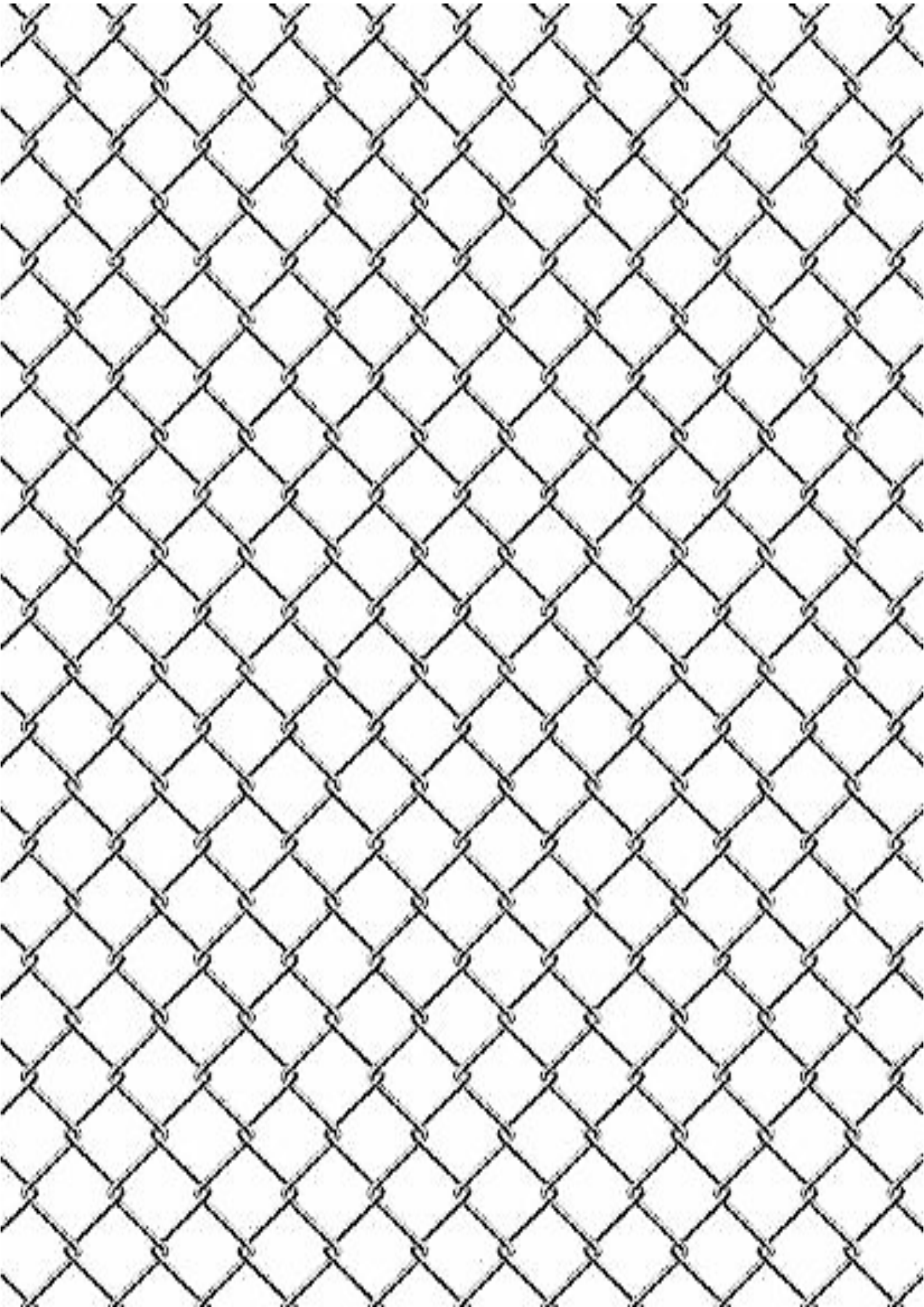


**Une Phénoménologie
de la Blanchitude**

Sara Ahmed



Une note de la traduction de 2019

Ce texte est issu d'une volonté collective de traduire une production de 2007 qui à notre connaissance n'avait jamais vu de version française à ce jour.

Il est anonyme et gratuit, car il est dans notre démarche de ne pas retirer de bénéfices d'une œuvre qui s'inscrit dans la mouvance décoloniale, étant un groupe composé majoritairement de personnes n'ayant pas subi le racisme au cours de nos vies.

Nous pensons que la traduction est un outil politique, qui peut être un moyen pour les personnes ne subissant pas le racisme de contribuer aux luttes anti-racistes sans occuper l'espace des personnes concernées par cette oppression. Si une personne venait à donner une somme en échange de ce texte, elle serait immédiatement reversée à des personnes racisées.

Nous sommes bien évidemment ouvert-e-s à une relecture critique de notre édition par des personnes concernées, et modifierons au plus vite ce qui serait vu comme une mauvaise traduction du texte original. Sentez-vous également libres de nous demander la version modifiable afin de vous l'approprier pleinement.

Pour toute remarque, contribution, amélioration, vous pouvez nous contacter par courriel à editionslesgrillages@gresille.org.

Une note de la traduction de 2019	3
Résumé et Mots-Clefs	6
Orientations.....	8
La blanchitude comme une orientation.....	10
Mondes d'Habitudes	14
Ne pas être	20
Conclusion : À propos de l'arrivée	23
Notes:.....	26
Bibliothèques et Documentations.....	27

Une phénoménologie de la blanchitude

Sara Ahmed Université Goldsmiths de Londres

Résumé : L'article suggère que nous pouvons utilement approcher la blanchitude à travers le prisme de la phénoménologie. La blanchitude pourrait être décrite comme une histoire continue et inachevée, qui oriente les corps dans des directions spécifiques, affectant la manière qu'ils ont "d'occuper" l'espace, et ce qu'ils "peuvent faire". L'article considère la façon dont la blanchitude fonctionne comme une habitude, qui devient l'arrière-plan de l'action sociale. L'article élabore sur les expériences d'habiter un monde blanc en tant que corps non-blanc, et explore comment la blanchitude devient matérielle à travers la remarquabilité de l'arrivée de certains corps plus que d'autres. Une phénoménologie de la blanchitude nous aide à relever les habitudes institutionnelles ; elle ramène ce qui est en-dessous à la surface d'une certaine manière.

Mots-clefs : corps, habitudes, institutions, orientations, phénoménologie, espace, blanchitude.

Le domaine des études critiques de la blanchitude est rempli d'une presque habituelle anxiété à propos de ce que veut dire de prendre la catégorie de "blanchitude" comme premier objet de connaissance. Richard Dyer par exemple admet être dérangé par l'idée même de ce qu'il appelle les études de blanchitude : "Mon sang ne fait qu'un tour à l'idée de parler de blanchitude pourrait mener au développement de quelque chose appelé "Etudes de Blanchitude"" (1997) Ou comme Fine, Weis, Powell et Wong le décrivent : "Nous craignons que, dans notre désir de créer des espaces pour parler, intellectuellement ou de manière empirique, de la blanchitude, nous ayons réifié la blanchitude comme une catégorie d'expérience fixée; que nous l'ayons autorisée à être traitée comme un monolithe, au singulier, comme une "chose essentielle" (1997). Est ce que parler de la blanchitude l'autorise à devenir une "chose essentielle" . Si la blanchitude gagne de la valeur en étant invisible, alors que veut dire remarquer la blanchitude ? Qu'est-ce que le fait de rendre les marques invisibles de privilèges plus visible fait réellement ? Est ce que les études de blanchitude pourraient produire un attachement à la blanchitude en la tenant en place comme un objet ? Ces questions sont exprimées par des universitaires non pas pour suspendre le projet des études de blanchitude, mais pour s'interroger sur la signification, pour un projet de critique, d'être complice avec son objet.

On pourrait dire que n'importe quel projet qui vise à démanteler ou défier les catégories qui sont rendues invisibles par le privilège est voué à participer à l'objet de sa critique. On pourrait même s'attendre à l'échec de ces projets, et être préparé-e-s à témoigner de cet échec comme productif. Et pourtant, nous pouvons être coincé-e-s dans cette position, bloqué-e-s indéfiniment dans le fait de décrire ce que nous faisons à la blanchitude, plutôt que ce que la blanchitude fait. Dans cet article, je veux considérer la blanchitude comme une catégorie

d'expérience qui disparaît comme catégorie à travers l'expérience, et comment cette disparition rend la blanchitude "matérielle". Pour l'exprimer simplement, ce que j'offre ici est un vocabulaire pour re-définir comment la blanchitude devient "matérielle". La blanchitude décrit le "quoi" qui rend cohérent en tant que monde. Mon but n'est pas de contourner le risque de réifier la catégorie de la blanchitude, mais de re-localiser ce risque, afin qu'il ne soit plus vu comme prenant pour origine "notre désir de créer des espaces pour parler, intellectuellement ou de manière empirique, de la blanchitude" (Fine et al., 1997), qui n'est en aucun cas pour éviter cette préoccupation. On peut examiner comment la blanchitude devient matérielle dans un effet de réification. La réification n'est pas quelque chose que l'on fait à la blanchitude, mais quelque chose que la blanchitude fait, ou pour être plus précis-e, ce qui permet à la blanchitude d'être accomplie.

Dans cet article, je pose la question à nouveau de la blanchitude comme un problème phénoménologique, comme une question de comment la blanchitude est vécue comme un arrière-plan de l'expérience. Ce faisant, je considérerai ce que "la blanchitude" fait sans assumer la blanchitude comme une donnée ontologique, mais comme ce qui a été reçu, ou est devenu une donnée, avec le temps. La blanchitude pourrait être décrite comme une histoire continue et inachevée, qui oriente les corps dans des directions spécifiques, affectant la manière dont ils "occupent" l'espace. En formulant mon argument, je suis les travaux de Frantz Fanon, et d'autres philosophes qui ont cherché à offrir une "phénoménologie de la race", comme David Macey (1999), Linda Martin Alcoff (1999) et Lewis R. Gordon (1995, 1999). Au sein de cette littérature, l'un des points de départ est la réfutation du nominalisme et de l'idée que la race n'existe pas, ou n'est pas réelle. Ces philosophes accepteraient que la race est "inventée" par la science comme si c'était une propriété de corps, ou de groupes. Mais iels montrent également qu'il ne s'ensuit pas, de telles critiques, que la race n'existe pas. La phénoménologie nous aide à montrer comment la blanchitude est un effet de la racialisation, qui à son tour façonne ce que les corps "peuvent faire". Dans cet article, j'offre une phénoménologie de la blanchitude comme un moyen d'explorer la manière dont la blanchitude est "réelle", matérielle et vécue. Je poursuivrai sur les expériences de vivre dans un monde blanc en tant que corps non-blanc, et explorerai comment la blanchitude devient matérielle à travers la visibilité de l'arrivée de certains corps plus que d'autres.

Orientations

On peut débiter en considérant la manière dont laquelle la blanchitude inclut une forme d'orientation. Si on commence avec le point des orientations, on se rend compte que les orientations visent les points de départ. Comme le décrit Husserl dans le deuxième volume de *Idées* :

Si l'on considère la manière caractéristique dans laquelle le Corps se présente et que nous faisons de même pour les choses, alors nous trouvons la situation suivante : chaque Ego a son propre domaine de choses perceptives et perçoit nécessairement les choses dans une certaine orientation. Les choses apparaissent et le font d'un côté ou de l'autre, et dans ce mode d'apparition est incluse irrévocablement une relation à un Ici et ses directions principales. (1989 : 165-6)

Les orientations traitent de la façon dont nous commençons, et progressons depuis ce "Ici". Husserl établit un rapport entre cette question d' "Un côté ou de l'autre" et le point** de "Ici", qu'il décrit comme le point-zéro de l'orientation, le point à partir duquel le monde se dévoile et qui fait que ce qui est "Là-Bas" est là-bas. C'est depuis ce point que les différences entre "ce côté" ou "l'autre côté" sont importantes. Et c'est uniquement parce que nous sommes "Ici" que proche et lointain sont perçus comme des marqueurs relatifs de distance. Alfred Schutz et Thomas Luckmann questionnent également cette orientation à partir de son point de départ : "L'endroit dans lequel je me trouve, mon "Ici", est le point de départ de mon orientation dans l'espace" (1974: 36). Le point de départ de l'orientation est le point à partir duquel le monde se dévoile : le 'Ici' du Corps, et le "Où" de ses habitations. Compte tenu de cela, les orientations concernent directement l'intimité des corps et leurs lieux d'habitation.

Si les orientations dépendent de la façon dont nous partons de "Ici", alors elles impliquent un déploiement. A quel stade le monde se dévoile t-il ? Ou : à quel stade le monde de Husserl se dévoile t-il ? Démarrons là où le philosophe démarre, dans son premier volume de *Idées*, lequel est, avec le monde tel qu'il nous a été donné "d'un point de vue naturel". Un tel monde où nous vivons "dans" ce monde, et où les choses se passent autour de moi et prennent place autour de moi. "Je suis conscient d'un monde, dispersé interminablement dans l'espace." (1969: 101) La phénoménologie nous demande de prendre conscience du "quoi" de ce qui nous entoure, de ce qui est "autour". Le monde qui nous entoure a déjà pris certaines formes, comme le contour même de ce qui nous est "plus ou moins" familier. Comme le décrit Husserl :

Pour moi, les objets réels sont là, définis, plus ou moins familiers, en accord avec ce qui est effectivement perçu, sans être perçus eux-mêmes ni même être intuitivement présents. Je peux laisser mon attention vagabonder du bureau que je viens juste de voir, ou observer, au travers des parties invisibles de la pièce derrière mon dos, jusqu'à la véranda dans le jardin, aux enfants dans leur maison et ainsi de suite, jusqu'à la totalité des objets dont je "sais" précisément qu'ils sont ici et là, co-perçus dans mon environnement immédiat." (1969: 101)

Le monde familier commence avec le bureau, qui se trouve dans "la pièce". Nous pouvons désigner cette pièce comme le Bureau de Husserl, la pièce dans laquelle

il écrit. C'est depuis "Ici" que le monde se dévoile. Il commence par le bureau, puis se tourne vers d'autres parties de la pièce: celles qui sont, pour ainsi dire, derrière lui. Rappelons nous que ce qu'il peut voir en premier lieu dépend de la manière dont il s'oriente. Dans les écrits de Husserl, le familier se transforme en familial. Cette habitation est une maison familiale. D'une certaine façon, les enfants situés "là-bas" indiquent ce qui est rendu possible par le biais de la mémoire, voire d'une connaissance habituelle: ils sont perçus étant là, derrière lui, même s'ils ne sont pas à portée de vue à ce moment là. La maison familiale sert alors de fond, contre lequel un objet (le bureau) apparaît dans le présent, devant lui. Cette même maison n'est donc seulement co-perçue, et permet au philosophe de continuer son travail d'écriture. En lisant ces objets qui apparaissent successivement dans le texte de Husserl, nous pouvons voir à quel point être dirigé vers certains objets, et non d'autres, implique une orientation plus générale envers le monde. La direction dans laquelle vous vous trouvez n'est pas simplement fortuite : le fait que Husserl se trouve face à son bureau est un signe de son occupation (1). Donc, le regard de Husserl pourrait se fixer sur la feuille de papier qui est sur la table, vu qu'il est assis sur un bureau, une table pour écrire, et non pas sur un autre genre de table comme la table de la cuisine. D'autres tables n'auraient peut être pas été adaptées pour faire de la philosophie. La table à écrire était sûrement la bonne table "pour lui", celle qui fournirait la surface horizontale parfaite pour le philosophe. Comme l'observe Ann Banfield, 'Tables et chaises, des choses à portée de main pour le philosophe sédentaire, qui en vient à occuper des chaises de philosophie, sont la fourniture de cette "chambre à soi" par laquelle le vrai monde est observé' (2000;66). Les tables, tout comme les chaises, sont la fourniture à portée de main qui sécurise 'l'endroit même' de la philosophie. L'utilisation de tables nous montre l'orientation de la philosophie en partie en nous montrant ce qui est proche du corps du philosophe, ou avec "quoi" le philosophe se met en contact.

Ce avec "quoi" on se met en contact, est façonné par ce que l'on fait : les corps sont orientés quand ils sont occupés dans le temps et l'espace. Les corps sont façonnés par ce contact avec des objets. Ce qui est à portée de main est façonné par ce que les corps font, et, en retour, affecte ce que les corps peuvent faire. La proximité du philosophe et son papier, son encre et sa table ne sont pas simplement à propos de "où" il fait son travail, et les espaces qu'il occupe, comme si le "où" pouvait être séparé de ce "quoi" qu'il fait. Ce "quoi" qu'il fait est ce qui fait que certains objets sont accessibles, tout comme ce qui fait que certains objets restent en arrière plan. Ce qui nous apparaît devant les yeux ou qui est dans notre horizon, ce n'est pas une affaire de ce qu'on trouve ici et là, ou même où nous nous trouvons en bougeant ici et là. Ce qui est accessible est précisément déterminé par des orientations que nous avons déjà prises. Ou alors, on pourrait dire que les orientations sont à propos de directions que l'on prend qui mettent certaines choses et pas d'autres à notre portée.

La blanchitude comme une orientation

Alors, comment est-ce que la blanchitude implique une orientation ? On pourrait se tourner vers le travail de Franz Fanon, qui adresse directement la question de la relation entre phénoménologie et race. Prenons la description suivante :

Et puis l'occasion est survenue quand j'ai du rencontrer les yeux de l'homme blanc. Un poids inconnu m'a alourdi. Le vrai monde défiait mes attentes. Dans le monde des blancs, l'homme de couleur trouve des difficultés dans le développement de son schéma corporel. La conscience du corps est uniquement une activité de négation. C'est une conscience à la 3^{ème} personne. Le corps est entouré par une atmosphère d'une certaine incertitude. Je sais que si je veux fumer, je devrais étirer mon bras droit pour atteindre le paquet de cigarettes posé à l'autre bout de la table. Les allumettes, en revanche, sont dans le tiroir à gauche, et je vais devoir me pencher en arrière légèrement. Et tout ces mouvements sont faits, non pas par habitude, mais par une connaissance implicite. (Fanon, 1986: 110-11)

Fanon est en train de décrire ce qui semble être une scène quotidienne. En spéculant sur ce qu'il ferait s'il veut fumer une cigarette, Fanon décrit son corps comme prêt à agir. Le sentiment de désir, dans ce cas, le désir de fumer, mène le corps à atteindre le bout de la table pour attraper un objet. Une telle performance est une orientation vers le futur, dans la mesure où l'action est aussi l'expression d'un souhait ou d'une intention. Comme le suggère Fanon, les corps font ce travail où ils ont cette capacité de travail, donné par l'unique familiarité du monde où ils habitent : pour faire simple, ils savent où trouver des choses. "Faire des choses" ne dépend pas tellement d'une capacité intrinsèque, ni même de dispositions ou d'habitudes, mais dans un sens où le monde est disponible comme un espace pour l'action, un espace où les choses 'ont une certaine place' ou sont 'en place'.

Et pourtant, Fanon laisse entendre que cette scène est loin d'être fortuite. Bien sur, il pourrait trouver les cigarettes, et les allumettes, bien que, comme nous pouvons le constater, il n'est pas simplement tombé sur elles. Cet exemple n'est pas vraiment à propos d'un événement. Il suit, après tout, une demande extraordinaire. La demande prend la forme d'un débat avec la phénoménologie. Comme il l'affirme plus tard dans cette page :

Sous le schéma corporel j'ai esquissé un schéma historico-racial. Les éléments que j'ai utilisé m'ont été fournis, non pas par 'des sensations résiduelles et des perceptions principalement d'un personnage tactil, vestibulaire, kinesthésique et visuel,' mais par l'autre, l'homme blanc, qui m'avait écarté d'un millier de détails. (Fanon, 1986: 111) (2)

En d'autres termes, Fanon suggère que, puisque le schéma corporel n'est pas composé des bons éléments, s'y fier n'est pas suffisant. Alors que la phénoménologie s'intéresse aux aspects tactiles, vestibulaires, kinesthésiques et visuels de la réalité matérielle, Fanon tend davantage à nous interroger au schéma "historico racial" qui se cache 'en dessous'. De ce fait, les dimensions raciales et historiques sont sous la surface du corps décrites par la phénoménologie, qui devient, de part la nature de son orientation, une manière de penser le corps avec une surface.

Selon Fanon, le corps des femmes et des hommes noirs impliquent de regarder au delà de la surface. Il écrit à ce propos: "Je ne pouvais plus rire parce que je connaissais déjà les légendes, les histoires, l'histoire, et par dessus tout l'historicité, que j'ai appris grâce à Jaspers. Et puis, assailli de part et d'autres, le schéma corporel part en miettes pour être remplacé par un schéma épidermique racial. (1986: 112, la deuxième emphase est de moi)". Évidemment, l'exemple de Fanon sur ce qu'il ferait face à l'envie de fumer, ce qui est un exemple qui parle d'être orienté envers un objet, décrit un corps-à-la-maison. Un tel corps s'étend dans l'espace par la manière dont il atteint les objets déjà 'en place'.

L'exemple de Fanon montre le corps avant qu'il soit racialisé ou noirci en devenant l'objet du regard blanc hostile. En d'autres mots, d'après Fanon, la race 'entrave' le schéma corporel. Par ailleurs, nous pourrions dire que 'le schéma corporel' est déjà racialisé; de ce fait, la race n'entrave pas seulement un tel schéma mais elle structure également son mode d'opération. Le schéma corporel est un corps-à-la-maison. Si le monde est fait blanc, alors le corps-à-la-maison est celui qui peut habiter la blanchitude. Après tout, comme le montre le travail de Fanon, les corps sont formés par les histoires du colonialisme, ce qui crée un monde 'blanc', un monde qui est hérité ou qui est déjà donné avant le point d'arrivée d'un-e individu-e. Il s'agit en fait du monde familier, le monde de la blanchitude, tel qu'un monde que nous connaissons implicitement. Le colonialisme a produit un monde 'blanc', un monde évidemment 'prêt' pour certains types de corps en mettant des objets à sa disposition. Les corps gardent en mémoire ces histoires, même quand nous les avons oublié. De telles histoires, nous pourrions dire, font surface sur le corps, ou bien encore façonne la surface des corps (à voir Ahmed, 2004a). La race devient par conséquent une donnée sociale corporellement donnée, ou que nous recevons des autres comme un héritage de cette histoire.

Il est intéressant de rappeler que l'héritage est crucial dans la conception Marxiste de l'histoire. Pour Marx, le fait que nous "créons l'histoire" est notamment déterminé par l'héritage: 'Les êtres humains créent leur propre histoire, mais ils ne le font pas arbitrairement par rapport à eux-mêmes, mais plutôt par rapport à l'héritage du passé' (citation de Balibar, 2002: 8). Si les conditions dans lesquelles nous vivons sont héritées du passé, elles ne sont pas seulement "transmises" par le sang ou les gènes, mais aussi à travers les différents types de travail des générations. Si l'histoire est fabriqué "hors de" ce qui est transmis, alors l'histoire est fait de ce qui est donné non seulement dans le sens de ce qui est "toujours-déjà" avant notre arrivée, mais aussi dans le sens actif du cadeau: en tant que cadeau, l'histoire est ce que nous recevons à notre arrivée.

Un tel héritage peut être re-penser en termes d'orientations: nous héritons l'accessibilité à quelques objets, ceux qui nous sont 'donnés', ou tout du moins rendu disponible pour nous, avec le 'quoi' qui est autours. Ici, je ne suggère pas que la 'blanchitude' est un 'objet accessible', mais que la blanchitude est une orientation qui place certaines choses à portée de main. Par objets, nous n'incluons pas seulement les objets physiques, mais aussi les styles, les capacités, les aspirations, les techniques, les habitudes. La race devient, dans ce modèle, une question de ce qui est à porté de main, de ce qui est possible de percevoir et de 'faire' avec.

Le monde est également hérité en tant qu'habitation. La blanchitude peut être ce qui est 'là', comme un fait à partir duquel le monde se dévoile, ce qui correspond

également au fait de l'héritage. Si la blancheur est un héritage, elle est également reproduite. La blancheur se voit être reproduite en étant vu comme une forme de résidence positive: comme si il s'agissait d'une propriété de personnes, de cultures et d'endroits. La blancheur devient, nous pourrions dire, 'comme elle-même', comme une forme de ressemblance familiale. Ce n'est pas un accident si la race a été comprise à travers les métaphores familiales dans le sens où 'les races' sont perçues comme ayant une 'ascendance partagée' (Fenton, 2003: 2). Dans ce modèle, la race 'étend' la forme de la famille; les autres membres de la race sont 'comme une famille', tout comme la famille est définie en termes raciaux. L'analogie fonctionne puissamment pour produire une version particulière de la race et une version particulière de la famille, fondé sur la 'ressemblance', là où la ressemblance devient une question 'd'attributs partagés'. Que signifie que les attributs soient partagés? Alors que partager est souvent décrit comme une participation à quelque chose (nous partageons ceci ou cela, nous avons en commun ceci ou cela), et même la joie de prendre parti, de partager implique également la division ou la propriété. Avoir une chose à partager revient à être investi dans la valeur de cette chose. Le mot lui-même, nous pourrions noter, vient du vieux mot anglais *scearu*, qui se réfère à couper ou diviser. Donc, le mot 'partage' qui semble indiquer des points communs. En conséquence, le mot « partager » qui semble indiquer une qualité commune dépend à la fois de couper et de diviser, où les choses sont coupées et distribuées parmi tant d'autres. Dans le langage courant, la ressemblance est un signe d'héritage; ressembler à une famille c'est "se ressembler". J'aimerais suggérer une autre manière de voir la relation entre l'héritage et la ressemblance: nous héritons de proximité (et donc des orientations), comme notre porte d'entrée dans un espace familial, en tant que 'partie' d'une nouvelle génération. Un tel héritage génère à son tour 'la ressemblance'. Cet argument s'appuie sur ma revendication dans *The Cultural Politics of Emotion* (2004a), où je suggère que la ressemblance est un effet produit par la proximité ou le contact, qui est ensuite 'repris' comme un signe d'héritage. Ici, je dirai également que la ressemblance est un effet produit par les proximités, plutôt que par sa cause, avec une revendication supplémentaire: nous héritons des proximités, bien que cela soit un héritage qui peut être refusé et qui ne détermine pas complètement un plan d'action. Suggérer que nous héritons des proximités est une manière de montrer comment le passé, qui est 'derrière' notre arrivée, limite autant l'action humaine qu'il la permet: si nous sommes formés par ce avec quoi nous rentrons en contact, nous sommes de ce fait également formés par ce dont nous héritons, ce qui délimite les objets avec lesquels nous rentrons en contact.

Je ne voudrais pas écarter le discours de "ressemblance familiale", mais plutôt offrir un compte différent de sa puissante fonction en tant que dispositif législatif. Le dicton "comme deux petits pois dans une gousse"¹ m'a toujours beaucoup parlé. N'importe qui ayant décortiqué des petits pois sait qu'ils ne sont pas juste semblables et que les considérer ainsi revient à négliger des différences importantes. Cependant ici, je suis intéressé par la gousse et non par les petits pois. Pour moi, ce dicton suggère que la ressemblance est un effet de la proximité de

¹ Note de la traduction 2019 : en français, cette expression est l'équivalent de "Comme les deux doigts de la main", ou bien "Comme cul et chemise".

la résidence partagée. Ceci n'est pas uniquement un débat à propos de la primauté du soin plutôt que de la nature (que la gousse est un appareil nourrissant), puisque cette façon de penser repose sur une logique de causalité trop simple (la gousse provoque les pois). C'est plutôt la proximité même de petits pois à petits pois, ainsi que l'intimité de l'habitation qui les entoure comme une peau, qui façonne la forme même des petits pois. De ce fait, la ressemblance n'est pas 'dans les petits pois', et encore moins «dans» la gousse, mais est un effet de leur contiguïté, de la façon dont ils se touchent et s'enveloppent. Ou bien, si nous disons que les petits pois "partagent" la gousse, nous pouvons immédiatement voir comment la "gousse" ne génère pas simplement ce qui est "partagé" au sens de ce qui est commun, mais aussi ce qui est divisé ou distribué en parts. Dans le cas de la race, nous dirions que les corps finissent par être considérés comme «semblables», comme par exemple le «partage de la blancheur» comme une «caractéristique», comme un effet de ces proximités, où certaines «choses» sont déjà «en place». Le familial est dans un sens comme la 'gousse', comme une habitation partagée dans laquelle les choses sont formées par leur proximités avec les autres choses. 'Le familial' est complètement lié 'au familier': c'est le mot que nous connaissons implicitement comme celui qui organise de manière spécifique. C'est d'ailleurs le mot dont Fanon parle lorsqu'il décrit 'le savoir implicite' que nous pourrions avoir de «où sont les choses», en tant que connaissance qui est exercée par des orientations vers des objets. Les objets sont familiers mais la familiarité concerne également notre capacité à utiliser des objets, comment ils sont à portée de main en tant qu'objets avec lesquels nous faisons les choses. Penser à cette connaissance implicite comme un héritage, c'est penser à la façon dont nous héritons d'une relation de lieu et de placement: à la maison, les choses ne se font pas d'une certaine manière, mais le domestique «met les choses» à leur place. La blancheur est héritée par le placement même des choses.

Mondes d'Habitudes

Mais, comment la blanchitude maintient-elle sa place ? Dans cette section, j'explore comment la blanchitude se maintient à travers des habitudes. Les espaces publics prennent forme à travers des actions du corps habituelles, de sorte que les contours de l'espace puissent être décrits comme habituels. Je me tourne vers le concept des habitudes de théoriser, non pas sur comment les corps obtiennent leur forme, mais sur comment les espaces obtiennent la forme des corps qui les habitent. On pourrait penser à "l'habitude" dans sa ressemblance avec le mot "habiter".

Il est nécessaire d'examiner d'examiner, non seulement comment les corps deviennent blancs, ou échouent à le faire, mais aussi comment les espaces peuvent prendre les mêmes 'qualités' qui sont données à de tels corps. En un sens, on peut penser à l'habituel comme une forme d'héritage. Ce n'est pas tellement que l'on hérite des habitudes, bien qu'on puisse le faire: mais plutôt que l'habituel peut être pensé comme un héritage corporel et spatial. Comme nous le montre Pierre Bourdieu (1977), on peut lier les habitudes à ce qui est inconscient, et la routine, ou ce qui devient une 'seconde nature'. Décrire la blanchitude comme une habitude, comme une "seconde nature" (3), c'est suggérer que la blanchitude est ce que les corps font, où le corps prend la forme de l'action. Les habitudes ne sont pas extérieures aux corps, comme des choses qui peuvent être 'mises' et 'enlevées'. Si les habitudes sont à propos de ce que les corps font, de façons répétées, alors elles pourraient également façonner ce que les corps peuvent faire. Pour Merleau-Ponty, le corps habituel est un corps qui agit dans le monde, où les action apportent d'autres choses tout près. Comme il le dit :

mon corps m'apparaît comme une attitude dirigée vers une certaine tâche existante ou possible. Et, en effet, sa spatialité n'est pas, comme celle d'un objet externe ou comme celle de sensations spatiales, une spatialité de position, mais une spatialité de situation. Si je me tiens debout devant mon bureau et m'appuie dessus avec mes deux mains, seules mes mains sont tendues et tout le corps traîne derrière comme la queue d'une comète. Ce n'est pas que je ne suis pas au courant de la localisation de mes épaules ou de mon dos, mais ceux-ci sont simplement engloutis dans la position de mes mains, et ma posture entière peut être lue, pour ainsi dire, dans la pression qu'elles exercent sur la table. (2002: 114-5, emphasis in original)

Ici, la coordination du corps envers une action (qui, comme nous l'avons découvert, signifie aussi une orientation envers certains types d'objets) est comment le corps "apparaît" (4). Le corps est 'habituel', pas seulement dans le sens où il performe des actions à maintes reprises, mais dans le sens où quand il performe de telles actions, cela ne demande pas d'attention, à part pour la "surface" où il rencontre un objet externe (comme les mains qui s'appuient sur le bureau ou table, qui sentent la tension de l'action). En d'autres mots, le corps est habituel dans la mesure où il 'traîne derrière' dans l'exécution de l'action, dans la mesure où cela ne pose pas "de problème" ou d'obstacle à l'action, ou n'est pas 'tendu' par ce "quoi" que l'action rencontre. Pour Merleau-Ponty, le corps habituel ne se met pas en travers du chemin de l'action: il est derrière l'action.

J'ai envie de suggérer ici que la blanchitude pourrait être comprise comme 'le derrière'. Les corps blancs sont habituels dans la mesure où ils 'traînent derrière' des actions: ils ne deviennent pas tendus dans leurs rencontres avec les objets ou les autres, puisque leur blanchitude 'est inaperçue'. La blanchitude serait ce qui traîne derrière; les corps blancs n'ont pas à faire face à leurs blanchitude; ils ne sont pas orientés vers elle, et c'est cette négation qui permet à la blanchitude d'adhérer, de sorte que les corps sont orientés autour. Quand des corps 'traînent derrière', alors ils étendent leur portée.

Il devient possible de parler de la blanchitude de l'espace au vu de l'accumulation de tels 'points' d'extension. Les espaces obtiennent la 'peau' des corps qui les habitent. Ce qui est important de noter ici, c'est que les corps ne sont pas les seuls à être orientés. Les espaces aussi prennent forme en étant orientés autour de certains corps, plus que d'autres. On peut aussi considérer les 'institutions' comme des dispositifs orientés, qui prennent la forme de ce 'quoi' qui réside en leur sein. Après tout, les institutions fournissent les espaces collectifs ou publics. Quand on décrit les institutions comme 'étant' blanches (blanchitude institutionnelle), on est en train d'indiquer comment les espaces institutionnels sont façonnés par la proximité de certains corps et pas d'autres: les corps blancs se rassemblent, et cohérent pour former les bords de tels espaces. Quand j'entre dans les réunions universitaires c'est exactement ce que je rencontre. Parfois je m'y habitue. A une conférence que nous avons organisé, quatre féministes noires arrivent. Elles sont toutes arrivées par hasard dans la pièce au même moment. Oui, on remarque de tels arrivantes. Le fait que l'on remarque de tels arrivantes, nous montre plus la nature de ce qui est déjà en place que ça nous en dit à propos de 'qui' arrive. Quelqu'un-e dit: "c'est comme entrer dans une mer de blanchitude". Cette intervention fuse et provoque un blanc². L'acte de parole devient alors un objet, qui nous rassemble.

Donc oui, elles entrent dans la pièce, et remarquent qu'elles n'étaient jamais venues, comme une re-occupation rétrospective d'un espace que j'habitais déjà. Je regarde autour, et retrouve cette mer de blanchitude. Comme beaucoup l'ont défendu, la blanchitude est invisible et non marquée, comme le centre absent contre lequel les autres apparaissent seulement comme déviants, ou points de déviation. (Dyer, 1997; Frankenberg, 1993). La blanchitude est seulement invisible pour ceux qui l'habitent, ou ceux qui deviennent tellement habitué-e-s à sa coexistence qu'ils apprennent à ne pas le voir, même quand ils ne le sont pas (see Ahmed, 2004b). Les espaces sont orientés 'autour' de la blanchitude, dans la mesure où la blanchitude n'est pas vue. On ne fait pas face à la blanchitude; elle 'traîne derrière' les corps, comme ce qui est précisément donné. Cet effet 'autour de la blanchitude' est l'institutionnalisation d'une certaine 'ressemblance', ce qui pousse les corps non blancs à se sentir inconfortables, exposés, visibles, différents, quand ils recourent à cet espace.

L'institutionnalisation de la blanchitude implique le travail: l'institution vient à avoir un corps comme un effet de ce travail. Il est important qu'on ne réifie pas les institutions en présumant qu'elles sont simplement données et qu'elles décident

² Note de la traduction 2019 : Aucun homme blanc ne s'est offusqué, mais nous voulions traduire dans l'idée de l'expression "Un ange passe", et trouvions la coïncidence de termes similaires amusante.

ce que l'on fait. Au contraire, les institutions sont données, comme un effet de répétition de décisions faites au fil du temps, ce qui façonne la surface des espaces institutionnels. Les institutions comportent l'accumulation de décisions passées à propos de comment allouer des ressources, ainsi que 'qui' recruter. Le recrutement fonctionne comme une technologie pour la reproduction de la blanchitude. Nous pouvons évoquer que le model d'idéologie d'Althusser's est basé sur le recrutement:

L'idéologie 'agit' ou 'fonctionne' de telle manière que cela 'recrute' des sujets parmi les individus (cela les recrute tous), ou 'transforme' les individus en des sujets (cela les transforme tous) par l'opération précise que j'ai nommé interpellation ou arraisonnement, et qui peut être imaginé au sein de l'apostrophe la plus commune de la police (ou autre) : "Hé, toi là bas" (1971: 163, emphase sur l'original)

Le sujet est recruté en tournant en rond, lequel associe immédiatement le recrutement avec le fait de suivre une direction, comme la direction qui prend la forme d'une adresse. Recruter peut aussi bien signifier renouveler et restaurer. L'acte de recrutement, d'apporter de nouveaux corps à l'intérieur, restaure le corps de l'institution, laquelle dépend du fait de rassembler des corps pour être cohérent comme un corps. Devenir une "partie" intégrante d'une institution, ce qu'on peut considérer comme la demande de partager à l'intérieur, ou même avoir une part de celle ci, nécessite, par conséquent, non seulement d'habiter au sein du bâtiment, mais aussi de suivre ce qui y est fait : nous pourrions commencer par dire 'nous' ; en enterrant ses erreurs et en se réjouissant de ses succès ; en lisant les documents qui circulent en interne, en créant des axes de communications verticaux et horizontaux ; chance que l'on a avec ceux qui partagent les mêmes principes fondateurs que nous.

Être recruté-e ce n'est pas simplement rejoindre mais c'est avant tout s'inscrire au sein d'une institution précise : l'habiter en tournant autour comme pour un retour à l'expéditeur.

De plus, le recrutement crée un idéal pour l'institution, ce qui l'imagine tel que l'idéal fonctionne 'à l'intérieur' de l'institution ce qui signifie travailler vers, ou même imaginer exprimer son "caractère".

Ce que les études en critique du management nous ont montrées, c'est que les organisations ont tendance à recruter pour servir leur propre image (Singh, 2002). Le "Hé toi" n'est pas adressé à quiconque : certains corps plus que d'autres sont recrutés car ils renverraient plus le "caractère" de l'organisation, en renvoyant eux même l'image qui correspondrait, ce nous pouvons appeler la 'bonne ressemblance'. Et ce n'est pas seulement un désir des blanc-he-s de diriger entre corps blancs. C'est plutôt que les institutions sont uniquement construites autour du modèle blanc, ainsi les corps qui ne sont pas blancs se doivent d'adopter le modèle blanc pour s'intégrer. Les institutions sont aussi orientées de tel manière au travers des outils, ce qui ne fait pas évoluer les choses.

De telles dispositions peuvent être décrites sous la forme du confort. Se sentir chez soi dans le monde c'est ressentir un certain confort dans le lieu : nous pouvons seulement remarquer que le confort nous affecte quand nous le perdons, quand nous ressentons de l'inconfort. Le mot 'confort' suggère le bien-être et la satisfaction, mais aussi la suggestion de facilités. Le confort, c'est la

rencontre avec bien plus qu'un corps, qui est la promesse d'un sentiment d'engloutissement.

Être confortable c'est être tellement à l'aise dans un environnement que l'on ne distingue plus un corps du monde dans lequel il vit. Le corps disparaît à l'intérieur de l'environnement.

Le corps blanc est à son aise dans le monde car il est construit à son image. Les corps et les espaces sont à l'image de l'unique point de vue blanc. En d'autres termes, la blanchitude fonctionne comme une sorte de confort général à condition de suivre ce qui y existe. Ces espaces sont vécus comme confortables pour les corps qui correspondent aux critères ; les espaces communs sont taillés pour les corps blancs. Nous pouvons penser à la chaise à côté de la table. Elle a acquis cette forme par la répétition de certains corps qui l'ont utilisée. On peut presque y voir une impression des courbes du corps à sa surface. L'espace est un prolongement du corps et le corps possède un prolongement dans l'espace. Ces impressions sur la surface fonctionnent comme des traces de telles extensions. La surface des corps dans l'espace est enregistrée par la répétition des actes et par certains passages plutôt que d'autres.

Cela peut être problématique de décrire la blanchitude par quelque chose dans lequel 'on passe' ; un tel argument peut la faire passer pour une chose substantielle, comme si la blanchitude avait sa propre force ontologique, qui contraint, voir même 'conduit' à des actions. Il est important de rappeler que la blanchitude ne se réduit pas à la peau blanche, ou même en quelque chose que nous avons ou que nous sommes malgré que nous la traversions. Quand nous parlons de 'mer de blanchitude' ou 'd'espace blanc', nous exprimons le caractère répétitif de certains corps au détriment d'autres. Mais nous savons que des corps non-blancs vivent dans des milieux blancs. De tels corps sont invisibilisés en étant blancs dans ces espaces quand au même moment d'autres deviennent hypervisibles quand ils ne le sont pas, ce qui induit qu'ils ressortent et qu'ils restent à l'écart. Tu apprends à te fondre dans l'environnement, mais parfois c'est impossible, ou simplement tu ne le veux pas. Les moments où le corps apparaît 'en dehors du lieu' sont politiques et causent des troubles personnels. Nirmal Puwar nous l'a montré, quand des corps semblent être 'en dehors du lieu' dans le monde institutionnel, on constate un processus de désorientation : les gens clignent des yeux et regardent de nouveau. La proximité de ces corps dans un environnement familial paraît étrange : 'Les gens sont rejetés car ils secouent le monde entier'. (Puwar, 2004: 43).

Ces corps ressortent quand ils paraissent en dehors de l'espace. Cela re-confirme la blanchitude de l'espace. La blanchitude est un effet de ce qui paraît cohérent plutôt qu'à l'origine de la cohérence.

L'effet de la répétition n'est pas simplement un nombre de corps : ce n'est pas simplement une question de combien de corps sont 'dedans'. Ce qui est répété, c'est une manière d'incarner, une manière d'habiter l'espace, une réclamation de l'espace par l'accumulation de gestes. Si la blanchitude autorise les corps à se mouvoir avec confort dans l'espace et par conséquent habiter le monde comme leur propre maison, alors ils prennent plus de place. De tels corps sont alors sculptés par la motilité, voir même prennent la forme de cette motilité.

C'est ici que nous pouvons commencer à complexifier le relation entre la motilité et ce que j'appelle les 'lignes institutionnelles'. Certains corps, parfois même passant pour blancs, peuvent être en dehors des lignes par rapport aux institutions dans lesquelles ils vivent. Après tout, les institutions sont des points de rencontres, mais aussi des endroits où des lignes se croisent entre elles, pour ainsi créer et diviser les espaces. Nous pouvons faire un parallèle ici sur l'importance de l'intersectionnalité à travers les théories afroféministes. Les relations de pouvoir se croisent, comment nous habitons une catégorie donnée en étant dépendant de comment les autres habitent. (Lorde, 1984: 114-23; Brewer, 1993; Collins, 1998; Smith, 1998). Il y a des points à des intersections où les lignes se croisent. Le corps est comme un point de rencontre. Suivre une ligne (la blanchitude) ne va pas forcément vous emmener jusqu'à de nombreux points, si vous ne pouvez ou ne voulez pas suivre les autres. Comment vous pouvez avancer sur la ligne institutionnelle tout en étant affecté-e par les autres lignes que vous suivez. Que se passe-t-il en ces points d'intersections – si nous sommes frappé-e-s en ne suivant pas une ligne donnée – cela pourrait ne pas être déterminé avant d'arriver en ce point et aussi dépendre de ce qui se trouve derrière nous.

D'une certaine manière, la blanchitude en elle même est un dispositif de redressement : les corps disparaissent pour laisser place à une 'mer de blanchitude' quand ils s'alignent tous. Cela ne correspond pas entre le corps et l'espace : les corps blancs peuvent s'aligner uniquement si ils passent, en se rapprochant de la blanchitude, en 'étant comme'. Tous les corps doivent passer pour blancs sans pour autant neutraliser les différences entre les corps. La blanchitude c'est aussi la question de ce qu'il y a derrière soi, une forme d'héritage, qui affecte la manière dont les corps arrivent dans les espaces et dans le monde. Nous accumulons derrière nous, de telle manière qu'ils forment un effet des accumulations passées. Certain-e-s d'entre nous ont plus de passé que d'autres au moment même où nous arrivons au monde. Si vous venez d'une classe privilégiée par exemple, vous possédez plus de ressources dès la naissance, qui pourront alors être converties en capital, qui pourra vous propulser plus loin et plus haut. Devenir blanc aux yeux de l'institution, c'est être proche de la promesse d'un changement de classe sociale : vous pouvez monter en approchant au plus près des habitudes de la bourgeoisie blanche (voir Skeggs, 2003). S'élever demande d'habiter un corps ou au moins de se rapprocher du style, pendant que vos capacités à habiter un corps dépendent de votre passé. Pointer cette boucle entre ce qu'il y a derrière et ce qu'il y a au dessus est un moyen de montrer comment les hiérarchies se sont reproduites avec le temps.

Nous pouvons dire que les corps s'élèvent quand leur blanchitude n'est pas en contestation. La blanchitude n'est pas tout le temps à la traîne au cours d'une vie. Quand la blanchitude d'un-e individu-e est contestée, alors iel est sous tension, ce qui à son tour menace la motilité du corps, ou ce que le corps à le droit de faire. Nous pouvons par exemple considérer comment la phénoménologie de Husserl semble impliquer une facilité de mouvement, d'être capable d'occuper l'espace autour de la table. Peut-être pouvons nous aussi voir ce corps mouvant comme un corps qui peut faire des choses, en terme de blanchitude. Ce n'est pas pour localiser une telle blanchitude dans le corps du philosophe. La biographie de Husserl peut quand même effectivement nous aider ici. Quand la blanchitude de

Husserl est apparue comme contestée, quand il a été lu comme un juif, il s'est effondré. Il perdit temporairement la reconnaissance publique de sa place de philosophe (5). Il n'y a pas d'accidents pareils à ceux où la reconnaissance est symboliquement donnée à travers un objet : prendre de la place c'est s'être donné un objet qui autorise le corps à être occupé d'une certaine manière. Le philosophe doit avoir cette place, après tout. Si nous disons que la phénoménologie est à propos de la blanchitude, dans le sens où cela a été écrit de ce point de vue, un point où systématiquement oublié, alors la phénoménologie ne décrit pas tellement les corps blancs, mais la manière dont les corps se sentent chez eux dans des espaces en étant orienté dans cette direction, ce qui a pour conséquence que ces corps ne soient pas des points de tensions. Pour éclaircir ce point, la blanchitude représente une orientation sociale des corps dans laquelle certains corps se sentiront plus chez eux dans un monde qui s'oriente autour de la blanchitude. Si au lieu de cela nous commençons par une désorientation, l'effondrement du corps, alors par la suite la description que nous offrons sera différente.

Ne pas être

Nous pourrions dire que Frantz Fanon commence avec un corps qui perd sa chaise, tout comme une perte qui précède une relation d'avoir (être assis-e). Plutôt que des objets sécurisant sa place, son corps devient un objet aux côtés d'autres. Cette expérience est aussi celle de la nausée, et de la crise causée par la perte de sa place dans le monde, telle une perte de quelque chose qui ne vous a pas été donné. Pour l'homme noir, la conscience du corps est une "conscience à la troisième personne" et son sentiment est celui de la négation. (Fanon, 1986: 110) Se sentir nié, c'est ressentir une pression sur votre surface corporelle, et votre corps ressent ce point de pression comme une restriction de ce qu'il peut accomplir. Comme Lewis R Gordon le suggère dans sa critique de Hegel, "Les Blancs sont universels, dit-on, et pas les Noirs." (1999: 34) Si être humain, c'est être Blanc, alors être non-Blanc c'est habiter le négatif : c'est être ce "non". La pression de ce "non" est un autre moyen de décrire les réalités sociales et existentielles du racisme.

Si la phénoménologie classique parle de "motilité", exprimée dans l'espoir de l'expression "Je peux", la phénoménologie de Fanon sur le corps noir est mieux décrite en termes d'expérience physique et sociale de restriction, d'incertitude et de blocage, ou bien même en termes de désespoir de l'énoncé "je ne peux pas". L'homme noir, en devenant un objet, n'agit et ne s'étend plus; il est devenu au lieu de cela amputé, perdant son corps (Fanon, 1986: 112). Husserl et Merleau-Ponty décrivent le corps en étant "réussi", en étant "capable" de se déployer (à travers les objets) ainsi que de pouvoir agir dans et sur le monde. Fanon nous aide à comprendre ce "succès" non comme étant une mesure de compétence, mais comme une forme de privilège physique: être en mesure de se déplacer dans le monde sans perdre sa direction. Être noir-e dans "le monde des blanc-he-s" c'est de se retourner vers soi, devenir un objet, ce qui veut dire non seulement de ne pas être épanoui-e par les contours du monde, mais d'être diminué-e comme conséquence de l'épanouissement des autres.

Pour les corps qui ne sont pas étendus par les lois des milieux sociaux, le mouvement physique n'est pas une tâche aussi simple. Ces corps sont arrêtés, et cet arrêt est une action qui crée son propre effet. Qui êtes-vous? Pourquoi êtes-vous présent-e ici? Que faites-vous? A chaque fois qu'une question est posée, cela crée un mécanisme d'arrêt: tu es arrêté-e lorsqu'on te pose la question, tout comme l'action de te poser cette question nécessite ton arrêt. Une phénoménologie du fait "d'être arrêté-e" pourrait nous amener vers une direction autre que celle qui débute avec la motilité, avec un corps qui "peut faire" ne serait-ce qu'en flottant dans l'espace.

Le fait d'arrêter signifie plusieurs choses : de cesser, de mettre fin, et aussi de couper, d'appréhender, de vérifier, de prévenir, de bloquer, d'obstruer ou de fermer. L'activisme politique noir nous a démontré que le maintien de l'ordre participe à une économie différentielle de l'arrêt: certains corps plus que d'autres sont "arrêtés," en étant le sujet de l'attention du policier. Le "Hé, toi" n'est pas adressé au corps qui pourrait hériter de l'idéal d'une organisation, ou qui pourrait être recruté pour suivre une ligne, mais plutôt au corps qui ne peut pas être

recruté, le corps qui est "hors de sa place" dans cette place. En d'autres mots, le corps "in-recrutable" doit être tout de même "recruté" dans cette place, à travers cette action répétitive de se faire "arrêter". "L'interpellation et la fouille" est bien sûr une technologie de racisme, comme on le sait bien. L'interpellation et la fouille ne s'arrêtent pas là : la fouille elle-même peut être prolongée par des pratiques de détention à durée indéfinie. L'interpellation est à la fois une action d'économie politique qui est distribuée inégalement, et une action d'économie affective qui laisse ses empreintes, touchant les corps qui sont dans sa portée. Comment vous-sentez vous en étant interpellé-e ? Etre arrêté-e n'est pas seulement stressant: cela rend le "corps" lui-même le "lieu" du stress social. Laissez-moi utiliser un exemple récent d'interpellation :

J'arrive à New York, en serrant fort contre moi mon passeport anglais. Je le donne au contrôleur. Il me regarde, et regarde ensuite mon passeport. Je connais déjà les questions qui vont suivre. "Vous venez d'où ?" Mon lieu de naissance est déjà indiqué dans mon passeport. "Grande-Bretagne," je réponds. J'aimerais aussi dire, "Vous savez pas lire? Je suis née à Salford," mais je me retiens. il regarde mon passeport, pas moi. "D'où vient votre père ?" C'était la même chose la dernière fois que je suis arrivée à New York .C'est la question que l'on me pose, qui semble localiser ce qui est suspect, non pas dans mon corps, mais ce qui a été transmis dans mon patrimoine génétique, comme un mauvais héritage. "Pakistan", je dis doucement. "Avez-vous un passeport pakistanais". Non, je dis. Au bout d'un moment, il me laisse partir. Le nom "Ahmed", un nom Musulman, me ralentit. Il bloque mon passage, et ce même temporairement. Je suis coincée, puis je repars. Quand je pars de New York plus tard dans la semaine, je suis encore retenue. Cette fois-ci c'est une rencontre plus amicale. Je me rends compte que je suis maintenant sur la "liste d'interdiction de vol", et ils doivent sonner pour obtenir la permission de me laisser passer .Cela prend du temps, bien sûr. "Ne vous en faites pas" dit-il, "ma mère est dessus aussi". Je ressens comme une étrange camaraderie avec sa mère. Je sais ce qu'il est en train de dire : il dit que "n'importe qui" pourrait être sur cette liste, comme s'il disait "même ma mère", dont l'innocence ne peut pas être mise en doute. Je sais que c'est une manière de dire "Ce n'est pas par rapport à vous. Ne le prenez pas personnellement." Ce n'est pas par rapport à moi, bien sûr. Et pourtant cela m'implique. Mon nom me nomme après tout. Ce n'est peut-être pas personnel, mais ça ne pourrait certainement pas être "n'importe qui". C'est mon nom qui me ralentit.

Dans la rencontre que je décris aux frontières de New York, je deviens une étrangère, encore une fois, rendue étrange par le nom qui m'a été donné. Dans le langage de tous les jours, un-e étranger-e est n'importe qui que l'on ne connaît pas. Lorsque l'on ne reconnaît pas quelqu'un-e, iel est un-e étranger-e. Dans Strange Encounters, j'ai proposé un modèle alternatif : je suggère que l'on reconnaît certaines personnes comme étrangères, et que "certains corps" plus que d'autres sont reconnaissables comme étrangers, comme des corps qui ne sont "pas à leur place" à la maison.

Toutes les personnes aux frontières ne sont pas reconnues comme des étrangères, comme les touristes, les migrant-e-s, les ressortissant-e-s étranger-e-s ; certaines auront l'air "chez elles" plus que d'autres, certaines passeront à travers, avec leurs passeports étendant leur motilité physique à travers la motilité sociale. Aucune question ne leur est posée à propos de leurs origines. La généalogie de l'étranger-e en contraste, est toujours suspecte. L'étranger-e devient étranger-e à cause d'une trace suspecte de son origine. Avoir le "bon"

passport ne fait pas de différence lorsque l'on a le mauvais corps ou nom : et évidemment, l'étranger-e avec le "bon" passeport pourrait provoquer des ennuis, tout comme celui qui risque de passer au travers. Le discours de "danger de l'étranger-e" nous rappelle que le danger est souvent positionné comme venant de "quelque part autre part" (où le "où" est "autre part" fait toujours la différence). Les politiques de mobilité, de qui peut bouger avec facilité au-delà des lignes qui divisent les espaces, peuvent être re-décrites comme les politiques de qui se sent chez soi, qui peut habiter les espaces, en tant qu'espaces qui sont habitables pour certains corps et pas d'autres, dans la mesure où ils étendent la surface de certains corps et pas d'autres.

Ceux qui sont arrêtés sont animés d'une manière différente. J'ai suggéré que mon nom me ralentit. Un nom Musulman. Si l'on hérite d'habitudes, on peut aussi hériter de ce qui échoue à devenir habituel : hériter d'un nom Musulman en Occident, c'est hériter de l'impossibilité d'un corps qui peut "traîner derrière", ou même hériter de l'impossibilité d'étendre la portée du corps. Pour le corps reconnu comme "pourrait être Musulman", ce qui se traduit par "pourrait être terroriste" (Ahmed, 2004), l'expérience débute avec l'inconfort : les espaces que nous occupons "n'étendent" pas les surfaces de nos corps. Mais nos actions anticipent plus. Ayant été isolé-e-s de la file d'attente, aux frontières, nous devenons défensif-ves ; nous adoptons une posture de défense, pendant que nous "patientons" sur la file d'attente du racisme, pour prendre nos droits de passage. Si nous héritons de l'échec des choses à être habituelles, alors nous acquérons aussi une tendance à prendre nos gardes.

Ne pas être blanc-he c'est ne pas être étendu-e par les espaces que l'on habite. C'est une sensation inconfortable. Le confort est une sensation qui ne tend pas à être ressentie consciemment, comme je l'ai déjà avancé. On coule. Lorsque l'on ne coule pas, lorsque l'on gigote et bouge, alors ce qui est à l'arrière-plan devient devant soi, comme un monde rassemblé d'une certaine manière. L'inconfort, en d'autres mots, permet aux choses de bouger en ramenant ce qui est à l'arrière-plan, ce qui est considéré comme du mobilier, à la vie. D'une certaine manière, l'expérience de ne pas être blanch-e dans un monde blanc ne nous donne pas seulement un point de vue différent, mais désoriente la façon dont les choses sont arrangées. Ce "non" n'est pas toujours négatif. Chaque expérience que j'ai eue de plaisir et d'excitation à propos d'un monde s'ouvrant a commencé avec de tels sentiments ordinaires d'inconfort, de ne pas vraiment se sentir fait pour cette chaise, de devenir mal assis-e, d'être laissé dépendant-e du sol. Alors oui, si l'on commence par le corps qui perd sa chaise, le monde que l'on décrit sera assez différent.

Conclusion : À propos de l'arrivée

L'expérience de la négation, d'être arrêté, de ne pas se sentir à sa place, ou de se sentir mal à l'aise, ne "s'arrête" pas là. Quand l'arrivée de certains corps est remarquée, quand une arrivée est remarquable, cela génère une désorientation dans la façon dont les choses sont établies. Mais cette désorientation est-elle due à une blanchitude "désorientante" ou est-elle uniquement le fait de l'arrivée ? Bien sûr, ce n'est pas uniquement notre arrivée qui s'est produite. C'est le fruit d'une oeuvre collective, d'un travail laborieux. Pour moi, maintenant, ici, étant donné que je suis dans l'Enseignement Supérieur en Grande Bretagne, je reçois un héritage alternatif de l'histoire de cette action collective, et je le reçois chaque jour, simplement en marchant sur ce sol, lequel a été effacé par une telle action. Notre arrivée dans les universités britanniques a été rendue possible uniquement grâce à l'histoire de l'activisme noir qui a préparé ce sol au Royaume-Uni et sur le plan transnational. Et pourtant, nous pouvons arriver, et les choses peuvent rester à leur place. Les organisations peuvent se remettre de la désorientation, et elles peuvent utiliser la désorientation pour se rétablir. Je fais un exposé sur la blanchitude à un auditoire très blanc (6). Je peux sentir le malaise, peut-être. Il est difficile parfois de savoir si les sentiments ressentis sont dans la salle ou s'ils proviennent de notre orientation ; les impressions que nous avons de la salle sont fonction de l'angle dans lequel nous nous situons. Disons plutôt que je me sens mal à l'aise. Quelqu'un se démène pour poser une question. Il demande simplement : "mais vous êtes professeur maintenant. Comment vous sentez-vous ?" La question peut être reformulée ainsi : "Comment ce que vous dites sur la blanchitude peut-il être vrai, alors que vous pouvez devenir professeur ?" Le malaise, nous pouvons le voir, expose à l'échec de s'accorder.

Le fait même de notre arrivée peut être utilisé comme une preuve que la blanchitude dont nous parlons n'est plus d'actualité. J'étais nommée pour enseigner "le cours de race", je réponds : "Je suis la seule personne de couleur employée de façon permanente à temps complet dans le département." Cela prend une tournure trop personnelle. L'argument est trop difficile à défendre quand votre corps est si exposé, quand vous vous sentez si remarquable. J'arrête, et ne complète pas ma réponse à la question.

Quand nos nominations et promotions sont considérées comme des signes d'un engagement organisationnel pour l'égalité et la diversité, nous sommes en difficulté. Toute réussite est considérée comme le signe d'avoir surmonter la blanchitude institutionnelle. "Regardez, vous êtes ici !", "regardez, regardez !" Quand nous parlons de racisme, cela est perçu comme une forme d'obstination, de paranoïa, ou même de mélancolie, comme si nous nous accrochions à quelque chose (la blanchitude) qui a déjà disparu comme le montre notre arrivée. Nos propos sur la blanchitude sont considérés comme un signe d'ingratitude, de défaut de reconnaissance pour l'hospitalité que nous avons reçue en vertu de notre arrivée. C'est cette position structurelle d'être l'invité, ou l'étranger, celui qui reçoit l'hospitalité, qui nous maintient à certaines places, même si vous évoluez

(7). Ainsi, si vous "évoluez", alors vous incarnez la promesse sociale de la diversité, qui vous donne une certaine place. C'est l'utilisation courante de corps noirs en tant que signes de diversité qui confirme la blanchitude, fondée sur une conversion du "posséder" en "être" : comme si en nous possédant, une organisation pouvait "être" diverse.

Dans ce monde, la diversité devient alors un signe heureux, un signe que le racisme a été surmonté. Dans un projet de recherche sur le travail de diversité (8), je rencontre ce que j'appelle "un souhait institutionnel de politiquement correct." Ce souhait s'exprime dans l'attente que la recherche financée par l'État sur la race, la diversité et l'égalité, serait utile et apporterait des moyens techniques pour la réalisation de l'égalité et pour relever le défi du racisme institutionnel. Concrètement, cela implique le souhait d'entendre "des histoires heureuses sur la diversité" plutôt que des histoires tristes de racisme. Nous écrivons un rapport sur la manière dont le politiquement correct et les kits d'instruments anti racistes sont utilisés en tant que technologies de dissimulation, déplaçant le racisme du point de vue du public. L'anti racisme même devient une nouvelle forme de fierté organisationnelle. La réponse à notre dernier rapport : trop d'attention sur le racisme, nous avons besoin que les actions positives soient davantage mises en évidence. La réponse à votre travail est symptomatique de ce que vous critiquez. Ils n'en ont même pas remarqué l'ironie. Vous avez été financés pour "montrer" leur engagement pour la diversité et ils attendent en retour de leur investissement la mise en évidence de la valeur de cet engagement.

Au sein de la sphère universitaire, j'argumenterais que nous pouvons aussi témoigner de ce souhait d'histoires heureuses sur la diversité, bien que le souhait prenne une forme différente. Quand je fais un exposé sur la blanchitude, on m'interroge toujours sur la résistance, en signe de questionnement sur la possibilité qu'il en soit autrement. Certaines de ces questions se muent en "qu'est-ce que les blanc-he-s peuvent faire ?" Le solipsisme pur de cette réponse doit être mis en doute. Nous pouvons nous rappeler de la description que fait Adrienne Rich du solipsisme blanc : "parler, imaginer et penser comme si la blanchitude décrivait le monde" (1979:299). Répondre aux constats de la blanchitude institutionnelle avec la question "qu'est-ce que les blanc-he-s peuvent faire ?" n'est pas seulement retourner à la place de sujet blanc, mais il s'agit également de situer l'action à cette place. C'est aussi repositionner le sujet blanc, le sortir de sa place de sujet impliqué dans la critique.

D'autres questions ne sont pas recentrées sur l'action des corps blancs, mais juste sur le besoin d'une sorte de compréhension du pouvoir qui montre que les choses ne sont pas immuables ; qui montre les failles, le mouvement, les instabilités et qui évalue à quel point les choses ont changé, même si l'on reconnaît qu'il reste beaucoup à faire. Ainsi, une réponse à ma conception de la blanchitude a été : "y a-t-il un sens à ce que la résistance soit possible dans ce constat ? Et, "si la blanchitude est une mauvaise habitude, par quoi pourra-t-elle éventuellement être remplacée ?" Il vous faut donner une preuve de l'endroit où les choses peuvent être défaites ; localiser le point de destruction, quelque part ou ailleurs, même si cet emplacement n'est pas dans le monde, mais dans le mode même de

vosre critique. Que cela signifie-t-il si nous assumons que les critiques doivent laisser la place à la résistance, comme le fait de faire la place aux moyens ? Ce souhait de faire de la place est compréhensible - si le travail de la critique ne montre pas que son objet peut être détruit, ou ne promet pas de réduire cet objet à néant, alors quel est le sens de cette critique ? Mais ce souhait peut aussi devenir un objet d'investigation pour nous. Le souhait de signes de résistance peut aussi être une façon pour la résistance d'entendre parler de racisme. Si nous voulons savoir "trop rapidement" comment les choses peuvent être différentes, alors nous n'aurons peut-être aucune réponse.

Le désir de résistance est différent du désir de politiquement correct. Et pourtant, les deux peuvent impliquer une défense contre l'audience de racisme comme une histoire continue et inachevée que nous devons encore décrire en détail. Nous avons toujours besoin de décrire la manière dont le monde de la blanchitude est cohérent en tant que monde, même si nous participons aux tensions au sein de cette cohérence, et de l'inégale distribution d'une telle tension. Une phénoménologie de la blanchitude nous aide à remarquer les habitudes institutionnelles ; d'une certaine manière, cela fait remonter à la surface ce qui est caché, ce qui n'est pas rendu visible en tant qu'arrière-plan de l'action sociale. Cela ne nous enseigne pas comment changer ces habitudes et c'est ce qui constitue en partie l'objectif. En ne promettant pas, en refusant de promettre quoi que ce soit, une telle approche de la blanchitude peut nous permettre de maintenir ouverte la force de la critique. C'est en montrant la manière dont nous sommes coincé-e-s, en faisant attention à ce qui est habituel et routinier dans "le quoi" du monde, que nous pouvons maintenir ouverte la possibilité d'un changement d'habitudes, sans utiliser cette possibilité de déplacer notre attention sur le présent, et sans simplement demander de nouvelles combines³

³ Note de la traduction 2019 : Nous voulions traduire "tricks" dans l'idée de "trucs et astuces", "tours de passe-passe".

Notes:

1. Les signes d'une profession sont aussi des signes de genre. En d'autres termes, la philosophie peut être décrite comme une forme d'activité genrée, ce qui ne signifie pas que seuls les hommes font de la philosophie, mais plutôt que "faire de la philosophie" a été historiquement une occupation d'hommes. Pour l'étude du genre et de l'orientation, voir Young (2005). Voir Ahmed (2006) pour le prolongement de ces arguments.
2. Cette citation à l'intérieur de la citation est tirée de L'Image de notre corps de Jean Lhermitte.
3. Pour l'étude du concept d'habitus de Bourdieu, dans l'exploration du corps racialisé, voir Wicker (1997), Hage (1998) et Puwar (2004).
4. Il est important de noter ici que le mot "habitude" vient du Latin et signifiait condition, apparence et habillement.
5. Merci à Imogen Tyler pour m'avoir encouragée à réfléchir sur la signification de "la perte d'une chaise" d'Husserl pour mon argument sur la blanchitude, et à Mimi Sheller pour ses renseignements sur les politiques de mobilité.
6. Je suis très redevable ici à Audre Lorde qui a si bien décrit les dynamiques de résistance à l'audience de la force implicite de la critique dans la colère des femmes noires contre le racisme. Lorde nous fait un compte rendu de ses interactions lors de conférences avec des universitaires blanc-he-s pour montrer les subtils et moins subtils mécanismes de défense contre l'audience des arguments d'une femme noire à propos du racisme.
7. Pour des articles sur la marginalisation continue des femmes noires dans les institutions de l'Enseignement Supérieur britannique, voir Mirza (2006) et Jones (2006).
8. J'ai participé à un projet évaluant la tournure de la diversité dans l'apprentissage et le secteur des compétences (incluant l'adulte, la communauté, l'apprentissage et la formation continue), aussi bien que dans l'Enseignement Supérieur entre 2004-6. J'ai été co-directrice de ce projet avec Elaine Swan. L'équipe du projet était constituée de Shona Hunter, Sevgi Kilic et Lewis Turner. Mes propres recherches étaient basées sur l'Enseignement Supérieur, et comprennent 20 entretiens avec des praticien-ne-s de la diversité en Australie (Ahmed, 2007) et dans le Royaume Uni (Ahmed, 2007b).

Bibliothèques et Documentations

Ahmed, Sara (2000) *Rencontres étranges : personnalités incarnées dans la post-colonialité. (Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality)*. Londres: Routledge.

Ahmed, Sara (2004a) *La politique culturelle de l'émotion. (The Cultural Politics of Emotion)*. Edinburgh: Presse de université d'Edinburgh

Ahmed, Sara (2004b) «Déclarations de blanchitude: la non-performativité de Anti-racisme», ('Declarations of Whiteness: The Non-Performativity of Anti-Racism'), *borderlands* 3(2) [http://www.borderlandsejournal.adelaide.edu.au/vol3no2_2004/ahmed_declarations].

Ahmed, Sara (2006) *Phénoménologie Queer: Orientations, Objets, Autres. (Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others)*. Durham, NC: Presse de université Duke.

Ahmed, Sara (2007a) «Le langage de la diversité», (*The Language of Diversity*), *Études Ethniques et Raciales*, 30(2): 235-56.

Ahmed, Sara (2007b) "Vous finissez par faire le document plutôt que de faire le faire" : Égalité raciale, diversité et politique de la documentation, ("You End up Doing the Document Rather than Doing the Doing": Race Equality, Diversity and the Politics of Documentation), *Études Ethniques et Raciales*, 30(4): 590-609.

Alcoff, Linda (1999) 'Vers une Phénoménologie des Incarnations Raciales' (*Towards a Phenomenology of Racial Embodiment*), *Philosophie radicale* 95: 15-26.

Althusser, Louis (1971) *Lénine et la Philosophie et Autres Essais*, trad. Ben Brewster (*Lenin and Philosophy and Other Essays*), Londres: New Left Books.

Balibar, Etienne (2002) *La politique et l'Autre Scène, (Politics and the Other Scene)*. London: Verso.

Banfield, Ann (2000) *La Table Fantôme: Woolf, Fry, Russell et l'épistémologie du Modernisme (The Phantom Table: Woolf, Fry, Russell, and the Epistemology of Modernism)*. New York: Presse de Université Cambridge.

Bourdieu, Pierre (1977) *Esquisse d'une théorie de la pratique*, trad. R. Nice. (*Outline of a Theory of Practice*). Cambridge: Presse de Université Cambridge.

Brewer, Rose M. (1993) 'Théoriser Race, Classe et Genre: La nouvelle Bourse d'Études des Intellectuelles Féministes Noires et du Travail des Femmes Noires' (*Theorizing Race, Class and Gender: The New Scholarship of Black Feminist*

Intellectuals and Black Women's Labor), p. 13–30 dans Stanlie M. James et Abena P. A. Busia (eds) *Théoriser les féminismes noirs: le pragmatisme visionnaire des femmes noires*. Londres: Routledge.

Collins, Patricia H. (1998) *Mots de combat : les femmes noires & la recherche de la justice*. (Fighting Words: Black Women & the Search for Justice). Minneapolis: Presse de Université de Minnesota.

Dyer, Richard (1997) *Blanc, (White)*. Londres: Routledge.

Fanon, Frantz (1986) *Peau noire, masques blancs (Black Skin, White Masks)*. Londres: Presse Pluto.

Fenton, Steve (2003) *Ethnicité (Ethnicity)*. Cambridge: Presse de Université de Cambridge.

Fine, M., L. Weis, L. C. Powell and L. Mun Wong, eds (1997) : *Blanc-cassé: lectures sur la race, le pouvoir et la société*. (Off-White: Readings on Race, Power and Society). New York: Routledge.

Frankenberg, Ruth (1993) *Les femmes blanches, les questions raciales: la construction sociale de blanchitude*. (White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness). Minneapolis: Presse de Université de Minnesota.

Gordon, Lewis R. (1995) *Mauvaise foi et Racisme Anti-Noir (Bad Faith and AntiBlack Racism)*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Presse .

Gordon, Lewis R. (1999) "Fanon, Philosophie, Racisme" "Fanon, Philosophy, Racism", p. 32–49 dans Susan E. Babbitt et Sue Campbell (eds) *Racisme et philosophie*. Ithaca, NY: Presse de Université Cornell.

Hage, Ghassan (1998) *Nation Blanc: Fantômes de suprématie blanche dans une société multiculturelle*. (White Nation: Fantasies of White Supremacy in a Multicultural Society). Annandale, PA: Pluto Presse.

Husserl, Edmund (1969) *Idées: Introduction générale à la phénoménologie pure (Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology)*, trad. W. R. Boyce Gibson. Londres: George Allen et Unwin.

Husserl, Edmund (1989) *Idées relatives à une phénoménologie pure et à une philosophie phénoménologique, (Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy)*, deuxième livre, trad. Richard Rojcewicz et André Schuwer. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Jones, Cecily (2006) "Tomber entre les fissures: ce que la diversité signifie pour les femmes noires dans l'enseignement supérieur" "Falling Between the Cracks: What Diversity Means for Black Women in Higher Education", *L'avenir des politiques dans l'éducation* 4(2): 145–59.

Lorde, Audre (1984) *Outsider soeur: Essais et discours*. (Sister Outsider: Essays and Speeches.) Trumansburg: The Crossing Presse.

Macey, David (1999) "Fanon, Phénoménologie, Race" ("Fanon, Phenomenology, Race"), *Philosophie Radicale* 95: 8–14.

Merleau-Ponty, Maurice (2002) *La phénoménologie de la perception*, (The Phenomenology of Perception), trad. Colin Smith. Londres: Routledge.

Mirza, Heidi (2006) 'Traduction sur la diversité : les femmes noires dans l'académie' ('Transcendence over Diversity: Black Women in the Academy'), *L'avenir des politiques dans l'éducation* 4(2): 101–13.

Puwar, Nirmal (2004) *Space Invaders: race, genre et corps hors de propos*. (Space Invaders: Race, Gender, and Bodies out of Place). Oxford: Berg.

Rich, Adrienne (1979) *Sur les mensonges, les secrets et le silence : prose choisie* (On Lies, Secrets and Silence: Selected Prose) 1966–1978. New York: W.W. Norton Company.

Schutz, Alfred and Thomas Luckmann (1974) *La structure du monde de la vie*, (The Structure of the Lifeworld), trad. Richard M. Zaner et H. Tristram Engelhardt. Londres: Heinemann Educational Books.

Singh, Val (2002) *Gérer la diversité pour un avantage stratégique* (Managing Diversity for Strategic Advantage). Londres: Conseil pour l'excellence en gestion et leadership (Council for Excellence in Management and Leadership).

Skeggs, Beverley (2003) *Classe, Soi, Culture* (Class, Self, Culture). Londres: Routledge.

Smith, Valerie (1998) *Pas seulement la race, pas seulement le genre: lectures féministes noires* (Not Just Race, Not Just Gender: Black Feminist Readings). New York: Routledge.

Wicker, Hans-Rudolf (1997) 'De la culture complexe à la complexité culturelle' ('From Complex Culture to Cultural Complexity'), p. 29–45 dans Pnina Werbner et Tariq Modood (eds) *Débattre de l'hybridité culturelle: identités multiculturelles et politique de l'anti-racisme* (Debating Cultural Hybridity: Multicultural Identities and the Politics of Anti-Racism). Londres: Zed Books.

Young, Iris Marion (2005) *L'expérience du corps féminin* (The Female Body Experience). Oxford: Presse de Université Oxford.

-

Sara Ahmed est professeure d'études raciales et culturelles au Goldsmiths College, l'Université de Londres. Elle travaille à l'intersection de la théorie féministe, des études critiques sur la race, de la théorie postcoloniale et des études queer. Parmi ses publications, citons: 'Différences qui comptent: théorie féministe et postmodernisme' ('Differences that Matter: Feminist Theory and

Postmodernism') (1998), 'Strange Encounters: d'autres incarnées dans la post-colonialité' ('Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality') (2000), 'La politique culturelle de l'émotion' ('The Cultural Politics of Emotion') (2004) et 'la phénoménologie queer: orientations, objets, autres' ('Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others') (2006). Elle est en train d'écrire un livre sur le bonheur, ainsi qu'une monographie basée sur ses travaux de recherche ethnographique sur la diversité, provisoirement intitulée: 'Faire la diversité: racisme et sujets instruits' ('Doing Diversity: Racism and Educated Subjects').

Adresse : : Department of Media and Communications, Goldsmiths College, University of London, New Cross, London SE14 6NW, UK.

E-mail: s.ahmed@gold.ac.uk

Éditions Les Grillages



Grenoble, 2019