



HAL
open science

(T)Race. La couleur de la peau, inscription corporelle d'une origine servile

Jean-Luc Bonniol

► **To cite this version:**

Jean-Luc Bonniol. (T)Race. La couleur de la peau, inscription corporelle d'une origine servile. Ethnologie française, 2020, Tracer, 50 (2), pp.299-312. 10.3917/ethn.202.0299 . hal-03956386

HAL Id: hal-03956386

<https://hal.science/hal-03956386>

Submitted on 27 Jul 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



(T)Race. La couleur de la peau, inscription corporelle d'une origine servile

Jean-Luc Bonniol

DANS **ETHNOLOGIE FRANÇAISE** 2020/2 (VOL. 50), PAGES 299 À 312
ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**

ISSN 0046-2616

DOI 10.3917/ethn.202.0299

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-ethnologie-francaise-2020-2-page-299.htm>



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

(T)Race.

La couleur de la peau, inscription corporelle d'une origine servile

Jean-Luc Bonniol

Centre Norbert Elias (CNRS-EHESS-Aix-Marseille université)
jldbbonniol@gmail.com

RÉSUMÉ

La couleur de la peau (en l'occurrence la couleur dite « noire ») et les traits phénotypiques qui lui sont associés, caractères physiques transmis par voie héréditaire, ont servi de support mémoriel à une imputation d'origine servile dans le contexte des sociétés qui ont été marquées par l'esclavage colonial. Cette trace, imprimée sur les corps des dominés puis de leurs descendants, joue un rôle majeur dans l'invention de la pensée coloniale de la race : des idées et des pratiques se sont imposées dans les « vieilles colonies » en s'accrochant à cette empreinte, survivant ainsi à l'ordre esclavagiste qui les avait vues naître, puis se sont diffusées depuis ce foyer initial jusqu'à leurs avatars contemporains. Du possible effacement de la trace au fil des multiples métissages naît une hantise raciale qui s'attache justement à la volonté de révéler des distinctions que l'œil n'identifie plus. L'attention à la trace s'est poursuivie après l'abolition de l'esclavage, tout en se dotant d'une nouvelle dimension symbolique : alors qu'elle relevait au premier chef d'une assignation subie, elle est aujourd'hui largement pénétrée par l'affirmation de soi, comme l'illustre le « retournement du stigmate » initié au début du XX^e siècle... Ce retournement connaît une nouvelle fortune, en ce début du XXI^e siècle, avec l'avènement d'un nouveau paradigme indiciaire, l'ADN...

Mots-clefs : Race. Trace. Esclavage. Couleur. ADN.

En 1831 le jeune Alexis de Tocqueville, parti aux États-Unis pour y étudier le système pénitentiaire américain, découvre le principal problème qui se pose à la nouvelle nation et les risques qui en dérivent. Publiant ses réflexions en 1835 dans le premier tome de son ouvrage *De la démocratie en Amérique*, il pointe, après avoir mélancoliquement constaté la disparition programmée des autochtones amérindiens, le paradoxe d'une nation née sous le signe de l'émancipation humaine, mais qui maintient en son sein le pire système d'oppression de l'histoire, à savoir l'esclavage, articulé en outre à des divisions de couleur : « le plus redoutable de tous les maux qui menacent l'avenir des États-Unis naît de la présence des noirs¹ sur leur sol », écrit-il, trente années avant la guerre de Sécession [Tocqueville, 1835 : II, 314]. Il n'est certes pas le premier à avoir noté l'indélébilité d'une marque physique qui gouverne les divisions de l'humanité, à savoir la couleur de la peau, censée s'ancrer dans une nature immuable. C'est là un thème récurrent, que l'on trouve déjà dans un passage du *Livre de Jérémie* : « Un Éthiopien peut-il changer sa peau, et un léopard ses

tâches ? », que l'on retrouve dans l'*Othello* de Shakespeare, où les différences de couleur sont rapportées à l'animalité : « En ce moment même, un vieux béliet noir monte votre blanche brebis » (acte I, scène 1). Mais ce thème ne commence à entrer dans une argumentation sociale et politique qu'au XVIII^e siècle, comme l'illustre, en 1755, le bailli de Mirabeau, alors gouverneur de la Guadeloupe, qui établit le lien de cette marque avec l'esclavage :

L'on a assez suivi les lois romaines sur l'esclavage ; mais la couleur y ajoute une indélébilité physique. Le nègre, même lorsqu'il est libre, reste au moins aussi esclave que le Grec l'est chez les Turcs, avec cette aggravante circonstance que rien ne peut jamais le blanchir, au lieu que le Grec, en reniant sa foi, devient un Turc. [Duchet, 1969 : 124]²

Tocqueville est sans doute l'un des premiers à véritablement préciser le lien que l'on peut établir entre l'esclavage colonial et le recours à un critère racial, en affirmant que la couleur de la peau est plus qu'une simple *marque* : il s'agit de la *trace* corporelle d'une

infériorisation qui peut perdurer même si l'institution qui lui a donné naissance a disparu. Il développe sa pensée dans une analyse lumineuse :

Il y a un préjugé naturel qui porte l'homme à mépriser celui qui a été son inférieur, longtemps encore après qu'il est devenu son égal ; à l'inégalité réelle que produit la fortune ou la loi succède une inégalité imaginaire qui a ses racines dans les mœurs ; mais chez les anciens, cet effet secondaire de l'esclavage avait un terme. L'affranchi ressemblait si fort aux hommes d'origine libre, qu'il devenait bientôt impossible de le distinguer au milieu d'eux.

Ce qu'il y avait de plus difficile chez les anciens était de modifier la loi, chez les modernes, c'est de changer les mœurs et, pour nous, la difficulté commence là où l'antiquité la voyait finir.

Ceci vient de ce que chez les modernes le fait immatériel et fugitif de l'esclavage se combine de la manière la plus funeste avec le fait matériel et permanent de la différence de race ; le souvenir de l'esclavage déshonore la race, et la race perpétue le souvenir de l'esclavage. [Tocqueville, 1835 : II, 315-316]

On ne saurait mieux exprimer la persistance de la mémoire de l'esclavage par la récurrence perceptive de la trace discriminante, empreinte tangible du passé, véritablement imprimée sur les corps, vivant témoignage d'une ancestralité.

Nous voudrions ici réfléchir à cette importance de la trace corporelle de l'origine servile, héréditairement transmise, dans l'invention de la pensée coloniale de la race : il faut pour cela adopter une démarche généalogique : remonter aux sources de cette pensée, en observant comment des idées et des pratiques se sont imposées dans les « vieilles colonies » en s'accrochant à cette trace, survivant ainsi à l'ordre esclavagiste qui les avait vues naître, puis se sont diffusées depuis ce foyer initial jusqu'à leurs avatars contemporains.

■ Race, marque, trace

Tocqueville écrit au début du XIX^e siècle, à un moment où l'acception du terme de « race » postulait l'existence de groupes dont la réalité objective ne prêtait pas à discussion, car fondée en nature. Cette acception est aujourd'hui largement dévaluée (même si on assiste, depuis le début des années 2000 – surtout aux

États-Unis – au retour d'un certain fondement biologique de la notion...). Si nous assumons le choix d'employer malgré tout le terme, c'est que nous lui attribuons, en nous gardant de tout anachronisme, le sens qu'on lui donne généralement aujourd'hui, qui le renvoie à une construction sociale, impliquant une *naturalisation* de la différence, selon laquelle les fondements de l'altérité ne sont pas seulement sociaux, mais résident également dans une certaine représentation de la nature. Ce qui est le cas lorsqu'un individu est versé dans un groupe ou assigné dans un statut en raison de sa couleur ou des traits de son visage (à tout le moins dans la pensée coloniale de la race), donc d'une apparence physique non modifiable et vécue comme obligatoirement transmissible aux descendants.

La race peut être considérée, dans cette perspective, comme une figure particulière de l'identité, susceptible d'être analysée, tout comme l'ethnicité dont elle n'est que l'un des cas extrêmes, en termes de marqueurs, c'est-à-dire de traits reconnus et retenus par les usagers comme symboles de l'altérité [Bromberger, 1985]. C'est le marqueur de l'apparence physique qui, dans le racisme coloriste, sert le processus distinctif : nous sommes là au niveau de la perception visuelle, et il semble donc qu'une condition première doive être remplie, celle de la *visibilité* de la différence. Ce préalable est satisfait dans les situations où l'apparence des individus se déchiffre à travers des *indices* sensibles [Ginzburg, 1980] : couleur de la peau, qui joue le rôle d'un point fixe dans l'ensemble des indices déchiffrés, mais aussi forme du nez, des lèvres, texture des cheveux... C'est donc la vue qui est au premier chef mobilisée, mais aussi l'ouïe (l'accent, l'intonation font partie du stéréotype racial obligé, comme l'attestent les doublages, en français, des personnages de couleur dans certains films américains). Les données issues de la perception sont dès lors intégrées dans un processus cognitif impliquant leur classement dans des catégories préétablies et leur interprétation. Ainsi l'appréhension de l'apparence peut-elle être reliée à des principes permettant de rendre compte du classement, comme celui de l'origine. La différenciation par l'apparence physique apparaît en effet étroitement dépendante d'une interprétation en termes de filiation et d'ascendance, à partir d'une trace héréditaire transmise de génération en génération.

Pour qu'une marque somatique soit établie comme trace, à savoir un signe persistant, issu du passé et porteur de mémoire, il faut donc qu'elle s'articule à certaines conceptions que nous nous faisons de sa

transmission aux descendants et, par là, à des représentations implicites de l'hérédité. Mais la trace visible peut se dérober, en raison de l'imprécision de l'apparence – qui ne fournit que des indices – voire même se révéler trompeuse, du fait des hasards de l'hérédité et de la dilution possible des caractères discriminants au fil des générations. Pour éviter les erreurs d'appréciation que ce leurre pourrait installer, la pensée raciale implique, au-delà de l'évanescence de la trace, de recourir à la généalogie qui seule permet de dévoiler l'hérédité censée présider à l'essence d'un individu.

Considérons dans un premier temps le problème d'un point de vue général, en nous référant à des situations historiques antérieures où semble également émerger une pensée raciale. Dans l'Espagne de la fin du Moyen Âge, c'est l'invisibilité même de la distinction qui est au centre de la hantise raciale, s'attachant justement à la volonté de révéler (par le privilège accordé à l'ascendance sur l'apparence) des distinctions que l'œil n'identifie plus [Schaub, 2015 : 232], de suppléer à un effacement de la différence, « de produire de l'altérité là où elle cesse d'être évidente » [*ibid.* : 235], à partir de l'idée selon laquelle « la chaîne séminale ne peut être effacée » [*ibid.* : 204]. Le rapprochement de la doctrine de pureté de sang ibérique des normes plus tardives engendrées par les entreprises coloniales permet de remettre en question le préalable que nous avons précédemment évoqué, celui de la *visibilité* de l'altérité qui serait nécessaire à toute pensée raciale. Toute une corrélation du visible et de l'invisible peut en fait être profilée [Olender, 2009 : 17 ; Schaub, 2015 : 48], qui implique, du côté du segment racial dominant ou excluant, une quête attentive par le recours à la généalogie de toute trace dissimulée. Celle-ci, même si elle est devenue invisible, est considérée comme étant toujours là : il s'agit de la révéler. Les statuts de *limpieza de sangre*, traquant les marranes, convertis de force, qui continuaient à faire l'objet de soupçons malgré le baptême, peuvent dans cette perspective être considérés comme un processus matriciel de racialisation, qui inaugure la pensée raciale en impliquant une représentation de la personne comme aboutissement d'une lignée. Représentation profondément influencée par l'idéologie nobiliaire, selon une conception qui lie ensemble orthodoxie religieuse et pureté de lignage : il faut apporter la preuve qu'il n'y a pas de « gale ou teigne d'hérésie dans l'ascendance ». Pour cela sont mobilisés des termes très concrets empruntés au répertoire du corps et de la maladie, avec un recours systématique à la rhétorique du sang,

comme patrimoine physique transmis à l'intérieur d'une lignée, avec l'éventualité d'un sang infecté qui se transmet de génération en génération [Zuñiga, 1999], et la conviction qu'il existe des « tares » qui colent (*pegar*) à une lignée et la souillent [Caillavet et Minchom, 1992].

Au fondement du système de pensée racial on trouve donc l'argument de la souillure, de la transmission inexorable d'une tache indélébile (*macula*) née d'une action ou d'un état infamant, se propageant de manière héréditaire. Argument destiné à pénétrer l'idée de race, à partir du moment où celle-ci s'est cristallisée à partir d'un paradigme généalogique. Le développement de cet argument entretient de fait un rapport étroit avec l'histoire longue des catégories du pur et de l'impur, et de la notion de corruption : on y décèle la représentation d'une déchéance transmise des ascendants aux descendants, construite comme l'équivalent exact du péché originel dans le christianisme, passé à toute la postérité. Déchéance qui se réfère à un événement né d'un contact physique avec l'impur : le corps apparaît dans cette perspective comme le réceptacle par excellence de cette faute initiale comme l'a bien montré Mary Douglas : il faut donc garantir son intégrité [Douglas, (1966) 1971].

■ Du côté de la vieille colonie

Le lien historique entre les deux formes de séparation sociale que sont d'une part la quête de la pureté de sang hispanique et d'autre part la ségrégation coloniale américaine est objet de débat. D'un côté prévaut l'hypothèse que la tolérance hispanique à l'égard des populations non-européennes, fruit d'une longue cohabitation médiévale, a permis l'émergence d'une Amérique métisse ; de l'autre l'idée d'une intolérance castillane à l'altérité, qui aurait entraîné la constitution d'une société de castes dans le Nouveau Monde [Zuñiga, 1999]. On peut cependant faire le constat de logiques similaires de démarcation dans les deux formes, même si la première fonctionne sur le mode de l'exclusion et la seconde sur le mode de la domination et de l'exploitation. L'influence des propriétés distinctives de la trace dans le racisme colonial, avec son horreur du métissage qui brouille la bipolarité raciale originelle, peut être mise en évidence dès la mise en place de la plantation esclavagiste dans les colonies françaises dans la seconde moitié du

XVII^e siècle. Certes le fondement du système est de prime abord juridique : s'il avait fonctionné sans faille, séparant par une cloison étanche les libres et les esclaves, le contraste phénotypique entre les couleurs de peau, au départ simple coïncidence historique du fait de l'origine africaine de la main d'œuvre transportée, serait resté un simple épiphénomène [Debbasch, 1967 ; Bonniol, 1990 : 411]. Mais de cette coïncidence a émergé une nécessité idéologique. L'équation esclave = noir (l'esclave est noir), simple constat, a eu tendance à se renverser, devenant noir = esclave (on est esclave parce qu'on est noir) : la noirceur de la peau, signe anhistorique car fondé en nature, est établie comme trace d'une origine servile [Bonniol, 1992].

C'est au moment où le système, qui apparaît au départ particulièrement « verrouillé » grâce à cette justification d'un ordre social par l'ordre naturel, est ébranlé par des contradictions internes qui minent sa structure binaire que cette obsession de la trace est devenue déterminante. Comme dans tous les systèmes esclavagistes, il existe notamment une « soupape de sûreté » constituée par la pratique de l'affranchissement destinée à laisser à celui qui est privé de liberté l'espoir de la retrouver un jour. C'est là que se situe la profonde différence entre l'esclavage moderne et l'esclavage antique. Si, dans l'ancienne Rome, l'esclave affranchi demeurait sa vie durant dans une situation relativement amoindrie par rapport à l'ingénu né dans la liberté, plus rien ne séparait ses descendants du reste de la société : on sait ainsi que des dynasties impériales furent issues de telles lignées. Dans l'esclavage colonial au contraire, la macule servile est indélébile dans la mesure où elle colle à la peau. Comme Alexis de Tocqueville l'avait bien dévoilé, elle constitue une *trace* visible dans l'apparence même des descendants de ceux qui en ont été victimes, trace qui contribue, à travers ce lien généalogique inscrit sur l'enveloppe des corps, à segmenter interminablement la société.

Dans une analyse très fine du problème, Yvan Debbasch fait remarquer que, dans la situation coloniale, idéalement, aucune exception n'aurait dû venir déranger la correspondance établie entre appartenance raciale et condition juridique [Debbasch, 1967]. L'affranchissement s'inscrit paradoxalement en contradiction avec la logique coloniale de sauvegarde, créant des individus qui tiennent aux deux univers, la couleur de l'opprimé et la liberté du dominant. Mais que faire dans ces conditions de ceux que le droit libère mais dont l'apparence physique demeure inchangée ? Dans

une optique « à l'antique », la couleur, restant pure coïncidence, n'aurait eu aucune signification une fois la liberté acquise. L'optique coloniale accroît par contre la tension raciale, dans la mesure où elle retient les deux composantes dans la définition du *libre de couleur* [*ibid.* : 7-8], expression où l'on voit accolés un terme juridique et un terme racial, désignant un individu qui partage le statut des libres, mais qui reste apparenté aux esclaves dont il a hérité une trace somatique cardinale, la couleur de peau. Curieusement, le terme même de « libre » ne sert plus à désigner les véritables libres, à savoir les blancs, mais au contraire les affranchis et leur descendance. Émerge ainsi une population intermédiaire : d'où la frénésie des maîtres à traquer la trace de la couleur, en ayant recours au critère racial afin de fermer leur groupe et de maintenir une distance maximale avec ces « libres » qui pourraient leur porter ombrage. Le stigmate racial prend de ce fait une dimension temporelle au long cours, induisant une grande viscosité des rapports sociaux et cristallisant les hiérarchies sociales premières. Cette « racialisation » des rapports sociaux implique que les caractères phénotypiques se mettent à avoir une valeur propre, servant à positionner les individus, et les lignées dont ils procèdent, dans le jeu social, valence différentielle qui supplante la variable socio-économique et qui survit à l'abolition du statut juridique antérieur avec lequel elle avait partie liée.

Une autre contradiction majeure du système, autour de laquelle se noue l'obsession la plus marquée de la trace, réside dans le développement des unions interraciales, dont le mulâtre est le fruit. Celui-ci constitue une nouvelle catégorie elle aussi imprévue. « Menace directe sur le système manichéiste » initial, le métissage, « qui tend à effacer la marque indélébile de la couleur » est considéré à de rares exceptions près « comme le scandale majeur » [Duchet, 1969 : 121]. Les mulâtres sont considérés comme issus de conjonctions illégitimes et dangereuses pour l'ordre colonial. À la Guadeloupe, dès 1681, l'intendant Patoulet parle d'un « sang si impur auquel on ne devrait pas s'allier³ » ; désormais tout ou partie de la couleur noire est assorti d'un « coefficient de défaveur » [Debbasch, 1967 : 26]. Le mulâtre constituait en fait un élément perturbateur de l'ordre socio-racial, comme a pu le souligner Michel Leiris : « Dans cette société doublement stratifiée les Blancs soucieux de se maintenir comme classe dominante redoutent l'ascension des mulâtres et cette crainte est aggravée par la situation ambiguë que les mulâtres doivent à leur caractère de

“sang-mêlé” : ils sont liés d'une part avec la classe servile et, d'autre part, ils sont apparentés notoirement à des blancs » [Leiris, 1955 : 23]. Le mulâtre relève donc des deux groupes opposés ; portant sur sa personne le stigmate de la couleur mais partageant avec les blancs une part d'ascendance, il ébranle dans ses fondements mêmes l'ordre socio-racial.

Une politique d'amoindrissement et de mise à l'écart des mulâtres se met progressivement en place dans les colonies françaises, politique qu'on peut suivre au travers d'un certain nombre de textes et de règlements. Dans un premier temps déclarés libres à leur naissance (jusqu'à la fin du XVII^e siècle), ils sont ensuite maintenus dans l'esclavage par la reviviscence de l'ancienne loi romaine : *partus sequitur ventrem*. Tout au long du XVIII^e siècle sont prises d'autre part un certain nombre de dispositions légales et réglementaires visant à instaurer aux îles un régime de castes fondé sur la distinction des couleurs, régime qui prend son allure définitive après 1760. Désormais la politique royale trouve l'essentiel de son inspiration aux îles, et l'on s'accoutume à traiter le statut juridique des individus en fonction de la trace colorée qu'ils arborent. Afin de suppléer à une éventuelle invisibilisation de la trace, il fallait toutefois recourir à des indices d'un autre type, comme le surnom qui servait à identifier les esclaves : les mères de couleur, en Guadeloupe, furent obligées de donner à leurs enfants « un surnom tiré de l'idiome africain, ou de leur métier et couleur », mais qui ne pouvait jamais être « celui d'aucune famille blanche de la colonie⁴ ». C'était cependant compter sans le désir des maîtres d'affranchir leur progéniture illégitime, et très vite se constituèrent des lignées dont la liberté datait de plusieurs générations. À cette prévention à l'égard des mulâtres s'ajoutait en outre la présomption d'une origine illégitime, même si celle-ci remontait loin dans le temps, tache originelle qui fondait une lignée bâtarde au sens strict du terme.

■ Le cas de l'ancienne Saint-Domingue

Afin de scruter au plus près un système de pensée où l'obsession de la trace a été portée à son paroxysme, on peut rappeler le cas d'école de l'ancienne Saint-Domingue, que nous avons évoqué dans un article antérieur [Bonniol, 1990]. La partie occidentale de l'île d'Hispaniola, dédaignée jusqu'alors par les

Espagnols, constitue, durant une période relativement brève (de la cession à la France en 1697 – prolongeant une installation de fait, dès l'époque des « Frères de la Côte⁵ » – jusqu'au début de la crise révolutionnaire en 1791), « une des plus intenses expérimentations capitalistes esclavagistes de l'histoire » [Mintz, 1971 : 437]. Alors dénommée la « perle des Antilles », elle devient l'un des lieux majeurs de la production sucrière mondiale. Malgré la dureté du système alors mis en place, une population intermédiaire s'était formée rapidement : en quelques décennies, cette population était arrivée à posséder un tiers des terres et un quart des esclaves. Dans cette situation concurrentielle pour les blancs, les gens de couleur furent l'objet d'un abaissement systématique par le recours à la doctrine de la pureté de l'extraction et de la blancheur absolue, construite à partir d'un paradigme généalogique. Tout au long de la mise en place d'un système juridique de discrimination et d'inégalité, il se créa ainsi un corps structuré de doctrine visant à rationaliser le préjugé. Un certain nombre de textes, émanant de l'administration centrale mais inspirés par les maîtres des îles, expriment ce qu'il fut désormais convenu d'appeler la « doctrine coloniale », dont l'idéologie de couleur, impliquant la ségrégation, apparaît comme l'une des pièces maîtresses : « inhérente à la structure même de la société esclavagiste dont elle assure la pérennité [...] y toucher reviendrait à vouloir le bouleversement de l'ordre établi » [Debbasch, 1967 : 54]. Il est pour cela nécessaire de maintenir une distinction entre deux « espèces », fondée sur la transmission d'une trace corporelle.

Cette loi est dure, mais sage et nécessaire, dans un pays où il y a 15 esclaves pour un blanc : on ne saurait mettre trop de distance entre les deux espèces ; on ne saurait imprimer aux nègres trop de respect pour ceux auxquels ils sont asservis. Cette distinction, rigoureusement observée même après la liberté, est le principal lien de la subordination de l'esclave par l'opinion qui en résulte que sa couleur est vouée à la servitude et que rien ne peut le rendre égal à son maître⁶.

Théoriquement, seule la macule servile était affectée d'un coefficient d'infériorité. La couleur n'était prise que comme signe, mais, « parce que la macule servile et la couleur coïncidaient toujours, la distinction était, semble-t-il, invérifiable » [Debbasch 1967 : 55]. Comme le remarque Moreau de Saint-Méry, observateur avisé de la colonie de Saint-Domingue,

« le nègre dans l'état actuel des choses est encore plus éloigné de son maître par sa couleur que par la servitude » [Moreau de Saint-Méry, 1789 : 20]. La sauvegarde de la domination blanche n'est donc plus conditionnée par l'ingénuité, mais tout simplement par la blancheur. Mais une blancheur qui ne peut s'accommoder de la simple apparence physique, dans la mesure où elle doit traduire toute absence de contact avec la macule servile-noire. Émerge alors l'idée essentielle à la dynamique du système que l'on retrouve, plus ou moins affirmée, dans la plupart des sociétés post-esclavagistes, celle de la *ligne de couleur*, qui établit un partage sans faille entre les blancs et tous les autres, quel que soit leur degré de « décoloration », en rejetant pêle-mêle tous ceux qui ne sont pas considérés comme indemnes de contamination et sont donc « ramenés à l'autre couleur fondamentale, pour la raison qu'ils en sont en partie issus » [Debbasch, 1967 : 307].

Un sang mêlé quoique parvenu à la septième ou à la huitième génération et quoique arrivé au point où la couleur aurait l'apparence de celle d'un Européen n'en serait pas moins toujours un sang mêlé et ne pourrait se dire égal ni marcher de pair avec un Blanc européen⁷.

Moreau de Saint-Méry donne à l'idée de la ligne sa formulation la plus radicale : « L'opinion veut par conséquent qu'une ligne prolongée jusqu'à l'infini sépare toujours la descendance blanche de l'autre » [Moreau de Saint-Méry, (1796) 1875 : 100]. Une origine européenne parfaite est l'appartenance à la milice blanche formée par tous les colons en âge de porter les armes, encadrés par des officiers nommés par le gouverneur et brevetés par le roi. L'admission dépendait du jugement de l'opinion et supposait une enquête informelle à partir de la tradition locale. Mais au cours de la deuxième moitié du XVIII^e siècle, dans une atmosphère qui s'envenime, il faut désormais faire la preuve de la pureté de son extraction, exempte d'une éventuelle trace colorée. La pièce essentielle des procès en diffamation intentés par ceux qu'Y. Debbasch dénomme justement les « suspects », que la rumeur, ou des esprits jaloux, accusent d'ascendance mêlée et qui sont obligés de se défendre, faisant mener l'enquête dans les registres [Debbasch, 1967 : 64], est certainement l'arbre généalogique, ce « prisme magique par le secours duquel ils (les colons) s'assureront des couleurs mères et primitives⁸ ». Diffamez, il en restera toujours quelque chose : « Malheur à qui est obligé de se faire

déclarer blanc, la tache imprimée par l'opinion lui reste après l'arrêt même⁹ ». Les suspects, même s'ils ont juridiquement un statut de blancs, ne peuvent jouir socialement que d'une place de « libre ». La société des blancs reste en dernier ressort la véritable régulatrice. Négligeant les arrêts juridiques, c'est elle qui répartit les habitants des colonies de part et d'autre de la ligne de démarcation raciale. Et dans cette tâche, l'ouvrage n'est jamais terminé : la barrière est toujours plus marquée, de crainte qu'elle ne soit assez visible. La société blanche se livre là à un incessant travail de bornage, la ségrégation apparaissant comme une véritable technique de cantonnement [*ibid.* : 71].

Pour colmater, ici aussi, la brèche des possibles mariages interraciaux susceptibles d'entraîner une invisibilisation de la trace, il fallait les pénaliser. On peut suivre à Saint-Domingue l'émergence d'une nouvelle classe intermédiaire, celle des « mésalliés ». Ceux qui ont osé franchir le pas en choisissant un conjoint parmi les gens de couleur sont assimilés aux « libres ». La tache qui les marque est considérée elle aussi comme indélébile, survivant même, dans le cas d'un veuvage, à ce qui l'avait causée. Une telle alliance « était interprétée comme faisant la preuve d'une moralité douteuse et d'une vilité de caractère qui, une fois acquise, l'était à jamais » [*ibid.* : 74], comme l'exprime à l'époque Hilliard D'Auberteuil :

Un Blanc qui épouse légitimement une mulâtresse descend du rang des Blancs, et devient l'égal des affranchis ; ceux-ci le regardent même comme leur inférieur : en effet cet homme est méprisable. Celui qui est assez lâche pour se manquer à lui-même, est encore plus capable de manquer aux lois de la société, et l'on a raison, non seulement de mépriser, mais encore de soupçonner la probité de ceux qui par intérêt ou par oubli, descendent jusqu'à se mésallier [Hilliard D'Auberteuil, 1776 : 77-78].

Toute proximité familiale entre blancs et gens de couleur, marquée en particulier par le port des mêmes patronymes, devait être occultée. Ainsi, un règlement de Saint-Domingue prévoit en 1773, comme en Guadeloupe, la création d'une onomastique de couleur. La couleur vaut de plus comme présomption de servitude : la lutte contre les « faux libres » impose aux gens de couleur de devoir prouver sans arrêt leur liberté et constitue pour eux une humiliation supplémentaire.

La ligne de couleur, qui apparaît comme le symptôme d'une réduction binaire d'une extrême diversité phénotypique, a pu cependant coexister avec la reconnaissance d'une « réalité humaine luxuriante » générée par la domination des hommes blancs sur les femmes de couleur [Debbasch, 1967 : 307]. Toute la gamme des nuances entre le blanc et le noir a pu ainsi être prise en compte, au travers des catégories de métissage consignées dans la célèbre classification (sans doute fort idéale...) rapportée par Moreau de Saint-Méry, lui-même s'étant fondé sur sa propre observation, mais aussi sur la tradition orale et sur des documents. Le principe de la classification est essentiellement généalogique, puisque les catégories ne se définissent pas par l'aspect physique de leurs membres, mais par leurs origines, ce qui leur donne une place déterminée sur l'axe reliant les pôles blanc et noir originels. Cela permet à Moreau de Saint-Méry d'exprimer cette position à partir de calculs mathématiques relativement complexes qui portent sur la proportion de trace héritée des ancêtres esclaves, exprimée sur une échelle de 0 à 128, correspondant en fait à des probabilités d'origine sur sept générations [Moreau de Saint-Méry, (1796) 1875 : 96 ; Bonniol, 1990 : 414].

Mais l'arbitraire agit sur toute la classification, et Moreau de Saint-Méry lui-même est parfaitement conscient qu'il ne propose que des « approximations » [Moreau de Saint-Méry, (1796) 1875 : 102] : « il est des quarteronnes dont la blancheur est telle, qu'il faut des yeux bien exercés pour les distinguer des blanches » [*ibid.* : 89]. Et aussi :

Dans la combinaison d'une nuance avec la même nuance, la teinte se renforce ; c'est ce qui est sensible surtout dans le mulâtre venu de père et de mère qui sont mulâtres ; sa peau est plus sombre que celle des autres mulâtres qui ont cependant moins de parties blanches que lui [*ibid.* : 103].

C'est au niveau des sang-mêlés¹⁰ (qui ne comptent qu'une à trois parties noires) que se joue toute la rigueur de la ligne de couleur séparant les catégories métissées du terme blanc :

Il existe à Saint-Domingue des sang-mêlés parvenus au quatrième mélange de sang-mêlé, toujours avec des blancs, de sorte qu'ils n'ont réellement dans leurs veines qu'un cinq cent douzième du sang africain... Il faut des yeux bien experts pour reconnaître ces derniers mélanges d'avec les blancs purs, et l'on peut dire qu'en

général il n'y a guère que la tradition orale ou écrite qui serve de guide à cet égard [*ibid.* : 92].

En poursuivant jusqu'à l'extrême, on peut imaginer qu'un sang mêlé qui parviendrait au huitième degré de mélange avec le blanc aurait une partie noire pour 8191 parties blanches, « ce qui ne donne réellement pour différence qu'un infiniment petit » [*ibid.* : 100]. Moreau de Saint-Méry se fait alors l'écho d'une croyance relative à la réapparition de caractères disparus au bout d'un certain nombre de générations et donc à la persistance d'une trace :

Pour appuyer l'opinion (n'admettant pas la possibilité de la disparition totale de la trace du mélange) on dit que la nuance qui s'était affaiblie pendant deux ou trois générations s'avive et décèle le mélange africain ; et que si ce n'est pas dans la couleur que l'indice se rencontre, il est dans l'ensemble des traits, dans un nez épaté, dans des lèvres épaisses, qui ne montrent que trop l'origine [*ibid.* : 100].

Mais il n'est pas dupe de telles représentations :

Cet *indice*, auquel il serait peut-être plus dangereux de croire qu'on ne le pense, *c'est l'œil du préjugé qui le voit* [souligné par nous], et s'il se promenait dans l'Europe entière, il trouverait avec ce système de quoi y former aussi une nomenclature colorée [...]. Et lorsqu'on compte à peine un siècle et demi depuis que les deux couleurs se mêlent dans la colonie française [...] quelques générations de plus ne peuvent-elles pas amener un rapprochement absolu quant aux teintes, surtout dans un climat où la peau de l'Européen lui-même prend un ton jaunâtre, lorsqu'il en éprouve longtemps l'influence ? [*ibid.* : 100].

Il est vrai qu'en raison de son attention à toute trace éventuelle, un « créole prétendra toujours lire l'origine sur des traits qui ne tromperaient, à l'en croire, que le nouveau venu d'Europe [...]. Les doutes peuvent naître précisément à ces stades de décoloration avancée qui sont, pour tout descendant d'Africain, une tentation irrésistible : comment ne pas jouer sur l'apparence, comment ne pas compter sur l'oubli pour s'insinuer dans la classe supérieure ? » [Debbasch, 1967 : 63]. Il en est ainsi des familles « que seule la tradition désigne », chez qui l'on guette les résurgences de traits négroïdes. Ces apparitions « indiscretes » de la caractéristique africaine ont lieu de temps en temps et « sont toujours remarquées » [*ibid.* : 66].

Alors que le pays est, après 1791, emporté dans la tourmente de la révolte des esclaves qui devait aboutir, un peu plus d'une décennie plus tard, à l'indépendance d'Haïti, les blancs continuent à s'arc-bouter, en contrariété avec les préconisations du nouveau pouvoir révolutionnaire métropolitain, sur des principes qu'ils pensent intangibles, fondés sur l'idée de la persistance, chez les gens de couleur libres, de la macule servile :

[...] la Nation entière n'est pas assez puissante pour arracher de nos cœurs le sentiment de supériorité qui a plané de tout temps, et qui planera toujours sur nous, tant qu'il y aura à Saint-Domingue des esclaves desquels vous tirez votre origine, et parmi lesquels il vous reste tant de parents... La discipline des noirs, l'abaissement dans lequel notre intérêt nous oblige à les tenir exigent que nous ne variations jamais sous ses principes ; et l'objet conservateur de nos propriétés, c'est-à-dire la saine politique, nous empêchera toujours de remplir l'intervalle qui doit nécessairement exister entre vous et nous... Bonjour et bonsoir, salut, politesse, mais très grande réserve, voilà, Monsieur, tout ce que vous pourrez exiger de nous¹¹.

La symbolique de la tache (et du savon qui pourrait la faire disparaître) est bien exprimée dans cette chanson satirique, chantée en créole par les blancs, transmise par Moreau de Saint-Méry, qui fait allusion à l'abbé Grégoire, le fervent « ami des Noirs », suite à l'exécution du mulâtre Ogé en 1791.

*Non milat' p'allé jamé blanc
Grégoire pou yo, c'est pour l'argent
Cap pend li, c'est bien feté !
Savonette a bon per' quiouré
P'allé fer blanc, si blanc pas vlé :
C'est yo tout sel qui maïtte.*

Non les mulâtres ne seront jamais blancs / Grégoire est pour eux mais c'est pour de l'argent / Le Cap l'a pendu, c'est bien fait ! / Tous les savons des bons pères / N'en feront pas des Blancs, si les Blancs ne le veulent / C'est eux seuls qui le peuvent [transcription et traduction par Hazael-Massieux, 1986 : 123].

■ Persistances post-esclavagistes

Michèle Duchet, qui propose l'heureuse expression de « mathématique raciale » pour rendre compte à la fois de l'existence de la ligne de couleur et de l'empilement de catégories de métissage, note que ce système de représentations est attesté dans toutes les

sociétés post-esclavagistes et que son importance est confirmée « par l'usage de noms particuliers attribués, selon les régions, aux différentes “variétés” de métis » [Duchet, 1969: 125]¹².

À la Martinique

Tournons-nous, pour scruter ces effets de persistance jusqu'à une date récente, vers la Martinique. La domination sans partage exercée par le groupe blanc, dit « béké », descendant des premiers colons et resté maître de la terre, requérait une stricte séparation entre ce groupe et les autres segments sociaux – c'est la logique de la ligne de couleur – qui ne pouvait être assurée que par un strict contrôle des alliances au sein desquelles était assurée la procréation légitime servant à sa propre reproduction. Les blancs originaires s'y sont donc enfermés dans une stricte endogamie, admettant difficilement l'éventualité de mariages interracialisés, maintenant par là la « pureté » du groupe. Ce maintien s'est appuyé sur une stricte surveillance de la sexualité des femmes, auxquelles est revenu, dans le cadre de leurs procréations légitimes, le soin d'assurer la reproduction identique à lui-même (les hommes ne se privant pas d'alimenter par leurs unions illégitimes le mouvement général de métissage). Un contrôle généalogique exercé avec constance a toujours permis d'exclure tout individu suspecté d'ascendance mêlée ou tout déviant à la règle d'alliance [Beaudoux-Kovats, 2002].

La logique de la ligne de couleur, dans les sociétés post-esclavagistes, est en effet cohérente dans les perspectives du segment racialement dominant. Mais les valeurs liées à l'idéologie de couleur ont eu tendance à se diffuser dans le reste du corps social, qui a été alors tenté d'utiliser les nuances chromatiques générées par la miscégénéation (pouvant correspondre à des catégories populaires de métissage), comme autant de paliers reliant les deux pôles raciaux. Toujours à la Martinique, et tout au long des deux derniers siècles, cette catégorisation a débouché au sein même des gens de couleur sur des comportements individuels liés au choix du conjoint et sur de véritables stratégies intergénérationnelles. On peut ainsi noter chez eux une nette tendance à l'homogamie, c'est-à-dire à des unions qui lient des semblables au plan de l'apparence physique. Le mulâtre a ainsi eu tendance à se séparer de plus « noir » que lui : une telle attitude a débouché sur la formation de sous-groupes à la fois phénotypiques et sociaux qui visaient à se refermer vers le bas

(couleurs sombres) tout en restant ouverts vers le haut (couleurs claires) [Bonnio, 1992]. Stratégies qui, dans certaines lignées, selon les termes de cet observateur aigu de la société martiniquaise qu'était le romancier Salvat Etchart, étaient menées avec une « tranquille et persévérante ferveur [...], troublante phase d'une guerre où les gestes de l'amour étaient aussi hargneux, mortels et trompeurs, rusés que ceux d'un combat [...], animés par une volonté constamment tendue, viscéralement, héréditairement braqué(e) vers le blanchiment [...] ». Chaque matrice conservait sa part de semences sélectionnées » [Etchart, 1967 : 95-96], recevant ce « Message blanc » stigmatisé par Frantz Fanon, qui brocardait ces « délicieux petits gènes aux yeux bleus, pédalant le long des couloirs chromosomiaux... » [Fanon, 1952 : 62]¹³.

Cette hiérarchie des nuances n'a pu avoir qu'un effet de dislocation. Le sous-racisme qu'elle implique interdisait une conscience commune ; au sommet, l'asymptote vers le blanc appelait le reniement de certains pans de l'ascendance, rendant possible pour certaines aventures individuelles le fameux « passage de la ligne ». Mais, comme le notait déjà Moreau de Saint-Méry, pouvait se manifester dans ce cas une compétence « créole » pour débusquer la trace, qui pouvait aller jusqu'à scruter les indices corporels les plus ténus, comme l'odeur, ou la lunule des ongles. Ce à quoi fait allusion, au milieu du XX^e siècle, Frantz Fanon, qui avait épousé une Européenne : « si l'on flaire mes enfants, si l'on examine la lunule de leurs ongles, c'est tout simplement parce que la société n'aura pas changé... » [Fanon, 1952 : 192].

Aux États-Unis

Le cas le plus exemplaire de cette attention à la trace est certainement celui des États-Unis où s'est développée une conception selon laquelle une « goutte de sang » suffit pour tacher un lignage, opinion qui s'est répandue dans une bonne part de l'univers colonial mais qui trouve son expression la plus accomplie dans la règle de descendance américaine connue sous le nom de *one drop rule* [Hirschfeld, 1999 ; Savy, 2007]. Dans la succession des politiques raciales, la catégorie de « Mulâtre » avait fini par tomber en désuétude : désormais les enfants d'unions interraciales ont été considérés comme « noirs ». Une règle d'hypo-descendance s'y est imposée, instrument généalogique permettant d'attribuer une identité raciale non ambiguë à chaque individu, ce qui permet d'installer une grande

clarté distinctive entre « blancs » et « noirs ». L'hypo-descendance ignore en effet le métissage, c'est la pratique du « tout ou rien » en matière raciale. Selon cette règle de descendance, il suffit d'une goutte de sang noir pour être catalogué comme noir, ce qui assigne aux individus une catégorie raciale et une seule, sur la base de celle de leurs parents.

Dans le cadre de cette représentation arbitraire (alors même qu'elle est pensée naturelle) et parfaitement dissymétrique, l'une des catégories est amenée à englober tous les mélanges éventuels, avec le développement d'un large continuum phénotypique, du noir à la pâleur la plus extrême [Pétonnet, 1986], alors que l'autre est supposée maintenue dans sa pureté. C'est là la traduction maximaliste d'une conception du « métabolisme » racial réduisant l'identité « blanche » à un objet d'altération infiniment vulnérable et l'ascendance « noire » à un agent de corruption parfaitement efficace, comme si l'ancêtre noir postulé était doté d'une telle puissance qu'il serait capable, fût-il le seul représentant de sa couleur dans l'ancestralité d'un individu, de souiller toute une lignée.

C'est la peur de la pollution biologique, l'angoisse devant la dilution de la trace, qui est historiquement attestée dans la société américaine : la *colour bar*, analogue à la ligne de couleur de l'ancienne Saint-Domingue, y est demeurée une réalité, même si l'extension géographique du pays (rendant difficile un strict contrôle généalogique) a permis d'éventuels *passings* (passages de la ligne). La panique provoquée par la découverte de cette « noirceur invisible » [Sweet, 2005] constitue un thème éminemment romanesque¹⁴, comme dans *An Imitation of Life*, en 1933, de Fannie Hurst [1933], livre dont le succès fut tel qu'il donna lieu à deux films¹⁵. Il suffisait, pour passer la ligne, d'une nouvelle adresse, d'un changement de nom, le défi le plus complexe résidant dans la nécessité de ne surtout pas laisser d'indices derrière soi, afin d'échapper à la mémoire collective et d'occulter sa propre mémoire. Ainsi opère le héros de *The Human Stain*, de Philip Roth, qui prend bien soin de brouiller les cartes en se faisant passer pour juif mais, qui, étrangement, dans une dispute avec un de ses amis, laisse échapper un trait lexical caractéristique du parler africain américain pour désigner les blancs, en le traitant de *Blanche Neige*, ce qui peut éveiller l'attention d'un lecteur averti, alors même que toute l'intrigue est construite dans le but que le *passing* qui a structuré sa vie ne soit révélé qu'à la fin du roman, lors de son enterrement¹⁶ [Roth, 2000].

Ancrer l'identité et la reconnaissance des personnes sur la persistance d'une trace corporelle comme la couleur de la peau n'est pas sans conséquences. C'est grâce à cet ancrage, par lequel s'exprime la rémanence du biologique par rapport aux évolutions sociales, qu'a pu se maintenir une distinction qui, après la fin de l'institution à laquelle elle était historiquement liée, n'était plus garantie par la seule différence juridique. Il s'est en définitive posé pour les sociétés esclavagistes, puis post-esclavagistes, fondées sur une correspondance originelle entre les statuts et les apparences physiques, un problème de reproduction inédit : comment contrôler un phénomène dont tous les paramètres ne sont pas sociaux, mais passent par le canal de l'hérédité biologique, sinon en se fondant sur la persistance d'une trace somatique qui garantit la pérennité des distinctions ? Comment d'autre part aider la nature pour sauvegarder au mieux les apparences originelles afin qu'elles restent porteuses de discrimination ? La situation coloniale est marquée, comme on l'a évoqué, par une angoisse du mélange face au risque de dilution des couleurs primitives et d'effacement de la trace. Le recours à une économie matrimoniale étroitement surveillée, qui a canalisé le cheminement des caractères discriminants d'une génération à l'autre, déterminant les flux et façonnant au niveau biologique les structures de population, a partiellement assuré la duplication des apparences premières, contribuant à une cristallisation des rapports sociaux [Bonniol, 1992]. C'est dire qu'il y a eu une gestion sociale de la transmission héréditaire de la trace corporelle discriminante : par là, une pensée raciale s'est véritablement incarnée.

■ Épilogue

Que dire du destin de la trace, aujourd'hui ? Sa puissance symbolique s'est dotée depuis le début du XX^e siècle d'une nouvelle dimension. Alors que la couleur de la peau, imprimée sur les corps des dominés puis de leurs descendants, incarnation d'un passé douloureux, quelle que soit sa dilution au fil des multiples métissages, avait servi jusqu'alors de marque cardinale pour une assignation subie, impliquant la persistance d'une infériorisation, objectivement décelable et subjectivement ressentie, elle a pu servir aussi, et de plus en plus, à l'affirmation de soi. Certes imposée du dehors par assignation, cette marque a été, dans

le cadre d'économies subjectives, simultanément et continuellement perçue du dedans, expression de la façon dont un agrégat d'individus minorés peut se définir en tant que groupe contre un système d'oppression, à partir d'une expérience partagée de souffrances et de luttes. La trace colorée n'est ainsi plus un stigmate pour certains de ceux qui l'arborent, mais elle est aujourd'hui valorisée, source de fierté et d'appartenance à un groupe en quête de reconnaissance.

En témoigne le « retournement du stigmate » qui a inspiré les mouvements de revalorisation de la couleur minorée qui ont pu émerger depuis le début du XX^e siècle, à commencer, dans les années 1930 pour les colonies françaises, par la négritude. En témoignent également, aux États-Unis, tous les mouvements qui ont tenu à revaloriser la couleur noire, depuis le grand penseur W. E. Du Bois¹⁷ au début du XX^e siècle jusqu'aux *Black Panthers*. Couleur toujours reliée à la mémoire de l'esclavage : on sait que la qualité d'« Africain Américain », fondée sur l'évidence d'une trace somatique, fût-elle infime, est liée à des ancêtres esclaves revendiqués. Ce qui explique que la candidature à la présidence de Barak Obama, de mère américaine d'origine européenne et de père africain, ait pu être au départ mal perçue par certains militants de la cause « noire ».

L'insistance sur cette trace rend d'autant plus vive une quête de racines que les sujets concernés sont en la matière confrontés au vide généalogique installé par l'esclavage, du fait de la rupture violente avec l'Afrique et de l'absence de registres d'état-civil pour leurs ascendants. Ceci a été particulièrement illustré par l'ouvrage d'Alex Haley, *Roots*, paru en 1976, qui a connu un immense succès public, notamment grâce à la série télévisée qui s'en est inspirée : y était démontré que la redécouverte des racines ancestrales était non seulement désirable, mais aussi possible. Il en est de même aujourd'hui en France où les « descendants d'esclaves », nouveau groupe de pression qui a joué un rôle majeur dans l'élaboration et la promulgation de la loi Taubira de 2002 reconnaissant la traite et l'esclavage comme crime contre l'humanité, se sont lancés, au-delà de la trace corporelle qui les fédèrent spontanément¹⁸, dans des recherches généalogiques à travers diverses associations pour s'efforcer de sortir de l'ombre leurs aïeux [Michel, 2015].

Par ailleurs, un élément nouveau est récemment entré en scène, lié au progrès scientifique et technologique depuis le début des années 2000. Les mécanismes de l'hérédité ont été en effet dévoilés : la

génomique rend possible un nouveau savoir sur l'ancestralité, grâce à la révélation d'une généalogie ascendante, symboliquement primordiale car c'est par elle qu'est censé passer le lien de filiation et s'opérer ce que l'on pense être la transmission de substance qui nous constitue [Bonniol et Gleize, 1994]. Les nouvelles techniques de séquençage du génome humain, dans leurs plus récents développements peuvent par là contribuer à un nouveau rapport à la trace du passé. De manière générale, on peut avancer l'idée qu'en tant qu'entité réelle, l'ADN donne un corps matériel, fût-il microscopique, à l'invisibilité qui caractérisait jusque-là ce processus de transmission. Réputé immuable et inaltérable, nanti de toutes les caractéristiques d'une essence fixe et invariable, transcrivant d'anciennes notions selon lesquelles des substances héréditaires déterminent l'identité et la parenté dans un nouvel idiome « biotique » supposé en deçà de toute manipulation sociale, l'information moléculaire mobilisée peut permettre de baliser des revendications dans le domaine identitaire, avec l'idée que le gène peut servir de support-mémoire ou de trace incorporée du passé : la génétique a d'ailleurs commencé à pénétrer le lexique des généalogistes, comme semble le démontrer l'évolution de l'activité des associations et des revues spécialisées¹⁹. L'ADN peut être en effet considéré comme une empreinte des origines, ou une incarnation des ancêtres, attestant du primat croissant accordé au biologique dans la définition de soi, dans la ratification des identités et dans la représentation des liens familiaux [Bonniol et Darlu, 2014].

Aux États-Unis, les Africains Américains sont aujourd'hui particulièrement enclins à recourir aux tests génétiques afin de combler, au-delà de la trace colorée qu'ils peuvent arborer, le trou de mémoire généré par l'esclavage. Mais ce choix implique un certain changement de perspective. Il s'agit désormais moins de remonter aux ancêtres esclaves que de surmonter le butoir de l'*institution particulière*, d'enjamber la période de la traite et de l'esclavage pour remonter à l'origine africaine [Abel, 2016 ; 2018]. La sociologue Alondra Nelson a publié récemment un ouvrage sur ces nouveaux recours génétiques qui se sont multipliés chez les Africains Américains [Nelson, 2016]. Matri-clan et Patriclan, selon la terminologie employée par la firme *African Ancestry* à partir de l'ADNm et l'ADNy sont utilisés pour restaurer l'image de la famille noire américaine en la reliant à une ancienne famille africaine, pour cimenter les affiliations dans les

réseaux transnationaux de noirs. A. Nelson utilise le terme de « réconciliation » non pour évoquer une réconciliation raciale mais pour parler des retrouvailles des noirs américains avec leur parentèle perdue africaine, la reconstitution des liens brisés avec le continent africain : « notre histoire ne commence pas avec l'esclavage ». L'ADN doit servir d'instrument pour renforcer les réseaux diasporiques, solidifiés grâce à l'établissement de liens biologiques.

Tout ceci advient à un moment particulier, celui où la *colour blindness* (cécité à la couleur) qui fut autrefois le mot d'ordre proclamé par les libéraux antiracistes, qui étaient animés par une idéologie universaliste et par l'espérance d'une société « post-raciale », est aujourd'hui taxée de racisme déguisé. Est ainsi retournée une formulation qui renvoie désormais à l'aveuglement face aux inégalités liées à la race, d'autant qu'elle est aujourd'hui utilisée par certains acteurs politiques opposés aux politiques d'*affirmative action*. La « race » semble ainsi retrouver pour le groupe infériorisé une signification au niveau biologique lorsqu'elle est niée au niveau social, l'ADN étant conçu comme un instrument de visibilité dans un climat politique de plus en plus indifférent aux demandes de justice raciale, permettant de restaurer une *colour vision* face à la persistance de l'inégalité raciale.

On peut toutefois remarquer que cette focalisation sur une trace d'un nouveau type est inspirée par un certain différentialisme à fondement biologique : loin de déstabiliser les constructions raciales, elle se réinscrit dans les termes des anciennes (et parfois toujours actives) idéologies de séparation, encore actives chez bien des sujets qui, animés par un « sens commun » largement répandu, s'auto-identifient à des catégories raciales. Ces nouvelles postures constituent-elles une menace de renouer avec le racisme scientifique et le déterminisme biologique, conceptions qui risquent de revenir par la « porte de derrière » ? On est en fait en présence d'une lecture de la race selon les conceptions culturelles ambiantes : même si, dans le langage des tests génétiques, on parle d'« ancestralité biogéographique », la typologie raciale reste intacte lorsqu'on fait se recouper les catégorisations par l'ADN et les catégories classiquement admises dans la société. Cette lecture a pour effet paradoxal de relier les pôles opposés du spectre politique, des militants de la cause noire aux suprématistes blancs. Il y a là une porosité entre science et société, affectées toutes deux par le jeu des séparations et des appartenances [Doron, 2016].

Notes

1. Afin d'éviter tout risque d'essentialisation, nous avons transcrit les appellations des groupes de couleur (« noirs », « blancs ») avec une minuscule en début de mot (en conservant toutefois la majuscule, lorsqu'elle est présente, dans les citations et les références).

2. Ce texte est extrait d'une lettre en date du 10 février 1870, figurant dans l'ouvrage de Louis de Lomenie, *Les Mirabeau*, Paris, C. Douniol, 1870, cité in DUCHET 1969.

3. Consultation de l'Intendant Patoulet, *Archives nationales*, F3 248, 1681.

4. Guadeloupe, A.O.M., *arrêté du 15 novembre 1763*.

5. Les Frères de la côte, ou Frères la côte, est le nom d'une confrérie de fibustiers et de boucaniers installée au début du XVII^e siècle sur l'île de la Tortue, au large des côtes de Saint-Domingue.

6. *Mémoire de la milice*, Archives nationales d'Outre-Mer, *Bibl. Moreau de Saint-Méry*, XX/97.

7. *Mémoire de la Milice*, Archives Nationales d'Outre-Mer, *Bibl. Moreau de Saint-Méry*, XX/97 : 23.

8. *Mémoire pour le Sieur Reculé*, Archives Nationales d'Outre-Mer, *Bibl. Moreau de Saint-Méry*, XX/97.

9. *Ibid.*

10. Nous respectons pour ce terme au pluriel l'orthographe originelle du texte.

11. Lettre de Mossut à Galiffet, Archives nationales, 107 AP 28 (28/10/1791).

12. Sur le lexique des catégories dans les colonies hispaniques : Magnus Mörner, 1967, *Race Mixture in the History of Latin America*, Boston, Little Brown & Co, ouvrage dans lequel figure un tableau avec les noms des différentes catégories métisses, les *castas* ; Manuel Alvar, *Léxico del mestizaje en Hispanoamérica*, Madrid, Ediciones cultura hispanica, Instituto de cooperación iberoamericana, 1987.

13. On peut remarquer, d'abord chez Fanon puis chez Etchart, le passage de la métaphore du sang à une rhétorique qui met l'accent sur le processus de procréation lui-même, structuré par la domination masculine, puisque c'est l'homme qui fournit la « semence », la femme n'étant qu'une simple « matrice », ce que le médecin qu'était Fanon exprime en ayant recours au langage de la génétique.

14. On pourra se reporter aux romans ou aux récits suivants : Mark Twain, 1894, *The Tragedy of Pudd'nhead Wilson*, Hartford, American

Pub. Co ; Charles Waddell Chesnutt, 1900, *The House Behind the Cedars*, Boston-New York, Houghton Mifflin ; Nella Larsen, 1929, *Passing*, New York/London, A. A. Knopf [trad. française : *Clair-obscur*, Flammarion, 2010] ; Sinclair Lewis (prix Nobel de littérature en 1930), 1947, *Kingsblood Royal*, New York, Random House. Voir l'édition critique du livre de Nella Larsen : Larsen Nella, 2006, *Passing : Authoritative Text, Backgrounds and Contexts, About Nella Larsen, Criticism*, éd. Carla Caplan, New York, W. W. Norton & Co.

15. Le premier, dirigé par John M. Stahl en 1934 ; le second, réalisé par Douglas Sirk en 1959.

16. Philip Roth, 2000, *The Human Stain*, Boston, Houghton Mifflin [traduction française : *La Tache*, Paris, Gallimard, 2002]. Adaptation cinématographique par Robert Benton en 2003 (titre français : *La Couleur du mensonge*).

17. W.E.B. Du Bois est l'auteur de l'ouvrage emblématique *The Souls of Black Folk* [DU BOIS, 1903].

18. Dans les media français, toute question d'actualité associée à la mémoire de l'esclavage est immédiatement reliée à la présence sociale d'une éventuelle « communauté noire ».

19. Cf. dans ce numéro l'article de S. Abel et G. Pálsson.

Références bibliographiques

ABEL Sarah, 2016, « À la recherche des identités transatlantiques : des boucles conceptuelles au croisement de la société, l'histoire et la génétique », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [<http://nuevomundo.revues.org/69589>, colloque mis en ligne le 10 octobre 2016].

ABEL Sarah, 2018, « Of African Descent? Blackness and the Concept of Origins in Cultural Perspective », *Genealogy*, 11 (2) [<https://www.mdpi.com/2313-5778/2/1/11>].

BEAUDOUX-KOVATS Édith, 2002, *Les Blancs de la Martinique. Une minorité dominante*, Paris, L'Harmattan.

BONNIOL Jean-Luc, 1990, « La couleur des hommes, principe d'organisation sociale », *Ethnologie française*, 20 (4) : 410-418.

BONNIOL Jean-Luc, 1992, *La Couleur comme maléfice. Une illustration créole de la généalogie des « Blancs » et des « Noirs »*, Paris, Albin Michel.

BONNIOL Jean-Luc et Pascale GLEIZE, 1994, « Penser l'hérité », *Ethnologie française*, 24 (1) : 4-8.

BONNIOL Jean-Luc et Pierre DARLU, 2014, « L'ADN au service d'une nouvelle quête des ancêtres ? », *Civilisations*, 63 : 201-219.

BROMBERGER Christian, 1985, « Identité alimentaire et altérité culturelle dans le nord de l'Iran. Le chaud, le froid, le sexe et le reste », *Cahiers de l'Institut d'Ethnologie de Neuchâtel*, 6 : 5-34.

CAILLAVET Chantal et Martin MINCHOM, 1992, « Le Métis imaginaire : idéaux classificatoires et stratégies socio-raciales en Amérique latine (XVI^e-XX^e siècle) », *L'Homme*, 122-124 : 115-132.

DEBBASCH Yvan, 1967, *Couleur et liberté. Le jeu du critère ethnique dans un ordre juridique esclavagiste*, Paris, Dalloz.

DORON Claude-Olivier, 2016, *L'Homme altéré. Races et dégénérescence (XVII^e-XIX^e siècles)*, Ceyzérieu, Champ Vallon.

DOUGLAS Mary, [1966] 1971, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Maspéro.

DU BOIS W.E.B., [1903] 2004, *Les Âmes du peuple noir*, Paris, Rue d'Ulm.

DUCHET Michèle, 1969, « Esclavage et préjugé de couleur », in P. de Comarmond & C. Duchet (dir.), *Racisme et société*, Paris, Maspéro, 1969 : 121-130.

ETCHART Salvat, 1967, *Le Monde tel qu'il est*, Paris, Mercure de France.

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

GINZBURG Carlo, 1980, « Signes, traces et pistes. Racines d'un paradigme de l'indice », *Le Débat*, 6 : 3-44.

HAZAEEL-MASSIEUX Guy, 1986, « La créolisation est-elle un phénomène limité dans le temps ? », *Études créoles*, 9 (1) : 114-126.

HILLIARD D'AUBERTEUIL, 1776, *Considérations sur l'état présent de la colonie française de Saint-Domingue*, Paris.

HIRSCHFELD Lawrence A., 1999, « La règle de la goutte de sang ou comment l'idée de race vient aux enfants », *L'Homme*, 150 : 15-39.

HURST Fanny, 1933, *Imitation of Life*, New York/London, Harper & Brothers ; nombreuses traductions françaises (depuis *Mirage de la vie*, Paris, Plon, 1935) [édition scientifique américaine : Daniel Itzkovitz (dir.), *Fanny Hurst, Imitation of Life*, Durham/London, Duke University Press, 2004].

LEIRIS Michel, 1955, *Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe*, Paris, UNESCO-Gallimard.

MICHEL Johann, 2015, *Devenir descendant d'esclave. Essai sur les régimes mémoriels* [préface de Jean-Luc Bonniol], Rennes, Presses universitaires de Rennes.

MINTZ Sidney W., 1971, « Groups, Group Boundaries and the Perception of Race », *Comparative Studies in Society and History*, 13 (4) : 437-450.

MOREAU DE SAINT-MÉRY Médéric Louis Élie (attribué à), 1789, *Observations d'un habitant des colonies sur le mémoire en faveur des gens de couleur, ou sang-mêlés, de Saint-Domingue, & des autres Isles françaises de l'Amérique, adressé à l'Assemblée nationale, par M. Grégoire, curé d'Emberménil*, Paris.

MOREAU DE SAINT-MÉRY Médéric Louis Élie, [1796] 1875, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'Isle de Saint-Domingue*, Paris, L. Guérin et C^{ie}.

NELSON Alondra, 2016, *The Social Life of DNA : Race, Reparations and Reconciliation after the Genome*, Boston, Beacon Press.

OLENDER Maurice, 2009, *Race sans histoire*, Paris, Éditions du Seuil.

PÉTONNET Colette, 1986, « La pâleur noire : couleur et culture aux États-Unis », *L'Homme*, 97-98 [*L'anthropologie : état des lieux*] : 171-188.

SAVY Pierre, 2007, « Transmission, identité, corruption. Réflexion sur trois cas d'hypodescendance », *L'Homme*, 182 : 53-80.

SCHAUB Jean-Frédéric, 2015, *Pour une histoire politique de la race*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La Librairie du XXI^e siècle ».

SWEET Frank W., 2005, *Legal History of the Color Line: the notion of invisible blackness*, Palm Coast, Backintym.

TOCQUEVILLE Alexis de, 1835, *De la démocratie en Amérique*, Paris, C. Gosselin.

ZUÑIGA Jean-Paul, 1999, « La voix du sang. Du métis à l'idée de métissage en Amérique espagnole », *Annales HSS*, 54 (2) : 425-452.

ABSTRACT

The colour of skin: bodily inscriptions of slavery

The so-called “black” colour of skin and the phenotypic traits associated with it – physical characteristics that are genetically transmitted – have served to support the memory of servitude in societies marked by colonial slavery. This trace, printed on both the bodies of those who were dominated and their descendants, played a significant role in the invention of the colonial conception of race: ideas and practices were imposed in the “old colonies” by clinging to this imprint, thus surviving the period of slavery in which they originated, and spreading therefrom to their contemporary avatars. Given the possible erasure of the trace in mixed race individuals, a racial obsession has emerged focused on identifying distinctions that can no longer be seen. This attention to the trace continued after the abolition of the slavery, when it acquired a new symbolic dimension: whereas it was initially seen as something imposed on individuals, it is now largely permeated by self-assertion, as illustrated by the “reversal of stigma” that emerged early in the 20th century. This turnaround was further reinforced at the beginning of the 21st century, with the advent of a new paradigm: DNA.

Keywords: Race. Trace. Slavery. Colour. DNA.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Hautfarbe, Körperinschrift einer unterwürfigen Herkunft

Die Hautfarbe (in diesem Fall das sogenannte “schwarz”) und die damit verbundenen phänotypischen Merkmale – körperliche Merkmale, die vererbt werden – dienen im Kontext von Gesellschaften, die von kolonialer Sklaverei geprägt waren, als Erinnerungstütze für die Zuschreibung unterwürfiger Herkunft. Diese Inschrift, die sich auf den Körpern der Beherrschten und dann auf die ihrer Nachkommen eingebrannt hat, spielt eine wichtige Rolle bei der Entstehung des kolonialen Denkens über Rasse: diese Ideen und Praktiken drängten sich in den “alten Kolonien” auf, indem sie sich unweigerlich an diese Merkmale festklammerten und so die Sklavenordnung überlebten, in der sie entstanden. Sie konnten so auch auf die heutigen Avatere übertragen werden. Aus der möglichen Auslöschung dieser spezifischen Merkmale durch eine natürlichen Kreuzung der Menschen, ist nach und nach eine rassistisch bedingte Obsession entstanden, genau diese Unterschiede aufzudecken, die das bloße Augen nicht mehr erkennt. Das Interesse für diese Abstammungslinien setzte sich auch nach der Abschaffung der Sklaverei fort, wobei es eine neue symbolische

Dimension erhielt: Während es in erster Linie das Ergebnis einer erlittenen Unterweisung war, wird es heute weitgehend von der Selbstbestätigung durchdrungen, wie die "Umkehrung des Stigmas" zu Beginn des 20. Jahrhunderts zeigt... Diese Umkehr erlebt zu Beginn des 21. Jahrhunderts mit dem Aufkommen eines neuen Indexparadigmas, der DNA, eine neue Hochzeit.

Schlagwörter: Rasse. Abstammungslinie. Sklaverei. Farbe. DNA.

RESUMEN

Raza; El color de la piel, inscripción corporal de un origen servil

El color de la piel, (en este caso el color llamado negro) y los rasgos fenotípicos que se le asocian, caracteres físicos transmitidos por vía hereditaria, han servido de soporte memorial a una imputación de origen servil en el contexto de las sociedades marcadas por la esclavitud colonial. Esta huella, impresa en los cuerpos de los dominados y en sus descendientes, juega un papel crucial en la invención del pensamiento colonial de la raza: ideas y prácticas se impusieron en las antiguas colonias aferrándose a esta huella y sobreviviendo así al orden esclavista que les vio nacer. Estas prácticas se han difundido desde ese foco inicial hasta sus avatares contemporáneos. Del posible borrado del rastro a través de múltiples mestizajes nace una obsesión racial vinculada precisamente a la voluntad de revelar distinciones que la vista ya no identifica. La atención al rastro continuó después de la abolición de la esclavitud, dotándose de una nueva dimensión simbólica: mientras que entonces procedía ante todo de una asignación sufrida, hoy está penetrada ampliamente por la afirmación de sí, como lo ilustra la "inversión del estigma" iniciado a principios del siglo XX... Este giro toma una nueva dirección en este principio del siglo XXI con la llegada de un nuevo paradigma, ADN...

Palabras clave: Raza. Huella. Esclavitud. Color. ADN.