de *Revealing Whiteness*, au troisième chapitre nous pouvons conclure que les théories de Mills et Sullivan sont irréconciliables. Les auteurs ont en effet des positions diamétralement opposées aux trois niveaux d'analyse proposés dans ce mémoire : sujet, pouvoir et résistance. Mills défend une déconstruction de l'identité raciale blanche alors que Sullivan entend la préserver; Mills soutient que les États-Unis sont des États suprémacistes blancs alors que Sullivan pense que cette suprématie a été abolie pour ne laisser la place qu'à ses séquelles, soit les privilèges blancs; et finalement Sullivan propose de se

servir des privilèges blancs pour lutter contre l'injustice alors que Mills ne voit pas ce qui motiverait les racisés à agir contre leurs propres intérêts. Le problème du manque de motivation à se défaire de ses bénéfices matériels est aussi crucial chez les traîtres de la race préservationnistes que chez les traîtres de la race abolitionnistes. Conséquemment, tout comme Mills, nous recommandons aux philosophes de la résistance noire de voir des « traîtres de la race » tels que Ignatiev et Sullivan, comme des alliés à la condition que ceux-ci acceptent de ne pas être en position d'autorité dans le mouvement de la résistance.

Références bibliographiques

- « Affirmative Action ». *Legal Information Institute*,
https://www.law.cornell.edu/wex/affirmative_action. Consulté le 5 janvier 2021.
- Andrews, Kehinde. « The Psychosis of Whiteness: The Celluloid Hallucinations of “Amazing Grace” and “Belle” ». *Journal of Black Studies*, vol. 47, n° 5, Sage Publications, Inc., 2016, p. 435-53.
- Appiah, Kwame Anthony. *Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections*.
<https://philpapers.org/archive/apprci.pdf>. The Tanner Lectures on Human Values, University of California at San Diego.
- Bell, Derrick A. *Faces at the Bottom of the Well: The Permanence of Racism*. Basic Books, 1993.
- . « Who’s afraid of critical race theory? » *University of Illinois Law Review*, vol. 1995, n° 4, 4, 1995, p. 893-910.
- « Colored Persons and Indians Defined (1930) ». *Encyclopedia Virginia; Virginia Humanities*, 22 septembre 2015,
https://www.encyclopediavirginia.org/Colored_Persons_and_Indians_Defined_1930.
- Fredrickson, George M. *Racism: A short history*. Princeton University Press, 2002.
- Gooding-Williams, Robert. *In the shadow of Du Bois: Afro-modern political thought in America*. Harvard University Press, 2009.
- . « Race, Multiculturalism and Democracy ». *Constellations*, vol. 5, n° 1, 1, 1998, p. 18-41.
- Graziano, Michael. « Race, the Law, and Religion in America ». *Oxford Research Encyclopedia, Religion*, Oxford University Press, septembre 2017,
[10.1093/acrefore/9780199340378.013.501](https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.501).
- Haslanger, Sally. « A Social Constructionist Analysis of Race ». *Revisiting race in a genomic age*, édité par Barbara A. Koenig et al., Rutgers University Press, 2008, p. 56-69.
- Hassan, Jennifer, et Siobhán O’Grady. « Anger over George Floyd’s Killing Ripples Far beyond the United States ». *Washington Post*, 29 mai 2020. [www.washingtonpost.com, https://www.washingtonpost.com/world/2020/05/29/world-reacts-george-floyd-minneapolis-protests/](https://www.washingtonpost.com/world/2020/05/29/world-reacts-george-floyd-minneapolis-protests/).
- Hering Torres, Max Sebastian. « “Limpieza de Sangre” Racismo en la Edad Moderna? » *Revista electronica de Historia Moderna*, vol. 4, n° 9, 9, 2003,
<http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/viewArticle/26/48>.
- Hughes, Sherick. « Derrick Bell’s post-Brown moves toward critical race theory ». *Race Ethnicity and Education*, vol. 16, n° 4, 4, 2013, p. 442-69,
doi:<https://doi.org/10.1080/13613324.2013.817765>.
- « Identifier ». *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales*,
<https://www.cnrtl.fr/definition/identifier>.
- Ignatiev, Noel. « Abolitionism and the White Studies Racket ». *Race Traitor*, vol. 10, Hiver 1999, p. 3-7.
- . *How the Irish Became White*. Routledge, 1995.

- Isaac, Benjamin. *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton University Press, 2004.
- Jacobson, Matthew Frye. *Whiteness of a Different Color : European Immigrants and the Alchemy of Race*. Harvard University Press, 1998.
- Jennings, Francis. *The Invasion of America: Indians, Colonialism, and the Cant of Conquest*. University of North Carolina Press, 1975.
- Jim Crow and Plessy v. Ferguson | Slavery By Another Name Bento | PBS*.
<https://www.pbs.org/tpt/slavery-by-another-name/themes/jim-crow/>. Consulté le 5 janvier 2021.
- Lebron, Christopher J. « Introduction ». *The Color of Our Shame*, Oxford University Press, 2013.
 oxford.universitypressscholarship.com,
<https://oxford.universitypressscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780199936342.001.0001/acprof-9780199936342-chapter-1>.
- . « Shame and Method ». *The Color of Our Shame*, Oxford University Press, 2013.
 oxford.universitypressscholarship.com,
<https://oxford.universitypressscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780199936342.001.0001/acprof-9780199936342-chapter-2>.
- . « The Problem of Social Value ». *The Color of Our Shame*, Oxford University Press, 2013.
 oxford.universitypressscholarship.com,
<https://oxford.universitypressscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780199936342.001.0001/acprof-9780199936342-chapter-3>.
- Leonardo, Zeus. « The Color of Supremacy: Beyond the discourse of ‘white privilege’ ». *Educational Philosophy and Theory*, vol. 36, n° 2, 2, Routledge, janvier 2004, p. 137-52.
 Taylor and Francis+NEJM, doi:[10.1111/j.1469-5812.2004.00057.x](https://doi.org/10.1111/j.1469-5812.2004.00057.x).
- « Louisiana Separate Car Act, 1890 ». *The Making of the Modern U.S.*,
<http://projects.leadr.msu.edu/makingmodernus/exhibits/show/plessy-v--ferguson-1896/louisiana-separate-car-act--18>. Consulté le 5 janvier 2021.
- Mendoza, Jose Jorge. « Illegal: White Supremacy and Immigration Status ». *The Ethics and Politics of Immigration: Emerging Trends*, édité par Alex Sager, Rowman & Littlefield International, 2016, p. 201-20.
- Mills, Charles W. « Comments on Shannon Sullivan’s Revealing Whiteness ». *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 21, n° 3, 3, Penn State University Press, 2007, p. 218-30.
- . « Critical Philosophy of Race ». *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*, édité par Herman Cappelen et al., Oxford University Press, 2016.
- . « Critical Race Theory A reply to Mike Cole ». *Ethnicities*, vol. 9, n° 2, 2, juin 2009, p. 270-81.
- . « Details ». *The Racial Contract*, Cornell University Press, 1997, p. 41-90,
<http://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctt5hh1wj.6>. JSTOR.
- . « European Specters ». *From Class to Race: Essays in White Marxism an Black Radicalism*, Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- . *From Class to Race : Essays in White Marxism and Black Radicalism*. Rowman & Littlefield, 2003. /z-wcorg/.
- . « Naturalized Merits ». *Racial Contract*, Cornell University Press, 1997.
- . « Notes from the resistance: some comments on Sally Haslanger’s “Resisting Reality” ». *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, vol. 171, n° 1, 1, octobre 2014, p. 85-97.

- . « Overview ». *The Racial Contract*, Cornell University Press, 1997, p. 9-40, <http://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctt5hh1wj.5>. JSTOR.
- . « Reconceptualizing Race and Racism? A Critique of J. Angelo Corlett ». *Journal of Social Philosophy*, vol. 36, n° 4, 4, novembre 2005, p. 546-88, doi:<https://doi.org/10.1111/j.1467-9833.2005.00293.x>.
- . « The “Racial Contract” as Methodology ». *From Class to Race: Essays in White Marxism and Black Radicalism*, Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- . « Theorizing White Racial Domination and Racial Justice : A Reply to Christopher Lebron ». *Journal of Social Philosophy*, vol. 0, n° 0, 0, Printemps 2019, p. 1-24, doi:<https://doi.org/10.1111/josp.12296>.
- . « White Ignorance ». *Black Rights/White Wrongs: The Critique of Racial Liberalism*, Oxford University Press, 2017. [oxford.universitypressscholarship.com, https://oxford.universitypressscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780190245412.001.0001/acprof-9780190245412-chapter-4](https://oxford.universitypressscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780190245412.001.0001/acprof-9780190245412-chapter-4).
- . « White Supremacy ». *The Routledge Companion to the Philosophy of Race*, édité par Paul. C. Taylor et al., 1ère, Routledge, 2017, p. 475-87.
- . « White Supremacy and Racial Justice ». *From Class to Race: Essays in White Marxism and Black Radicalism*, Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- . « White supremacy as a sociopolitical system ». *From Class to Race: Essays in White Marxism and Black Radicalism*, Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- Montagut Contreras, Eduardo. « La limpieza de sangre ». *Los ojos de Hipatia*, 26 mars 2013, <https://losojosdehipatia.com.es/cultura/historia/la-limpieza-de-sangre/>.
- Owen, David S. « Whiteness in Du Bois’s The Souls of Black Folk ». *Philosophia Africana*, vol. 10, n° 2, 2, août 2007, p. 107-26.
- « Passing ». *Iresearchnet*, <https://sociology.iresearchnet.com/sociology-of-race/passing/>.
- Pateman, Carole, et Charles W. Mills. *Contract and domination*. Polity Press, 2007.
- Pittman, John, P. « Double Consciousness ». *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, édité par Edward N. Zalta, Summer 2016, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/double-consciousness/>.
- Sartre, Jean-Paul. *L’être et le néant: essai d’ontologie phénoménologique*. Gallimard, 1943.
- Shapiro, Thomas M. *The Hidden Cost of Being African American: How Wealth Perpetuates Inequality*. Oxford University Press, 2004.
- Shelby, Tommie. « Racial Realities and Corrective Justice: A Reply to Charles Mills ». *Critical Philosophy of Race*, vol. 1, n° 2, 2, 2013, p. 145-62, doi:[10.5325/critphilrace.1.2.0145](https://doi.org/10.5325/critphilrace.1.2.0145).
- Sullivan, Shannon. *Revealing Whiteness: The Unconscious Habits of Racial Privilege*. Indiana University Press, 2006. *Project MUSE*, <https://muse.jhu.edu/book/9049>.
- Taylor, Derrick Bryson. « George Floyd Protests: A Timeline ». *The New York Times*, 10 juillet 2020. *NYTimes.com*, <https://www.nytimes.com/article/george-floyd-protests-timeline.html>.
- Thompson, Sharon, et al. « The Sexual Contract 30 Years on: A Conversation with Carole Pateman ». *Feminist Legal Studies*, vol. 26, n° 1, avril 2018, p. 93-104, doi:[10.1007/s10691-018-9368-1](https://doi.org/10.1007/s10691-018-9368-1).
- US Census Bureau. *2020 Census Informational Bilingual Questionnaire*. 2020, <https://www2.census.gov/programs-surveys/decennial/2020/technical->

[documentation/questionnaires-and-instructions/questionnaires/2020-informational-questionnaire.pdf](https://www.census.gov/questionnaires-and-instructions/questionnaires/2020-informational-questionnaire.pdf).

- . « About Race ». *The United States Census Bureau*, 2020, <https://www.census.gov/topics/population/race/about.html>.
- US Citizenship and Immigration Services. *Application for Naturalization*. 2019. Zotero, <https://www.uscis.gov/sites/default/files/document/forms/n-400.pdf>.
- Wienczek, Henry. « The Dark Side of Thomas Jefferson ». *Smithsonian Magazine*, octobre 2012, <https://www.smithsonianmag.com/history/the-dark-side-of-thomas-jefferson-35976004/>.
- Williams, Ed. « The political history of defining race ». *The Charlotte Observer*, 13 mai 2016, <https://www.charlotteobserver.com/opinion/op-ed/article77470617.html>.
- Willis, Arlette Ingram. « Critical Race Theory ». *Literacies and Language Education*, édité par Brian V. Street et Stephen May, Springer International Publishing, décembre 2016, p. 17-29, [10.1007/978-3-319-02321-2_2-1](https://doi.org/10.1007/978-3-319-02321-2_2-1).
- Wolfe, Brendan. « Racial Integrity Laws (1924-1930) ». *Encyclopedia Virginia*, 4 novembre 2015, https://www.encyclopediavirginia.org/racial_integrity_laws_of_the_1920s.
- Yerushalmi, Yosef Hayim, et Jacqueline Carnaud. « L'antisémitisme racial est-il apparu au XXe? De la limpieza de sangre espagnole au nazisme: Continuités et ruptures. » *Esprit (1940-)*, vol. 190, n° 3/4, 3/4, p. 5-35.