

The Routledge International Handbook on Decolonizing Justice

7 - Tackling whiteness as a decolonizing task in contemporary criminology

Rod Earle

Traduction : LE KIOSK (danslesensdubois@gmail.com)

Les Blancs n'ont pas toujours été « blancs » et ne le seront pas toujours. C'est une alliance politique. Les choses vont changer.

Amoja Three Rivers (épigraphe dans Roediger, 1997)

Contexte et introduction : un tableau anglais des années 2020

En juin 2020, une grande statue en métal du marchand d'esclaves Edward Colston a été arrachée de son socle dans la ville de Bristol et jetée par une foule en colère dans la rivière qui traverse la ville et se jette dans la mer. Je souhaite rassembler des réflexions et des idées autour de cet incident pour encadrer mon analyse de la manière dont une meilleure compréhension de la blancheur pourrait aider la tâche de décolonisation à laquelle sont confrontés la criminologie et les criminologues. Il s'agit en partie d'un acte d'hommage, d'un salut au courage de la foule qui a facilité cette action, mais en décrivant cet incident et un autre acheminé par le système de justice pénale britannique, j'espère montrer comment la blancheur résonne dans la société. Comme le bourdonnement ambiant d'un système de climatisation, c'est, pour la plupart des Blancs, quelque chose qui n'est porté à la conscience que lorsqu'il est interrompu, comme ce fut le cas à Bristol. En amplifiant et en exposant les aspects de la blancheur, j'espère démontrer sa présence omniprésente mais souvent inaperçue pour favoriser une meilleure résistance au racisme et construire une dissidence contre les crimes de la suprématie blanche.

En mai 2020, la campagne Black Lives Matter (BLM) a été relancée et est devenue mondiale après que des policiers blancs aux États-Unis ont été filmés en train de tuer George Floyd, un homme noir qu'ils avaient arrêté parce qu'il était soupçonné d'avoir utilisé un faux billet de banque dans sa ville natale de Minneapolis. Quelques semaines plus tard, en juin 2020, des jeunes ont appelé à une manifestation BLM dans la ville où je vis (juste à l'extérieur de Londres) et je me suis retrouvée à peindre des pancartes avec ma fille. Avec mon partenaire, nous avons rejoint une grande foule composée principalement de jeunes blancs qui marchaient dans une ville qui se considérait probablement comme étrangère à la malveillance raciale. Ce fut le premier privilège blanc à être touché.

Quelques jours plus tard, les écrans de télévision du monde entier ont diffusé des images dramatiques de Bristol, une ville portuaire de l'ouest de l'Angleterre avec une importante communauté noire datant de son association historique avec la traite des esclaves. Des décennies de campagne locale pour le retrait de la statue de Colston avaient épuisé tous les canaux démocratiques conventionnels. Inspirés par l'élan international croissant des manifestations de BLM, la colère et l'organisation se sont unies et une foule nombreuse a applaudi lorsqu'il a été retiré de son socle, traîné jusqu'au quai et jeté dans le canal de Bristol.

Quelques jours plus tard, la statue a été retirée du fond du quai, le même quai d'où les bateaux parrainés par Colston étaient partis pour l'Afrique de l'Ouest afin de récupérer leur cargaison d'hommes, de femmes et d'enfants noirs vendus comme esclaves dans les colonies britanniques des Caraïbes. La richesse et la réputation de philanthrope de Colston étaient le résultat de l'entassement de plus de 100 000 personnes dans ses bateaux pour maximiser le profit qu'il ferait lorsque les survivants seraient vendus comme esclaves. Au moment de la vente de ces personnes,

les initiales de la Royal African Company (RAC) de Colston étaient gravées sur leur poitrine pour signifier leur statut de propriété plutôt que de personnes. Je suis heureux que la première fois que je vois la statue de Colston, elle soit horizontale dans un musée de Bristol, cabossée et barbouillée de blasphèmes. Son travail en tant que monument est défait et refait, perturbé et récupéré, comme le montre clairement la copieuse notation du musée entourant l'exposition. Une petite décolonisation de l'espace et de la pensée a été déclenchée.

En janvier 2022, quatre jeunes blancs sont acquittés par un jury à Bristol pour avoir endommagé la statue. Leur défense consiste à replacer leurs actes dans le contexte de l'histoire, en tant que récit contesté plutôt qu'accepté, et à faire valoir que la présence continue de la statue à Bristol équivalait à une « exposition indécente » qu'ils étaient justifiés de retirer. La décision du jury d'accepter cette défense a été accueillie avec hostilité et indignation dans les médias britanniques de droite et nationalistes.

En août 2021, un jeune homme blanc a été condamné par la Crown Court de Leicester pour avoir téléchargé 67 788 documents provenant de sites Web néonazis, suprémacistes blancs et antisémites. La police l'a décrit comme un suprémaciste blanc sympathisant nazi et il a été accusé de possession d'un dossier d'informations susceptibles d'être utiles à une personne commettant ou préparant un acte de terrorisme en vertu de l'article 58 de la loi sur le terrorisme. Au tribunal, après avoir examiné les rapports, le juge a opté pour une peine de prison avec sursis, mais ce sont les remarques du juge au tribunal qui ont propulsé l'affaire dans les journaux. Il a suggéré que les actions de l'homme de 21 ans équivalaient à une « folie adolescente » et a ordonné qu'il soit renvoyé devant le tribunal dans quatre mois, où le juge lui-même testerait sa lecture d'une liste d'auteurs personnellement recommandés, en disant au jeune homme « avez-vous lu Dickens ? Austen ? Commencez par *Orgueil et Préjugés* et *Un Conte de deux villes* de Dickens. La *Douzième Nuit* de Shakespeare. Pensez à Hardy. Pensez à Trollope. » (Barnes, 2021 ; Earle, 2021 ; Tickell 2021). Malgré les preuves de l'implication soutenue du jeune homme dans des activités néonazies, la fréquence croissante des attaques mortelles perpétrées par des suprémacistes blancs au Royaume-Uni, en Allemagne, en Norvège, aux États-Unis et en Nouvelle-Zélande, et les preuves de la montée en puissance de l'idéologie fasciste en Europe, le juge n'a pas perçu les menaces dans ses actes. Plutôt que de reconnaître les énormes réservoirs d'animosité raciale blanche qui soutenaient les intérêts du jeune homme, il a eu pitié de lui et l'a trouvé pitoyable ; il s'est identifié à lui. Il a vu un jeune homme blanc vulnérable et a diagnostiqué qu'un sentiment déplacé d'identité raciale nécessitait une réorientation douce vers les saints patrons de la blancheur anglaise, tels que représentés par le panthéon de la littérature anglaise classique – Charles Dickens, Jane Austen, Thomas Hardy et William Shakespeare. En janvier 2022, trois juges de la cour d'appel ont annulé la sentence et imposé une peine de prison immédiate au jeune homme après les protestations d'organisations antiracistes. Ce qui m'a alarmé et mis en colère au moment de la sentence initiale, ce sont les commentaires des criminologues britanniques sur les réseaux sociaux saluant le courage du juge pour avoir résisté à une peine de prison punitive immédiate en faveur d'une alternative « créative » non privative de liberté (voir Earle, 2021) ignorant et effaçant les connotations raciales de la blancheur de tous les protagonistes.

Ce bref tableau de scènes au Royaume-Uni où la race, le racisme et l'histoire coloniale ont fait la une des journaux est présenté pour offrir un aperçu révélateur des caractéristiques de la blancheur qui, même aujourd'hui, font rarement partie du regard élargi de la criminologie. Dans les sections suivantes, j'explore certains des défis théoriques, conceptuels et pratiques auxquels sont confrontés les criminologues au Royaume-Uni, mais surtout en Angleterre, alors que nous cherchons à réconcilier notre pratique avec l'héritage impérial blanc (Stoler, 2016) de la discipline. La race, le racisme et le colonialisme sont « marqués par des spécialisations » (Tuck et Yang, 2012, p. 21) et des variétés de déni, de détournement et d'évitement de ces caractéristiques historiques, y compris leurs spécificités géographiques, se manifestent souvent dans la criminologie britannique sous forme de déférence désinvolte à l'égard de la version américaine du racisme « paria ». La dynamique raciale de l'apocalypse carcérale américaine domine l'enseignement et les productions universitaires au détriment d'un engagement plus direct et soutenu avec les héritages coloniaux

britanniques et européens (Phillips et al., 2019). Parmi les nombreuses lacunes théoriques et pratiques, cette approche ne parvient absolument pas à développer une solidarité anticoloniale significative en renforçant les tendances de la blancheur à une politique vide de vertu et à « un mouvement vers l'innocence » (Malwhinney cité dans Tuck & Yang, 2012, p. 3 ; voir également Wekker, 2016). Reconnaisant ces tendances dans ma propre pratique, je commence par exposer certaines de mes compréhensions et incompréhensions du racisme.

Racisme, blancheur, colonialité

Le racisme – et son corollaire de race – permet de comprendre l'humanité mondiale comme une hiérarchie avec les personnes blanches et les cultures d'origine européenne au sommet. Dans la logique de la race, la position des Blancs et des cultures est présentée comme une supériorité « naturelle » ou « innocente » résultant de diverses combinaisons de caractéristiques biologiques innées et d'une ascendance culturelle méritocratique. Le racisme et la race représentent donc une crise profonde et durable, vieille de 400 ans, dans la narration de ce que signifie être humain et de la façon dont nous pouvons penser la vie humaine sur Terre. La race semble offrir une solution à cette énigme existentielle lourde et persistante – qui sommes-nous ? – et le fait à une échelle planétaire unificatrice, de sorte que la race et la violence anti-noire, qui accompagnent inévitablement un tel concept (Mbembe, 2017), deviennent centrales dans l'idée même d'ordre mondial (Barder, 2021). Elle se maintient au niveau de l'expérience personnelle pour faire partie de la « grille d'intelligibilité » générale qui structure notre sens de l'humain (Hall, 1996 ; Smith, 2016). Au fur et à mesure que les différents projets coloniaux européens se développaient, la race est devenue le vernaculaire de la différence humaine – le langage de la colonisation (Turda et Quine, 2018). Il n'est pas exagéré de considérer l'émergence d'un imaginaire racial comme copernicien par son ampleur et ses conséquences (Barder, 2021). Comme Du Bois (2007a, 2007b) l'a rapidement remarqué, la force motrice derrière la ligne de couleur du XXe siècle était « la nouvelle religion de la blancheur qui balayait le monde » (Lake et Reynolds, 2008, s.p.). La race est devenue le régime structurant du monde moderne, l'antagonisme décisif qui a façonné le monde dans lequel je vis, et ma propre vie me le dit.

Bien que je sois né au Ghana, la première nation postcoloniale d'Afrique, en 1958, pendant les cinq premières décennies de ma vie, ma blancheur m'est restée largement invisible car j'ai vécu toutes les années, sauf les trois premières années de ces décennies, dans une Angleterre qui ne se reconnaissait que lentement comme multiculturelle. Si j'avais vécu au Ghana, le « fait » de ma blancheur aurait été, littéralement, évident et problématique à des degrés divers (voir Pierre, 2013 pour savoir comment la race, la blancheur coloniale et son héritage structurent la société ghanéenne). Ma nationalité irlandaise, par l'intermédiaire de mon père, n'était pas un choix mais une nécessité. À l'école primaire en 1968, j'ai été jugé inéligible pour être inclus dans un passeport britannique de groupe pour visiter la France lorsque mon lieu de naissance à Accra a été déclaré sur les documents de candidature. Ma mère a été choquée d'apprendre que parce qu'elle n'avait pas enregistré ma naissance à l'étranger comme l'exige la loi de 1914 sur la nationalité britannique et le statut des étrangers, j'étais formellement un étranger non enregistré. Un passeport irlandais était plus facilement et plus rapidement disponible car l'Irlande n'avait pas d'exigence de ce type d'enregistrement et mon statut d'« étranger » était donc de courte durée et facilement résolu. Un autre des privilèges variables de la blancheur.

Ces petits détails biographiques m'ont lentement et tardivement alerté sur les contingences de la blancheur (Baker, 2021) en raison de leur lien explicite avec les récits raciaux, que ce soit en termes de primauté de la natalité (vous êtes défini par l'endroit où vous êtes né) ou de l'altérité coloniale de l'irlandais. Ayant grandi en Angleterre dès l'âge de trois ans, j'ai été protégé de la racialisation par la façon dont la blancheur est évacuée de l'équation raciale. Ce n'est que beaucoup plus tard dans la vie – à l'âge de 50 ans – lorsque j'ai commencé à travailler avec un universitaire noir/métis sur des questions de race, d'ethnicité et d'identité (Phillips & Earle, 2010) que j'ai ressenti le besoin de théoriser la blancheur plutôt que de simplement vivre en son sein. C'était un

autre privilège blanc qui devait en prendre un coup.

La plupart des privilèges sont largement invisibles pour ceux qui en bénéficient, comme je l'ai découvert relativement tôt dans ma vie – dans les années 1970 et 1980 – quand il a été question de certains des privilèges de la masculinité hégémonique (Connell, 1987). Les femmes que je connaissais et respectais, ainsi que celles que j'aimais, étaient actives dans le féminisme et théorisaient leur activisme autour du slogan « le personnel est politique » en raison de l'indifférence politique des hommes à ce sujet et de leur exposition continue à ses hypocrisies répétitives, persistantes et parfois violentes. J'ai appris comment la « vie normale », la vie quotidienne, était imprégnée de dynamiques de genre, de hiérarchies de valeurs et de modèles de pratiques qui exigeaient un changement. La libération était le terme utilisé par certaines féministes. Souvent, ces luttes de libération incluaient un registre socialiste qui ancrerait la lutte pour l'égalité, la justice et la liberté dans la structure de classe oppressive et exploiteuse de la société capitaliste. Mais dans ces relations avec les femmes blanches, la dynamique de la race et du racisme n'a pas fait surface et ne m'a pas appelée à changer ou à comprendre mes privilèges parce que je me sentais aussi innocente de ses structures que de ses pratiques. La dernière chose que je pensais de moi-même était une suprémaciste blanche. Je ne ressentais aucune équivalence personnelle directe dans mon alignement avec la blancheur, la position dominante de l'ordre racial et mon alignement avec le refus des femmes de la classification patriarcale de leur vie et de leur être. Ma conscience critique de l'ordre racial ne s'accompagnait pas du même sentiment d'obligation de reconnaître ses dividendes (la blancheur), de résister à ses tyrannies et de désinvestir dans son mécanisme. Ce n'est pas un échec rare chez les personnes blanches. Comme le soutient Táiwò (2022), les politiques identitaires lancées par le Combahee River Collective et d'autres féministes noires dans les années 1970 et 1980 ont été largement reprises par les féministes blanches du mouvement des femmes, mais les positionnements raciaux ont été largement abandonnés (Ware, 2005). De nouvelles théorisations de l'intersectionnalité, développées en grande partie par les féministes noires (Crenshaw et al., 2019), ont résisté à ces effacements et ont cherché à inverser leurs évacuations, pour finalement voir leur théorisation une fois de plus « déracinée » car leur insistance sur la combinaison et l'intersection des vecteurs de pouvoir est déformée, récupérée ou récupérée par des intérêts plus singuliers autour du genre ou de la classe (Jonsson, 2020), comme si ceux-ci pouvaient exister indépendamment de la race. Cela reflète la manière dont – à travers l'Europe et les États-Unis – une culture politique puissante, réactionnaire, de droite et raciste a obtenu une ascendance généralisée dans laquelle les luttes pour la justice raciale sont devenues stagnantes, en particulier parmi les personnes blanches et les nations à majorité blanche (Meer, 2022 ; Valluvan, 2019). Les engagements personnels visant à combattre le racisme et à accepter qu'il assure des avantages aux Blancs aux dépens des Noirs ont été ridiculisés et caricaturés sous le terme de « politiquement correct » ou de « culture éveillée » plutôt que d'être considérés comme faisant partie du difficile travail de démantèlement du colonialisme et de la quête de devenir quelque chose d'aussi simple qu'un être humain décent. L'élan développé par BLM a remis en cause cette inertie.

Dans la section suivante, je tente d'explorer les orientations des Blancs face au colonialisme au Royaume-Uni en m'appuyant sur certaines œuvres de George Orwell. Je cherche à montrer comment George Orwell a apporté des contributions à l'analyse anticoloniale qui sont quelque peu éclipsées par son statut emblématique d'auteur des fictions dystopiques classiques 1984 et La Ferme des animaux.

Un « état de fait maléfique » : l'acquiescement des Blancs et « l'abolition d'une partie de moi-même »

Les réflexions de George Orwell sur le colonialisme méritent d'être revisitées dans le sens convivial d'un retour à quelque chose avec des intentions sociales et radicales plus poussées pour renouveler la théorie (Gilmore-Wilson, 2022). En 1937, avant la Seconde Guerre mondiale et le lent effondrement de l'Empire britannique, Orwell (1962) écrivait :

Dans le système capitaliste, pour que l'Angleterre puisse vivre dans un confort relatif, une centaine de millions d'Indiens doivent vivre au bord de la famine – une situation désastreuse, mais vous y consentez chaque fois que vous montez dans un taxi ou que vous mangez une assiette de fraises à la crème.

(p. 140)

Orwell écrivait juste six ans avant que la pire famine de l'histoire de l'Inde ne dévaste le Bengale occidental sous domination britannique en 1943/1944, tuant près de deux millions de personnes, et près de 100 ans après An Gorta Mór, « la grande famine » de 1845-1852, dans l'Irlande sous domination britannique, où environ un million de personnes sont mortes et où une population de huit millions a été réduite à six millions par l'émigration, établissant un modèle diasporique familial à de nombreuses nations colonisées. En mars 2021, le gouvernement irlandais a annoncé que la population de l'île d'Irlande avait pour la première fois dépassé celle de 1851. La violence coloniale jette une ombre très longue.

Le bref service d'Orwell dans la police coloniale en Birmanie l'avait alerté sur le fondement ancien, exploiteur et extractif des projets impériaux de la Grande-Bretagne. Il poursuit, dans la phrase suivante, en considérant brièvement les implications de l'appauvrissement qui pourrait accompagner le renversement de l'ascendance coloniale de la Grande-Bretagne. « L'alternative est de jeter l'Empire par-dessus bord et de réduire l'Angleterre à une petite île froide et sans importance où nous devrions travailler très dur et vivre principalement de harengs et de pommes de terre » (Orwell, 1962, p. 140).

La compréhension par Orwell de la structure de classe et de la politique de la Grande-Bretagne est affinée par son expérience personnelle de ses dimensions intérieures et impériales. Après cinq ans dans la police indienne, il a déclaré : « Je détestais l'impérialisme que je servais avec une amertume que je ne peux probablement pas exprimer » (Orwell, 1962, p. 145). Orwell savait que le fait d'avoir été un élément actif de la machine impériale lui donnait une vision particulière de ses mécanismes et de ses sentiments, une vision des différences de vie dans la métropole de l'empire (Londres, Angleterre, Grande-Bretagne) et dans les colonies (Inde, Afrique, Caraïbes, Aotearoa, Nouvelle-Zélande, Australie). Le mythe persistant de la mission civilisatrice de la Grande-Bretagne était manifestement faux à ses yeux en raison de sa connaissance directe de sa brutalité, de son sadisme et de son double jeu. Il était parfaitement conscient que la position matérielle élevée de l'État britannique dans les affaires mondiales était le produit de l'exploitation, de l'extraction économique et de la violence systémique à l'échelle mondiale. En 1939, au début de la guerre en Europe, il s'adressait à ses lecteurs de l'aile gauche de la politique britannique, les réprimandant pour leur indifférence insulaire à l'égard de la portée mondiale du capitalisme : « Ce que nous oublions, c'est que l'immense majorité du prolétariat britannique ne vit pas en Grande-Bretagne, mais en Asie et en Afrique [...]. C'est le système sur lequel nous vivons tous. » (Orwell, 1968, p. 397). Pour Orwell, les perspectives de faire face au capitalisme racial étaient si profondes qu'elles constituaient une menace existentielle. Il voyait bien que l'abolition de l'extraction de profits dans les colonies signifierait plus que quelques « changements inconfortables » (Orwell, 1962, p. 142) dans certaines habitudes profondément ancrées en Grande-Bretagne. Orwell reconnaissait que pour l'individu blanc moyen de la classe moyenne, l'abolition de l'Empire et l'abolition du système de classes impliquaient « l'abolition d'une partie de soi-même » (Orwell, 1962, p. 142).

Ce diagnostic me paraît convaincant, car il est constructif et dérangeant, dans la mesure où il rejoint les réflexions de Tuck et Yang (2012) sur la manière dont la décolonisation est parfois récupérée et désarmée comme une simple métaphore du changement générique. En identifiant les implications ontologiques de la lutte anticoloniale et la manière dont elle affecte notre sentiment d'être dans le monde, l'analyse d'Orwell se connecte à la fois à l'héritage de l'analyse anticoloniale de Fanon et aux préoccupations féministes de lier le personnel au politique. Cependant, pour Orwell, ses implications ne feraient que propulser la politique radicale en Grande-Bretagne dans une impasse, car un programme politique « nous demandant de nous suicider » (Orwell, 1962, p.

148) se heurterait à une variété de problèmes de présentation relativement prévisibles (Robbins, 2017). Le sombre pronostic d'Orwell a été dépassé par le triomphe du fascisme européen en Allemagne, en Italie et en Espagne, qui a déclenché une guerre qui a englouti une grande partie de la planète. Après la guerre, alors que les colonies de divers États européens en Afrique et en Asie affirmaient leur détermination à reprendre en main leur propre avenir plutôt que de simplement approvisionner celui de l'Europe, la question de savoir qui et quoi devait être aboli a été largement remplacée par la guerre froide jusqu'à l'effondrement de l'Union soviétique en 1989. Cela a marqué la fin historique de l'impasse d'après-guerre entre le travail et le capital en faveur du capital et de l'ascendance mondiale de sa forme néolibérale.

Si vous êtes criminologue au Royaume-Uni, la perspective de travailler sur « une petite île froide et sans importance » au large de la côte nord de l'Europe occidentale s'est intensifiée depuis le vote de 2016 en faveur de la sortie de l'Union européenne, même si le régime alimentaire à base de hareng et de pommes de terre n'a pas changé. Considérée par beaucoup comme un acte d'autodestruction nationale, cette rupture n'a pas été accomplie par des gauchistes radicaux inspirés par George Orwell réalisant que l'abolition impériale offrait un nouvel avenir et un départ constructif du présent, mais par des conservateurs opportunistes désireux de guider le Royaume-Uni vers la grandeur, vers la Grande-Bretagne. Le gouvernement ultranationaliste britannique de 2022 est une alliance déterminée à célébrer l'impérialisme britannique et à réinventer son passé en un avenir viable, même si les perspectives d'y parvenir sans la violence soutenue et la force écrasante qui ont permis la suprématie et les richesses du XVIIIe, du XIXe et de la moitié du XXe siècle ne sont pas tant lointaines que profondément illusoires. Le fait que le « banc de devant » (la direction politique) du parti conservateur soit le plus diversifié ethniquement à avoir jamais siégé au palais de Westminster¹ ne peut pas dissimuler le Brexit comme une politique de renaissance blanche désespérée, construite en grande partie sur les perversités séduisantes du désaveu colonial, de l'aveuglement racial volontaire et de l'orgueil impérial. C'est ce que nous explorons ci-après. «

Quand ils nous voient » : justice pénale, optique blanche, vies noires

Historiquement, le racisme coïncide avec la portée mondiale du colonialisme et la sous-tend. Il établit une conceptualisation hiérarchique d'une humanité en développement, inventant de fait un concept exclusif et excluant de l'individu « homme de propriété ». Penser et voir avec la race offre une unification conceptuelle sans précédent du soi, du corps et du monde des relations de propriété (Raengo, 2013). Cela résonne puissamment avec un projet colonial qui a toujours insisté sur ses ambitions mondiales de posséder le monde au nom de la blancheur. Du Bois (2007b) a identifié cette trajectoire comme ayant fait basculer l'Europe dans la première guerre impériale du XXe siècle.

La blancheur a été le principal véhicule ontologique pour propulser l'ambition coloniale de créer un monde entier à l'image civilisationnelle d'elle-même. Comme l'explique Fanon (1967), elle fournit une manière d'être au monde (ontologie) qui correspond à un sens du soi (identité), du corps (physicalité et incarnation) et d'un lieu, le tout nouveau monde – la planète Terre. Dans cette totalité, elle n'a pas d'équivalent et ne peut avoir d'alternative. Elle n'a tout simplement pas besoin d'être. La décolonisation ne peut pas être à la colonisation ce que l'athéisme est à la religion, une critique ancrée dans la terminologie conceptuelle qu'elle cherche à transcender. Comme le soutiennent Tuck et Yang (2012), la décolonisation doit conserver son incommensurabilité fondamentale et décliner les tentations de la commensuration (Espeland et Stevens, 1998), d'être réduite à la terminologie, à la trajectoire et à la pratique de l'imaginaire colonial.

Mais pour que cela se produise, il faut que cela soit bien compris. L'une des façons dont cela peut se produire en criminologie – et peut-être un point de départ utile – est que les criminologues blancs reconnaissent que la blancheur en tant qu'identité raciale tire sa signification et son pouvoir non pas d'une description phénotypique mais d'une construction sociale conçue pour reproduire l'inégalité, une construction qu'ils contribuent à maintenir. La réalité de la blancheur est un fait fondamental sur lequel les auteurs noirs écrivent depuis au moins 1830, lorsque David Walker a

écrit *Whites as Heathens and Christians* (Roediger, 1997). La négligence continue de l'œuvre de Du Bois (Morris, 2015) et sa ségrégation en divers sous-domaines de la sociologie ou de la criminologie favorisent cette ignorance acquise de la blancheur parmi les universitaires blancs. Comme le note Roediger (1997), « la tendance de nombreux auteurs [blancs] à croire que les "études sur la blancheur" sont une création récente dans laquelle les universitaires blancs ont été les pionniers va directement à l'encontre [des preuves] » (p. x). Walker (1992) le dit simplement lorsqu'un de ses personnages fictifs observe : « Non, non [...] [ils] se comportent de cette façon non pas parce que je suis noir mais parce qu'ils sont blancs » (p. 38).

Comme le souligne Roediger (1997), les Noirs pensent et écrivent sur les Blancs et la blancheur depuis très longtemps, mais l'arrogance exclusive de la blancheur consiste à rejeter ce fait parce qu'il ne correspond pas à la noirceur de leur imagination. Le fait est que les Noirs ont toujours eu besoin de « lire » la blancheur et le comportement des Blancs, notamment pour mieux s'y retrouver dans ses diverses terreurs et pièges. Bell hooks (1997) décrit la capacité et la préférence des Blancs à imaginer « que les Noirs ne peuvent pas les voir » comme une illusion à la fois durable, puissante et fragile, révélatrice d'une peur profonde d'être réellement vus, de savoir qu'il y a quelque chose à voir – la blancheur.

Si les conséquences de la visibilité racialisée sont évidentes pour les personnes non blanches, elles sont amplifiées par la justice pénale jusqu'à mettre en danger la vie, la réduire et la nier. Le titre de la série Netflix d'Ava Du Vernay, *When They See Us*, témoigne de l'omniprésence de cette vérité chez les Noirs américains. L'histoire de cinq adolescents new-yorkais arrêtés en 1989 et condamnés pour un viol qu'ils n'ont pas commis. Brutalisés, maltraités et incarcérés, ils n'ont été disculpés qu'après des années de campagne qui ont révélé les mensonges et la corruption calculatrice des policiers et des procureurs blancs qui ne pouvaient et ne voulaient pas admettre que leurs actions étaient motivées par l'animosité raciale. À des degrés divers de létalité médiatisés par les spécificités nationales (les policiers britanniques ne sont généralement pas armés), ces dynamiques opèrent dans les différentiels et les disproportions raciales rencontrés dans le système de justice pénale du Royaume-Uni. L'expression « quand ils nous voient » a une utilité sémantique internationale (Raengo, 2013), c'est-à-dire qu'une expression de ce type a été utilisée depuis les forts d'esclaves hollandais et anglais construits le long de la côte de l'Afrique de l'Ouest aux XVIe et XVIIe siècles jusqu'aux rues du Londres du XXIe siècle, où les opérations d'interpellation et de fouille ciblent les jeunes Noirs à un taux neuf fois plus élevé que leurs homologues blancs (Dodd, 2020).

Ainsi, la blancheur est une question de couleur de peau, mais pas seulement. Elle est mieux comprise comme une position changeante dans un ensemble de relations sociales établies par le colonialisme. Cette position relationnelle récurrente vient à l'esprit au Royaume-Uni, où des termes tels que « Irlandais blanc » ou « Anglo-Irlandais » ont des connotations diverses de blancheur, de colonialité, de résistance et de privilège relatif – divers types d'alignements avec la suprématie blanche. La blancheur dans d'autres pays aura d'autres variantes et combinaisons (Baker, 2021 ; Kalmar, 2022). Par exemple, le domaine des études sur la blancheur hispanique se différencie désormais des études sur la blancheur lusophone, qui dérivent de caractéristiques du colonialisme portugais (Persánch, 2020). Matache (2017) examine comment certains Roms en Europe déploient le concept de « gadjo-ness » (privilège blanc) pour désigner la manière dont leur expérience de racialisation et d'altérité opère à l'encontre des conventions des normes blanches dominantes. Ainsi, la blancheur n'est ni un fait épidermique ni un fait racial indiquant des caractéristiques physiques fixes. La blancheur renvoie à la manière dont le capital culturel accumulé par certains peuples « modernes » et « civilisés » – généralement associés à une sorte d'héritage européen – fonctionne avec un dividende social distinctif, parfois appelé privilège blanc.

Demander (exiger ?) aux criminologues blancs d'expliquer et de développer des conceptions de la blancheur est important car le principe central du racisme est la supériorité de la race blanche, même si cela va largement de soi (parmi les blancs). C'est important car la littérature théorique et empirique dominante sur les identités blanches révèle que l'une de leurs caractéristiques déterminantes est la revendication d'invisibilité et d'insignifiance qui implique le désaveu de la

race, de l'indifférence à la couleur et d'autres variétés d'absurdités post-raciales (Garner, 2007). Pendant la majeure partie des XVIIIe, XIXe et XXe siècles, l'idée d'appartenir à la « race blanche » – et de parler d'appartenance à celle-ci – était courante, incontestée et faisait partie intégrante non seulement de la rhétorique des principales puissances politiques d'Europe et des États-Unis, mais aussi de l'expérience quotidienne des gens. En effet, pendant une grande partie du XIXe et du XXe siècle, la race – tout comme les États ou les nations – était considérée comme l'une des unités politiques fondatrices de l'humanité (Barder, 2021 ; Lake et Reynolds, 2008 ; Vitalis, 2015) et le principal moyen de donner un sens à sa place dans le monde. Lorsque les universitaires blancs négligent la blancheur, ils se déracinent implicitement en tant que membres de la majorité blanche ascendante, affirmant en effet que « la race n'existe pas, nous ne voulons pas en faire partie », même si les divers avantages qui l'entourent les entourent. En conséquence, la race devient l'affaire des autres et l'expérience des autres. La blancheur de l'activité universitaire dominante en criminologie, et dans d'autres disciplines, est rendue invisible. Je termine cette section en indiquant certaines dimensions et caractéristiques de la criminologie blanche en action.

Criminologie blanche : première partie

L'étude de référence de Gresham Sykes sur la sociologie carcérale, *The Society of Captives*, a été publiée en 1958 et, en 2018, un symposium pour le 60e anniversaire, *Sykes at 60*, a été organisé par le Cambridge Centre for Criminology pour célébrer et réfléchir sur son travail. J'ai été ravi de recevoir une invitation à y participer. Sachant que mon invitation reposait sur ma participation à l'étude de référence de Coretta Phillip (2018) sur les prisons, je lui ai fait part de l'invitation, en lui indiquant que j'avais accepté après avoir établi avec les organisateurs que Coretta avait été invitée mais avait décliné en raison d'autres engagements. Coretta m'a félicitée mais avait vu quelque chose que je n'avais pas vu. Tous les contributeurs du calendrier proposé étaient blancs et il n'y avait aucune référence à la race ou au racisme dans le programme décrit retraçant les développements dans le domaine pénal américain depuis la publication du livre de Sykes. Cet événement a illustré presque tout ce que Coretta et d'autres chercheurs de couleur trouvaient difficile dans l'approche criminologique de la race : des universitaires blancs invitant d'autres universitaires blancs à parler de leurs travaux tout en ignorant la blancheur de tout cela. Avec l'intensification des caractéristiques notoirement racialisées du système pénitentiaire américain au cours des 60 années précédentes, l'omission de l'expérience des Noirs dans les notes de programme et la plateforme aurait dû être impensable. Au lieu de cela, la tentative infructueuse d'engager un éminent chercheur britannique sur l'emprisonnement racialisé a été pour moi un coup de chance ainsi qu'un puissant exemple d'innocence et de privilège blancs. Reconnaissant tardivement ma complicité, j'ai signalé mon intention de me retirer de la conférence parce qu'une plateforme entièrement blanche d'universitaires parlant d'un chercheur américain blanc était susceptible de reproduire des aspects de la blancheur qui soutenaient la terrible dynamique racialisée du système pénal américain. Les organisateurs ont redoublé d'efforts pour inviter un chercheur noir américain. Le jour même, deux de ces intervenants ont donné les comptes rendus critiques les plus puissants et les plus lucides du cauchemar pénal américain, de la position de Sykes dans sa trajectoire, et ont soigneusement détaillé les courants raciaux mortels et destructeurs de vie qui pulsent à travers ses horreurs pénales (Miller, 2021). Ce qui a été une révélation pour moi (la blancheur, la cécité, la complicité) n'était qu'un autre exemple routinier et lassant des blessures de race qui affligent les chercheurs noirs et racialement minoritaires en criminologie au Royaume-Uni. Les mêmes courants universitaires qui m'ont élevé se heurtent à eux. Cette force réside également dans les bonnes intentions des chercheurs blancs, comme moi, qui recherchent des chercheurs noirs surchargés et sous-rémunérés pour résoudre les problèmes de la blancheur. Nous ne pouvons les réduire qu'en prenant la blancheur au sérieux.

Criminologie blanche : deuxième partie

En novembre 2021, trois criminologues britanniques blancs – associés à un courant de criminologie critique qu'ils qualifient d'« ultra-réaliste » – ont publié « A Critical Assessment of the Black Lives Matter Movement in Britain » dans l'édition inaugurale du *Journal of Contemporary Crime, Harm and Ethics* (voir Hodgkinson et al., 2021). Intempérant et complaisant envers la faiblesse des connaissances, étroit et partisan dans son contenu, cet ouvrage constitue un exemple pratique des tendances de la criminologie blanche au Royaume-Uni. Il présente les ressentiments, les projections et l'« ignorance performative » acquise et indignée caractéristiques de la blancheur (Ware, 2008). Il comprend un rejet superficiel et sélectif de la théorie critique de la race (CRT), les accusations habituelles (fausses) de négligence de l'analyse des classes sociales et l'accusation de théorisation inadéquate du néolibéralisme. L'argument de défense préventif habituel selon lequel « certains universitaires de la CRT pourraient rejeter notre argument parce que nous sommes trois universitaires blancs et masculins » est typique de ses confusions et de ses insécurités. Ils le réfutent en affirmant que « notre origine ethnique n'est pas pertinente », ajoutant, de peur d'être mal compris, qu'ils incarnent sûrement « l'affirmation de Martin Luther King selon laquelle nous devrions nous concentrer sur le contenu du caractère d'une personne et non sur la couleur de sa peau » (Hodgkinson et al., 2021, p. 92). En discutant de l'esclavage, ils font écho, avec approbation, au rapport discrédité du gouvernement conservateur sur la race au Royaume-Uni, qui affirmait que l'esclavage avait l'« avantage » sous-estimé de démontrer l'énorme résilience des communautés noires. Les auteurs accusent BLM de négliger les histoires plus larges de l'esclavage et d'ignorer les preuves selon lesquelles « des Européens blancs ont été emmenés en Afrique pour être vendus comme esclaves » (Hodgkinson et al., 2021, p. 93). Leur récit déploie des mythes néofascistes d'équivalence (Finchelstein, 2020) et des récits islamophobes qui protestent contre le fait que « l'expérience européenne de l'esclavage a été presque entièrement oubliée aujourd'hui » parce que « les corsaires de la côte barbaresque ont également asservi des Européens blancs pour les vendre sur les marchés aux esclaves du Moyen-Orient » (Hodgkinson et al., 2021, p. 94). La citation utilisée pour étayer ce thème répété avec ferveur est celle d'un journaliste anticonformiste, Simon Webb, dont le livre, *The Forgotten Slave Trade*, est cité dans les références sans son titre incendiaire complet, *The White European Slaves of Islam*.

Les auteurs affirment que leur approche est populaire et bénéficie d'un soutien croissant parmi le nombre croissant d'étudiants en criminologie dans leurs universités (J. Treadwell, communication personnelle, 20 décembre 2021), mais d'autres approches sont possibles qui dépendent moins de l'érection énergique et de la démolition maladroite de fragiles figures de paille.

Pour la fin de la blancheur et l'avenir de la convivialité avec ou sans criminologie

En revanche, par exemple, lorsque les manifestants de BLM ont retiré Colston de son socle et l'ont jeté dans le dock de Bristol, de nouvelles perspectives ont été ouvertes, des histoires de racisme ont été révélées et des questions ont été posées. La criminologie a un rôle à jouer dans la construction de ces questions. Elle ne peut le faire sans Fanon et les traditions plus larges du radicalisme noir, de l'anticolonialisme et de la convivialité (Johnson & Lubin, 2017 ; Ndlovu-Gatsheni & Ndlovu, 2022 ; Steiner, 2021). Elle pourrait faire pire que de commencer par une adaptation de trois des quatre arguments d'ouverture d'Aimé Césaire (1972) sur la civilisation dans son essai « Discours sur le colonialisme » :

Une [criminologie] qui se révèle incapable de résoudre les problèmes qu'elle crée est une [criminologie] décadente.

Une [criminologie] qui choisit de fermer les yeux sur ses problèmes les plus cruciaux est une [criminologie] en difficulté.

Une [criminologie] qui utilise ses principes pour tromper et tromper est une [criminologie] en voie de disparition.

Toute forme de politique repose dans une certaine mesure sur une ontologie – sur une théorie de l'être humain. Pour Fanon (1967), cela émerge d'un engagement actif dans les luttes pour la transformation sociale et la construction d'institutions et d'idées qui nourrissent et libèrent les anciens colonisés. Ce qu'il faut, c'est une criminologie guidée par l'humanisme radical de Fanon, un humanisme fait – selon la formule éclairante de Césaire (1972) – « à la mesure du monde » (p. 73). Ce monde n'est pas celui mesuré dans le fantasme d'instruction civilisationnelle du juge blanc, à travers les yeux de Charles Dickens, Jane Austen, Thomas Hardy et William Shakespeare. Il s'agit simplement de la colonialité dans un microcosme quotidien.

Fanon (1967) est clair : il ne peut y avoir de solution personnelle au problème de la blancheur, il n'est pas question de « s'abolir soi-même », comme l'imaginait Orwell. Il faut « une restructuration du monde » dans laquelle les paradigmes coloniaux soient transcendés plutôt que simplement inversés. Plus de 100 ans se sont écoulés depuis que Du Bois a évoqué la blancheur du monde colonial en suggérant que :

Nous ne pouvons briser le lien construit et maintenu depuis quatre siècles entre la race et les notions occidentales européennes de civilisation et de différence humaine qu'en développant une convivialité critique où les conceptions de la personne ne sont pas ancrées dans des hiérarchies de pouvoir. Pour une discipline aussi vaste que la criminologie, cela implique que les criminologues blancs fassent de la place et en cèdent, deviennent plus hospitaliers et chérissent des imaginaires sociaux alternatifs (Cunneen & Tauri, 2016). Si la décolonisation doit changer quoi que ce soit et tout, nous devons, pour paraphraser Ben Okri (1997, p. 5), « d'une manière ou d'une autre briser ou confondre la frontière des choses » et accepter que la criminologie, comme la statue de Colston, ne survive pas au processus. À Bristol, les gens décident ce qu'ils vont mettre sur le socle, le cas échéant.

Note

1 Les noms de Sajid Javid (secrétaire d'État à la Santé et aux Affaires sociales), Rishi Sunak (chancelier de l'Échiquier), Priti Patel (ministre de l'Intérieur), Alok Sharma (secrétaire au Développement international) et Kwasi Kwarteng (ministre des Affaires, de l'Énergie et de la Stratégie industrielle) [en juin 2022] indiquent la provenance coloniale de leurs origines familiales, tandis que le sixième membre du Cabinet issu d'une minorité ethnique, James Cleverly, est métis, ayant une mère sierra-léonaise et un père britannique blanc. La richesse privée de Rishi Sunak, ainsi que celle de sa femme Akshata Murthy, font de lui le chancelier le plus riche de l'histoire britannique.

Les références sont disponibles ici :

<https://www.globaldisabilityjustice.org/wp-content/uploads/2024/09/Routledge-International-Handbook-On-Decolonizing-Justice.pdf>