



HAL
open science

“ Passer ” pour blanc L’exemple des personnes non blanches élevées par un ou des parent(s) blanc(s)

Solène Brun

► **To cite this version:**

Solène Brun. “ Passer ” pour blanc L’exemple des personnes non blanches élevées par un ou des parent(s) blanc(s). *Monde Commun*, 2022, N° 7 (2), pp.70-91. 10.3917/moco.007.0070 . hal-04330093

HAL Id: hal-04330093

<https://hal.science/hal-04330093>

Submitted on 7 Dec 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.

« Passer » pour blanc

L'exemple des personnes non blanches élevées par un ou des parent(s) blanc(s)

Solène Brun

Article paru dans *Monde Commun* 2021/2 (N° 7), pages 70 à 91.

Introduction

Le « *passing* » désigne historiquement la manière dont certains Africains-Américains se faisaient *passer pour* blancs afin d'échapper à la ségrégation institutionnelle de l'ère Jim Crow¹. À cette époque, le *passing* suscite à la fois fascination et tensions, en tant que transgression de l'ordre racial en place par le franchissement d'une frontière supposée infranchissable. Dans une société où la blancheur est la majorité invisible, passer, c'est, comme l'écrit très justement Ariane Gibeau dans son analyse du roman *Passing* de Nella Larsen publié en 1929, « passer inaperçu »². C'est en effet échapper à la racialisation minoritaire, pour finalement disparaître comme noir. Pendant l'époque ségrégationniste, ce sont en effet près de 20 % des hommes jusqu'alors catégorisés comme noirs qui disparaissent littéralement – et pour certains, définitivement – de la population africaine-américaine et de son recensement, en ce qu'ils rejoignent la population blanche³. Cette disparition intervient à un autre niveau également, les individus qui « passent » coupant bien souvent tous leurs liens antérieurs avec ce qui pourrait mettre en péril leur « passage » et, en particulier, avec les membres de leur famille qui ne peuvent ou ne veulent pas « passer ». Par définition, le *passing* reposant sur le secret, les propres conjoints ou enfants de ceux qui passent n'en sont bien souvent pas conscients : un *passing* réussi est un *passing* qui n'est jamais révélé et qui permet l'effacement du fait que la personne qui passe n'a pas toujours été blanche.

Comme l'écrit Samira Kawash, le concept de *passing* est fondé sur le déguisement et la simulation, selon lesquels l'identité choisie ne ferait que « masquer la

¹ Voir notamment James E. Conyers et T. H. Kennedy, « Negro Passing: To Pass or Not to Pass », *Phylon*, vol. 24, n° 3, 1963, p. 215-223; Gayle Wald, *Crossing the Line: Racial Passing in Twentieth-Century U.S. Literature and Culture*, Durham and London, Duke University Press, 2000; Allyson Hobbs, *A Chosen Exile: A History of Racial Passing in American Life*, Cambridge, London, Harvard University Press, 2014.

² Ariane Gibeau, « La colère et son double. Violence et métissages dans *Passing* de Nella Larsen », *Postures*, n° 17, 2013, p. 82.

³ Emily Nix et Nancy Qian, « The Fluidity of Race: “Passing” in the United States, 1880-1940 », Working Paper, National Bureau of Economic Research, 2015.

vérité » de l'identité échappée. L'inauthenticité serait ainsi intrinsèque au *passing*, dans la mesure où l'identité raciale pourrait seulement s'hériter et non s'acquérir. Pourtant, comme le rappelle Benoît Trépiéd⁴, l'analyse des parcours de vie des « passeurs » invite à questionner cette conception du *passing* qui repose *in fine* sur l'hypothèse d'un essentialisme racial⁵ : les passeurs *prétendent-ils* être blancs ou *deviennent-ils* blancs ?

Lors d'une enquête menée en 2015-2017 sur les familles racialement mixtes, la question du *passing* s'est (im)posée à plusieurs niveaux, à la fois auprès des personnes adoptées à l'étranger par des parents blancs, et auprès des descendants de couples mixtes ayant grandi avec au moins un parent blanc. Ces deux configurations familiales dérogent, chacune à leur manière, à la norme d'homogénéité raciale intra-familiale, selon laquelle parents et enfants partagent en général une même position raciale. Or les descendants de couples mixtes et les personnes adoptées enquêtées ont en commun le fait d'avoir été élevés par au moins un parent de la population majoritaire blanche. En enquêtant sur ce que cette configuration particulière et ce mode de socialisation fait à la négociation des frontières raciales au sein des familles mais aussi à la construction des identités, j'ai observé que les descendants de couples mixtes comme les personnes adoptées dans des familles blanches se voyaient parfois accusés de se « comporter comme des blancs ». Plus encore, certaines personnes dont il me paraissait *a priori* impossible qu'ils puissent être perçus comme blancs étaient persuadés qu'ils l'étaient.

C'est notamment le cas de Sofia Assous⁶, 25 ans, née en France d'un père marocain né en Algérie et naturalisé français au début des années 1980, commercial, et d'une mère française sans ascendance migratoire⁷, assistante de direction. Sofia, elle-même consultante en marketing, a un frère de trois ans son aîné, entraîneur sportif installé à l'étranger. Elle grandit avec une mère très présente et marquée politiquement « très à droite », et un père qu'elle décrit comme étant un « Marocain qui ne fait pas de vagues », qui a appris à ses enfants « ne pas faire de bruit », parce qu'il ne sentait « pas encore chez lui ». Adolescente, Sofia dit s'être « beaucoup identifiée » à sa mère. Évaluant *a posteriori* cette proximité, elle considère qu'elle a été déterminante dans sa construction identitaire. Sofia dit ainsi qu'elle a non seulement « adopté la culture occidentale très facilement », mais qu'elle a même « toujours été blanche » et qu'elle s'est, jusqu'à très récemment, considérée comme telle, même si elle a toujours fait « plus marocaine que normande ». Jeune femme aux longs cheveux bruns foncés, Sofia les porte la plupart du temps lissés, afin de faire disparaître ses boucles. Elle a la peau sombre et des yeux couleur noisette. Elle raconte pourtant être fréquemment « passée » pour blanche. Son frère lui en « veut »

⁴ Benoît Trépiéd, « Des Noirs qui passent pour Blancs ? », *Genèses*, vol. 114, n° 1, 2019, p. 96-116.

⁵ Baz Dreisinger, « Dying to Be Black: White-to-Black Racial Passing in Chesnut's "Mars Jeems's Nightmare," Griffin's Black Like Me, and Van Peebles's Watermelon Man », *Prospects*, n° 28, 2004, p. 519-542.

⁶ L'ensemble des noms et prénoms a été modifié afin de préserver l'anonymat des enquêtés.

⁷ Je qualifie de Français ou Française sans ascendance migratoire les Français nés en France de parents français et qui n'ont pas de lien à la migration connu sur quatre générations. Ils appartiennent à la population majoritaire française, racialisée comme blanche.

d'ailleurs de sa manière de se comporter (« je fume des clopes, je bois de l'alcool, je suis la bonne arabe quoi ! ») et en vient à la traiter de « babtou ». Selon elle, puisqu'elle « projetait cette image de blanche » de manière générale, « les autres le projetaient aussi ». Lorsque je lui demande d'explicitier ce à quoi tenaient selon elle ces renvois à la blanchité, Sofia développe :

Je pense que c'est les vêtements et après, qu'est-ce que... Est-ce qu'on s'habille différemment si on est blanche ou pas ? C'est pas tant une question de blanche, que de classe sociale, peut-être, tu vois ? Le fait de pas mettre de baskets mais des chaussures de ville, de mettre des chemisiers [...], d'avoir des lunettes... tu vois ? [...] Les Dr Martens !

Q : Ça c'est blanc ?

Ouais ! C'est hyper blanc, les Dr Martens ! Mais on se rend pas compte ! C'est hyper white ! [...] Ouais, la façon de se maquiller, de se coiffer... [...] Quand je les lissais... la frange [...] ça fait blanche. J'avais des coupes de cheveux de blanche, évidemment. [...] Oui, non non, j'ai été très blanche.

La mention par Sofia du fait qu'elle « passait » renvoie, sans que je sache si c'est conscient ou non de sa part, à l'idée de « *passing* ». Comme elle, plusieurs enquêtés évoquent la manière dont ils « passent », pour certains la plupart du temps, pour blancs, ou sont *a minima* inclus dans une forme de blanchité. Pour certains, cette expérience de passage s'accompagne *de facto* d'une protection vis-à-vis des expériences du racisme.

En explorant ces cas de « passage » et ce qu'ils révèlent, je propose ici une réflexion sur le *passing*, la manière dont il est lié avec une supposée « authenticité raciale » dont il s'agira de saisir les contours, ainsi que sur la manière dont les rapports sociaux de classe et de genre sont mis en jeu dans la construction de la race.

« T'es blanc, tes parents sont blancs » : l'authenticité raciale mise en doute

Le thème du « passage » est d'abord intervenu à travers différentes interactions rapportées par les enquêtés, qui mettaient en jeu le questionnement de leur « authenticité » – parfois nationale, parfois raciale. L'« authenticité » renvoie au fait d'être reconnu et considéré comme appartenant « véritablement » à un groupe ou une communauté (être un « vrai Colombien », ou un « vrai noir », etc.), c'est-à-dire à l'idée qu'il existerait des identités véritables et légitimes, sinon pures (authentiques) et d'autres incomplètes, voire usurpées (inauthentiques).

Parmi les adoptés, certains racontent que les ressortissants de leurs pays de naissance, s'ils perçoivent souvent la ressemblance physique, peinent toutefois à les reconnaître comme appartenant véritablement au même pays et à sa population. C'est par exemple ce que rapporte Pedro Riviera (31 ans, graphiste, adopté en Colombie à l'âge

de quatre ans), qui constate que pour les Colombiens, les adoptés ne sont pas « Colombiens-Colombiens » (« Très vite, ton histoire te rappelle que t'es adopté et que eux, ils sont colombiens »), comme le formule également Lucas Delville (27 ans, conseiller en insertion professionnelle, adopté en Colombie à l'âge de sept ans).

On retrouve des témoignages très similaires chez les descendants de couples mixtes, à l'instar de ce que décrit Hoang Rouanet (45 ans, ingénieur, père (adoptif) français sans ascendance migratoire, mère vietnamienne née au Vietnam) :

Avec un père français et une éducation complètement française, c'est plus l'éducation à la française qui a fait qu'on se sentait français. [...] D'un côté, y'avait ce qu'on subissait, mais y'avait beaucoup l'éducation avec mon père. Qui lui, pour le coup, n'a absolument pas la culture vietnamienne, et avec lequel justement on avait des activités, et on vivait... complètement comme des Français. Donc naturellement, je dirais qu'on a... on a été élevés comme ça. [...] Pour nous, voilà, on est 100 % Français, dans notre tête. Et ça se ressent beaucoup, parce que... aux premiers mots échangés avec un Vietnamien, il comprend. Il comprend tout de suite que je ne suis pas vietnamien. [...] Voilà, y'a un terme comme ça assez marrant, ils me traitent de "banane", dans le sens où banane, c'est jaune à l'extérieur et blanc à l'intérieur. C'est exactement ça, en fait. [...] Tu sembles avoir des origines, enfin tu as clairement des origines vietnamiennes, exotiques, mais quand je discute avec toi, je discute avec un Français. [...] La façon dont on s'exprime, la façon dont... on voit bien effectivement où on a grandi, quoi. Et par qui on a été éduqué, et comment.

L'expression « banane » signale un déplacement vers la question raciale. Si Hoang n'est pas reconnu comme « véritablement » vietnamien, c'est que sa manière de se comporter est perçue comme le rapprochant des Français et, *in fine*, des blancs. Hoang fait référence à sa socialisation pour expliquer cette qualification – qu'il ne conteste pas : il invoque son « éducation française » qui a façonné jusqu'à sa manière d'agir et de s'exprimer. Si celle-ci a influencé son sentiment d'appartenance, elle agit également sur la manière dont Hoang est perçu, au-delà de son phénotype.

Le terme de « banane », comme celui de « bounty », censé désigner le fait d'être « noir à l'extérieur et blanc à l'intérieur », est revenu plusieurs fois lors des entretiens et observations menés. Les témoignages recueillis signalent que ces termes sont à la fois adressés aux adoptés et aux descendants de couples mixtes. Agathe Bressac (26 ans, infirmière, adoptée au Sénégal à un an et demi) confie que pendant ses études d'infirmière, elle a été qualifiée de « fausse noire » et de « blanche à la peau noire ». De même, Alann Milocheau (36 ans, avocat, mère guadeloupéenne, père français sans ascendance migratoire) rapporte qu'il a été plusieurs fois qualifié de « bounty » lorsqu'il était plus jeune. Dans la même perspective, Robin Carré (29 ans, employé technico-commercial, adopté au Sri Lanka à deux mois) partage la réaction de ses amis de collègue

– issus de familles immigrées – lorsqu'ils apprennent que ses parents sont blancs : « *J'étais plus comme eux. Du coup ils me disaient : "Ben non mais toi du coup t'es un blanc !" Jusqu'en sixième j'avais des potes rebeus, des potes renois, et puis un jour, y'a mon père qui passe, et du coup... "Ah mais c'est ton père ? Mais il est blanc !" "Ouais mais c'est pas possible... t'es blanc, tes parents sont blancs !" ».* Lorsque la blancheur de ses parents est découverte, l'authenticité de Robin en tant que pair non blanc est immédiatement remise en cause. Son appartenance à un groupe fondé sur une communauté d'expérience semble ainsi lui être contestée à partir du moment où son appartenance à une famille blanche – et sa socialisation parmi elle – est révélée.

Arnaud et Jehanne Asselin (45 ans, journaliste et 53 ans, artisane d'art) partagent d'ailleurs, au sujet de leur fils Jules adopté au Mali, une anecdote qui fait directement écho à l'expérience de Robin : la mère d'une camarade de Jules, originaire de Centrafrique, lui raconte que sa fille lui avait fait la liste des enfants noirs de l'école, sans citer Jules. Lorsque sa mère lui fait remarquer qu'elle l'a oublié dans la liste, elle lui a répondu « Non, non, Jules, il est pas noir, ses parents sont blancs. » Comme le remarque Jehanne elle-même dans cet entretien, si son fils n'est pas considéré par cette petite fille comme un enfant noir, c'est que la désignation raciale n'est pas – entièrement – soluble dans la dimension phénotypique.

Deux ans avant notre rencontre, Flora Seblon (47 ans, enseignante dans le supérieur, un fils adopté en Haïti, en « fausse » célibataire⁸) entreprend un voyage en Haïti avec son épouse et leur fils Mathias. Elle rapporte lors de notre entretien la manière dont son fils était considéré dans son pays de naissance :

Il est arrivé là-bas, et là-bas les gens l'ont accueilli comme un blanc. Les gens l'appelaient "blan". Enfin "blan" ça veut dire étranger, et les gens lui disaient... C'était un truc assez étonnant, [...] les gens lui disaient : "C'est marrant, tu ressembles à un Haïtien, mais on voit bien que t'es pas haïtien." [...] Lui il se demandait à quoi on le voit, ben j'sais pas, la manière dont t'es habillé... Il demandait des fois : "Mais à quoi tu le vois ?", "Ben ta coiffure..." [...], la texture de la peau [...] euh... les vêtements, enfin... c'était des petits signes qui pour lui, qu'il percevait pas du tout, mais que les Haïtiens percevaient très vite. Et puis la manière de bouger, la manière de parler...

Dans ce récit que fait Flora de la manière dont son fils est perçu par les Haïtiens s'entremêlent, d'une part, les questions nationale et raciale et, d'autre part, les questions culturelle et corporelle. Si le qualificatif « blanc » (*blan*) désigne en effet l'étranger en

⁸ Lorsque Flora Seblon adopte son fils en Haïti, le mariage entre deux personnes de même sexe n'est pas encore autorisé en France. Pour adopter, les couples de même sexe doivent passer par une adoption en tant que célibataires, et seul l'un des deux parents est reconnu légalement. Si elle adopte « formellement » en tant que célibataire, Flora décide du projet d'adoption avec sa compagne qu'elle épouse dès que la loi le permet, afin que celle-ci puisse également adopter leur fille et être reconnue comme deuxième parent à part entière.

créole haïtien, cette désignation n'en demeure pas moins codée racialement. Comme le détaille Flora, si Mathias est en Haïti perçu comme blanc, c'est en raison de sa coiffure et de la « texture de sa peau », ainsi que de sa manière de « bouger » et de « parler ». On retrouve ici la dimension d'« incorporation » d'une socialisation qui, selon Muriel Darmon, « fabrique les corps, et des corps différents »⁹. Mathias, élevé en France par ses deux mères blanches, aurait ainsi incorporé des manières d'« être blanc », la question raciale n'échappant pas à la « somatisation des structures du monde social » (*ibid.*).

Dans les cas de Robin Carré, de Jules Asselin ou de Mathias Seblon, bien qu'aucun n'ait une apparence physique qui puisse *a priori* signaler une ambiguïté raciale, la position raciale de leurs parents est utilisée comme un marqueur qui les assigne à la blancheur – ou en tout cas, remet en cause leur assignation à une non-blancheur. S'il ne suffit pas d'avoir des traits particuliers et la peau d'une certaine couleur pour être ici désigné comme noir, il semble en revanche y avoir une interaction entre éducation, socialisation et perception par autrui dans la manière dont les enquêtés ici mentionnés sont considérés. L'incongruence de l'« apparence raciale » des adoptés ou des descendants de couples mixtes avec leur manière d'être et de se comporter les exclut ainsi en partie de la non-blancheur – ou, au moins, d'une non-blancheur considérée comme entière ou authentique. Comme le note Derron Wallace, l'authenticité est ce qui vient sanctionner la représentation jugée « appropriée » d'une certaine position raciale¹⁰.

Être passé ? Inclusion dans la majorité et assignations à la blancheur

Afin d'insister sur le caractère parfois non choisi du *passing*, Suki Ali utilise la forme passive « être passé » (*to be passed*)¹¹. Cet usage permet de distinguer le *passing* comme stratégie et le *passing* comme assignation par autrui qui ne repose pas sur une volonté explicite de la part de la personne qui est « passée ».

Parmi les personnes que j'ai rencontrées au cours de mon enquête, seule Garance Niclot (44 ans, employée dans le secteur des télécommunications, adoptée au Bangladesh à 4 ans et demi) témoigne de stratégies conscientes pour échapper à une assignation à un pays de naissance qu'elle rejette. Elle raconte notamment qu'elle a changé sa manière de se comporter, de s'habiller, et jusqu'à son prénom, afin de « montrer qu'[elle est] une Française [...] et qu'[elle est] moderne ». Ce faisant, elle développe une « stratégie identitaire »¹² afin de mettre à distance les assignations raciales dont elle faisait l'objet.

⁹ Muriel Darmon, *La socialisation : Domaines et approches*, Paris, Armand Colin, 2010, p. 19.

¹⁰ Derron Wallace, « Re-interpreting Bourdieu, belonging and Black identities », in J. Thatcher *et al.* (dir.), *Bourdieu: The Next Generation. The development of Bourdieu's intellectual heritage in contemporary UK sociology*, New York, Routledge, 2016, p. 37-54.

¹¹ Suki Ali, *Mixed-Race, Post-Race: Gender, New Ethnicities and Cultural Practices*, Oxford, New York, Bloomsbury Academic, 2003, p. 13.

¹² Erving Goffman, *Stigmate : Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Éditions de Minuit, 1975.

Pour les enquêtés qui évoquent explicitement ou implicitement des cas de « passage » vers la blancheur, ces derniers sont davantage involontaires. C'est le cas des exemples développés plus haut, où l'authenticité raciale et l'appartenance au groupe minoritaire sont mises en cause à partir de l'inscription dans une filiation – même adoptive – blanche, et de l'incorporation des pratiques et modes d'être qui lui sont généralement associés.

Une autre modalité de ce « passage » involontaire est celui qui relève d'une inclusion dans le groupe majoritaire par ses membres eux-mêmes. Dans ces cas, il n'est plus question d'une mise en cause de l'appartenance des individus au groupe minoritaire, mais d'un passage de la frontière raciale garanti par les personnes blanches elles-mêmes. Ce phénomène est par exemple décrit par Axelle Moreau (31 ans, journaliste, adoptée en Côte d'Ivoire à 2 mois), qui a pris l'habitude de se présenter volontairement comme adoptée afin de souligner sa ressemblance avec les interlocuteurs de la population majoritaire. Selon Axelle, son adoption et le fait d'avoir été élevée parmi une famille blanche lui permettent d'être « semblable » aux membres de la population majoritaire. Signaler d'emblée qu'elle a été adoptée est le moyen d'envoyer un signal de proximité et permettre son inclusion dans ce groupe. Elle interprète ainsi le fait de ne pas avoir souvenir d'avoir été victime de racisme comme la conséquence de cette inclusion réussie dans un groupe qui la considère comme semblable. Vincent Labarre (36 ans, commercial, adopté au Guatemala à deux ans) confie lui aussi que le fait de se présenter comme adopté lui a permis de « passer » plus facilement auprès des individus de la population majoritaire. Il évoque à ce sujet le « soulagement » des personnes qui, l'ayant d'abord pris pour un étranger, apprennent ensuite qu'il est adopté. Ce « soulagement » signale la manière dont certains individus de la population majoritaire trouvent davantage de proximité avec les personnes adoptées, qu'avec les étrangers ou les immigrants. En cela, il semble que les adoptés, « bountys » ou « faux-étrangers », bénéficient dans certains cas d'une inclusion dans la majorité semblable à celle des « blancs honoraires »¹³ qui se voient accordés certains des privilèges de la blancheur.

Une telle inclusion dans le groupe majoritaire peut toutefois être parfois mal vécue. Lilya Touati (26 ans, animatrice, père né algérien naturalisé français, mère française née en France d'un père français et d'une mère née à la Réunion) raconte ainsi ne pas se sentir légitime à revendiquer ses origines algériennes, qu'elle lie explicitement à son métissage au fait que, très souvent prise pour une blanche, elle est très largement protégée du racisme qui touche son père, par exemple. Pour Lilya, l'ambiguïté de son teint très clair, de ses cheveux blonds mais frisés et d'un prénom qui laisse planer le doute quant à ses origines devient pesante lorsqu'elle est systématiquement relevée et prise pour sujet de discussion. Paradoxalement, alors que Lilya est persuadée d'être invariablement considérée comme blanche par les autres, il semble que la fréquence des questions dont elle fait l'objet quant à ses origines, et le malaise que cela crée chez elle,

¹³ Eduardo Bonilla-Silva, « From bi-racial to tri-racial: Towards a new system of racial stratification in the USA », *Ethnic & Racial Studies*, vol. 27, n° 6, 2004, p. 931-950.

signalent que son « passage » n'est pas total et que, si elle ne fait pas quotidiennement l'expérience du racisme, son inclusion dans le groupe majoritaire est fréquemment questionnée.

Lina Ducray (25 ans, doctorante, père français sans ascendance migratoire, mère née tunisienne naturalisée française) partage, en termes d'assignation par autrui, une expérience semblable à celle de Lilya. Son nom, relativement « intermédiaire » maintient une incertitude que son patronyme, au contraire de Lilya, vient trancher. Son apparence physique, sa manière de se comporter et son entourage très majoritairement blanc participent selon Lina à la catégoriser pour la plupart des gens comme blanche (« je pense qu'ils me perçoivent comme blanche, française, n'ayant pas d'origine particulière »). Seules font exception les personnes originaires de Tunisie, dont il n'est pas rare qu'elles reconnaissent chez Lina des traits tunisiens. Lina ne vit toutefois pas son « passage » sereinement :

Être assimilée à une blanche, ça me pose un petit problème. [...] Je sais pas, c'est compliqué à dire, mais ça me tracasse beaucoup par contre, ça c'est certain ! Ouais, ça me saoule un peu en fait, j'ai l'impression d'être passée à côté d'un truc, du fait que mes parents ont pas voulu me transmettre certaines choses, de ces origines-là, j'ai l'impression que je suis en train de perdre un truc [...]. Je suis pas très d'accord avec la perception qu'ont les gens de moi, quoi, parce que... je me sens pas... c'est pas française à 100 %, bien sûr que si, mais... je me dis quand même qu'on a une conception de la nationalité française qui est hyper... enfin soit t'es français, soit t'es autre chose, mais tu peux pas être les deux, quoi. [...] Et puis quand on me dit : "Français", à chaque fois moi je pense "mec en marcel avec sa baguette sous le bras et puis le béret", moi j'ai pas envie d'être ça, quoi ! Et puis je suis pas ça.

Lina fait ainsi le lien entre ce qu'elle décrit comme une « assimilation » dans la blanchité et sa socialisation et le manque de transmission qu'elle reproche à sa famille. Pour elle, être prise pour une blanche est un rappel du sentiment d'une perte presque inéluctable de ses origines. Cette inclusion dans la blanchité a en outre pour corollaire une conception exclusive de la francité, qui empêche Lina de pouvoir revendiquer une identité à la fois française et tunisienne. C'est de cette conception exclusive que dérive l'équation entre francité et blanchité, qui fait du « mec (blanc) en marcel avec sa baguette » le parangon de l'identité française – à laquelle Lina ne peut dès lors s'identifier, bien que lui soit garanti un certain accès au groupe majoritaire.

Classe et genre de la race comme pratique

Il ressort ainsi de l'enquête qu'être « noir », « blanc », « Asiatique », etc., ne désigne pas simplement un « état » ou un qualificatif associé à un certain phénotype,

mais recouvre aussi des pratiques, c'est-à-dire des manières de se comporter, de parler, de se tenir, de se coiffer, de s'habiller, etc. Or ces pratiques, si elles participent à définir les contours de catégories raciales, sont aussi marquées par les positions de classe et de genre des individus.

Lorsque Robin Carré évoque le moment où ses camarades de classe ont découvert qu'il avait en fait des parents blancs, on comprend que c'est aussi la découverte de son aisance matérielle qui participe, dans leur regard, de l'assimilation de Robin à la blancheur (« *Ah ouais mais en fait t'as de l'argent !* » Pour eux, « blanc » signifie « argent »). De même, alors qu'il vit un épisode d'incarcération dans une prison de la région parisienne, il rapporte qu'il prend particulièrement conscience qu'il n'est finalement pas si proche des milieux immigrés dans lesquels il avait cherché à s'intégrer, notamment en raison de la différence de milieu socioéconomique entre lui et les autres détenus, qui lui apparaît de manière exacerbée. Confronté à des hommes majoritairement issus de milieux défavorisés, qui ont pour la plupart grandi dans des cités HLM, loin des pavillons cossus ou du château dans lequel Robin passait ses vacances lorsqu'il était enfant, ce dernier se confronte à une distance socioéconomique que n'abolit pas la proximité raciale. Il confie lui-même n'avoir pas été considéré par ses codétenus comme « l'un des leurs », parce qu'il parlait « un autre langage » – notamment forgé au cours d'une socialisation différente.

La dimension de classe vient également redoubler la dimension raciale dans les propos de Lilya Touati. Lilya affirme avoir reçu une « éducation blanche ». Lorsque je lui demande de préciser ce qu'elle entend par là, Lilya évoque « le fait d'avoir énormément d'amis blancs, de vivre en plus à Paris [...], donc dans un truc [...] assez privilégié », où l'on voit que l'homogénéité raciale de sa sociabilité (blanche) est mise directement en regard avec le « privilège » (socioéconomique) que représente le fait de vivre et grandir dans Paris *intramuros* et non en banlieue. Dans les propos de Carole Diarra plus haut, c'est également sa position de classe qui garantit aux yeux de la population majoritaire sa respectabilité – qui est celle de la population blanche et de classe moyenne – et lui permet ainsi de « passer ». On remarque une même imbrication des positions de classe et des catégorisations raciales dans la manière dont Sofia Assous relate le moment où son frère l'a traitée de « babtou » :

J'allais en colonie de vacances grâce au comité d'entreprise de ma mère, en Normandie, faire du cheval. Avec des petits blancs parisiens, très propres sur eux, très bourgeois. Et j'avais dû prendre leurs expressions, leur façon de parler. Et puis je sais pas, mon frère m'embêtait, comme toujours, et puis je sais pas, j'ai dû lui répondre comme Morgane¹⁴ répondait, et il m'a fait : "Ouais, sale babtou !"

¹⁴ Avec une pointe d'ironie, Sofia utilise ici le prénom « Morgane » comme un prénom générique, un peu à la manière dont le prénom « Karen » est utilisé aux États-Unis pour désigner l'archétype de la femme blanche.

L'insulte « babtou » renvoie ainsi aux manières de parler des enfants blancs *et* issus de la bourgeoisie. Sofia elle-même, dans la citation en introduction, s'interroge sur les critères de la blancheur, et se demande si ce qui est considéré comme des façons « blanches » de s'habiller ne renvoient pas plutôt à une position de classe. Porter des chaussures de ville, des chemisiers ou des lunettes ne serait alors pas tant un marqueur de blancheur qu'un marqueur de classe, lui-même interprété à l'aune des hiérarchies raciales. De la même manière, lorsqu'Axelle Moreau dit considérer que son adoption lui a permis d'être plus facilement intégrée et acceptée en France et d'avoir été protégée du racisme, elle invoque aussi sa position de classe :

Je vais dire un truc, mais avec beaucoup de respect hein, mais juste le cliché, je suis pas Fatou, qui habite dans une tour HLM, avec quinze frères et sœurs, voilà, c'est juste... [...] Et effectivement après les gens devaient se dire : "Ah, oui, ben sa réalité, elle est proche de la nôtre, finalement, on a vu son père, il ressemble un peu au nôtre."

Si Axelle n'est pas « Fatou » et qu'elle ne correspond pas au stéréotype dominant de la jeune fille noire en France, c'est notamment parce que lui est reconnue une proximité sociale de la part des jeunes blancs de classe supérieure auprès desquels elle a grandi et forgé des manières d'être et de faire qui correspondent aux critères dominants d'une « respectabilité » codée à la fois en termes de classe et de race. Parce que sa position socioéconomique et sa position raciale sont considérées comme non congruentes, l'ambiguïté qui en résulte produit la possibilité d'un « passage » (au moins partiel) de la frontière raciale et le moyen d'échapper aux expériences racistes qu'ont par exemple connues ses amies, comme elle le rapporte.

Mon enquête permet de mettre en lumière que si les manières d'agir sont racialisées, elles sont aussi marquées par les positions de classe, qui participent à définir les contours de la racialisation. Certaines pratiques culturelles ou de consommation propres aux classes moyennes ou supérieures se voient ainsi racialisées comme « blanches », comme la pratique de l'équitation, la réussite scolaire, la vie en pavillon ou le port de certains vêtements.

À un autre niveau, les assignations de genre entrent en jeu dans les processus de racialisation. Pour la plupart des enquêtées, le genre féminin se combine aux assignations racialisantes de manière à rendre celles-ci plus facilement négociables. Pour Jessica Martial (26 ans, salariée dans le secteur audiovisuel, père né en Guadeloupe de parents guadeloupéens, mère française sans ascendance migratoire), les filles sont ainsi épargnées d'un soupçon de dangerosité qui pèse de manière plus insistante sur les hommes et rend leur « intégration » plus difficile, dès lors qu'ils sont plus souvent perçus comme « menaçants ». Sofia Assous considère elle aussi que si elle a pu « passer », c'est en raison de son genre (« Je me suis aussi dit que c'était parce que j'étais une meuf. Tu sais je me suis cachée un peu derrière ce truc de : "Ouais, je suis une meuf, ça passe" »). Dans une même perspective, Ludivine Buisson (34 ans, travailleuse sociale, adoptée en

Colombie à la naissance) rapporte que son frère, également né en Colombie, était fréquemment identifié comme maghrébin et a été plus souvent exposé à des expériences de racisme dans l'espace public qu'elle. Dans ce cas, le genre (masculin) du frère de Ludivine participe de sa racialisation comme « maghrébin », c'est-à-dire d'une racialisation comme « garçon arabe » – catégorie racialisante qui est tout à la fois une assignation raciale, de genre (et de classe)¹⁵. Cette figure du garçon arabe est celle à laquelle le cousin de Lina Ducray, né comme elle d'une union mixte, a également été assigné. Lina affirme elle-même être incapable de déceler des différences entre ses traits et ceux de son cousin et serait bien en peine de savoir s'il a « objectivement » l'air plus arabe qu'elle. Mais puisque les perceptions et catégories racialisantes sont produites et renouvelées au quotidien dans l'interaction, si son cousin est effectivement plus fréquemment qu'elle assigné à la catégorie « arabe », c'est notamment en raison de son assignation genrée. Il n'est ainsi pas tant assigné à la catégorie « arabe » qu'à la catégorie « garçon arabe » (expression utilisée par Lina elle-même), catégorie à laquelle échappe par définition Lina, en raison de sa propre assignation de genre. L'une des caractéristiques du « garçon arabe » est la menace qu'il est supposé incarner, comme le décrit Sofiane Khatib, qui raconte avoir « appris à faire attention » quand il marche dans la rue à ne pas dépasser trop brusquement « des femmes d'un certain âge » pour éviter de leur faire peur.

Le fait d'incarner cette figure paradigmatique du danger expose particulièrement les hommes aux formes les plus visibles du racisme – harcèlement policier, insultes dans la rue, suspicion constante dans l'espace public, etc. Moins exposées à ces manifestations du racisme, les femmes peuvent en déduire que leur condition leur donne un avantage sur les homologues masculins, notamment en facilitant leur « passage ». Le racisme tel qu'il s'exprime sur les corps féminins prend davantage la forme d'une exotisation et d'une sexualisation qui, si elles paraissent moins violentes aux enquêtées que les contrôles de police, n'en demeurent pas moins essentialisantes, et s'inscrivent d'ailleurs dans une longue histoire coloniale. Cette référence à l'exotisme est revenue très fréquemment au cours des entretiens, tant avec les descendantes de couples mixtes qu'avec les femmes ayant été adoptées. Narumi Thomas (26 ans, cadre dans le secteur bancaire, père français sans ascendance migratoire, mère japonaise) qualifie par exemple son métissage de « pas trop exotique, mais juste un peu pour que ce soit acceptable », mettant par là en évidence à la fois les logiques d'exotisation qui jouent dans son assignation comme femme non blanche et les logiques coloristes qui participent de la valorisation de sa peau claire et de son métissage européen. La féminité « métisse » se voit ainsi célébrée comme incarnation d'une beauté rare, inaccessible et non menaçante, selon un prisme coloriste dans lequel « l'ambiguïté ethnique est le nouveau chic »¹⁶.

Les manières dont le racisme s'incarne dans le quotidien des femmes étaient largement perçues comme moins violentes, ou moins graves, que pour les hommes. Cette

¹⁵ Nacira Guénif-Souilamas et Éric Macé, *Les féministes et le garçon arabe*, Paris, Aube, 2004.

¹⁶ Wendy D. Roth et Biorn Ivermark, « Genetic Options: The Impact of Genetic Ancestry Testing on Consumers' Racial and Ethnic Identities », *American Journal of Sociology*, vol. 124, n° 1, 2018, p. 178.

hiérarchisation dans les incarnations genrées du racisme peut, à mon sens, s'expliquer en partie par la reproduction de la division genrée entre public et privé sur laquelle elle repose. Les hommes, qui occupent traditionnellement l'espace public, y sont en effet plus susceptibles d'être victimes d'une violence incarnée de manière paradigmatique par l'institution policière. Au contraire, la violence raciste qui se dirige vers les femmes, reproduisant une division traditionnelle des genres, prend davantage pour objet le contrôle des corps et des sexualités, et touche ainsi directement à l'intimité, généralement maintenue dans le secret et l'invisibilité. Or ce qui compte et est reconnu comme violence (les contrôles d'identité plutôt que la fétichisation et l'animalisation sur les applications de rencontres par exemple) est ainsi intrinsèquement lié à des représentations genrées des rôles et des espaces.

Conclusion

Les personnes adoptées et les descendants de couple mixte interrogés rapportent différents exemples de « passage » vers la blancheur, parfois temporaire, parfois plus pérenne. Le fait d'avoir été élevé et socialisé par un ou des parents blancs semble ainsi influencer jusqu'à la perception par autrui (approchée par ce qu'en disent les enquêtés) et, dans certains cas, l'expérience que certains font (ou en l'occurrence, disent ne pas faire) du racisme.

La question du *passing* renvoie également à la construction d'une « authenticité » raciale et aux conditions auxquelles il est possible d'être considéré comme « véritablement » noir, arabe, asiatique, etc. Or, dès lors que cette authenticité repose en grande partie sur des éléments matériels extra-corporels, la position raciale doit être considérée non pas comme quelque chose qui serait (naturellement) possédé par les individus, mais plutôt comme quelque chose qui est mis en œuvre et agi au quotidien. Cette compréhension de la position raciale comme fondamentalement produite dans l'(inter)action renvoie notamment à la conception goffmanienne¹⁷ de la position sociale, qui n'est pas tant une chose matérielle qu'il est possible de posséder mais un modèle de conduite, approprié et présenté aux autres. Cela invite dès lors à penser la manière dont les individus apprennent à *faire* la race, c'est-à-dire à agir et adopter des comportements qui sont ensuite interprétés selon les catégories raciales disponibles dans une société donnée. À un autre niveau, cette conception qui permet de penser la race en tant que *mise en pratique* permet également de s'interroger sur les déterminants sociaux du *passing* – c'est-à-dire à quelles conditions et pourquoi certaines personnes peuvent se voir intégrées – y compris de manière incertaine, partielle ou temporaire – dans la blancheur et ainsi bénéficier de certains de ses privilèges.

La question du *passing* permet ici une double analyse. Elle révèle d'abord la dimension discrète des catégories raciales et la manière dont les frontières entre les

¹⁷ Erving Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Éditions de Minuit, 1973.

groupes racialisés sont construites comme plus exclusives que poreuses. La possibilité d'un « passage » des frontières ne va en effet pas nécessairement de pair avec un « brouillage » de celles-ci : le passage de la frontière suppose d'abord – et paradoxalement – une certaine rigidité et la difficulté à exister en dehors des catégories qu'elle définit. En second lieu, l'analyse des conditions auxquelles le « passage » est rendu possible met également en lumière le rôle de la classe et du genre dans la production des catégories raciales et dans leur mise en actes. Il faut aussi souligner que l'enquête montre que le *passing* peut ne pas être total, c'est-à-dire n'être pas nécessairement permanent ou bien ne pas concerner l'ensemble des sphères de la vie sociale des personnes enquêtées. Certaines rapportent « passer » pour blanches au quotidien et pour la plupart de leurs interlocuteurs, d'autres racontent qu'un tel passage a lieu dans des instances plus limitées, par exemple seulement dans un contexte extra-familial, ou seulement en pratiquant certaines activités.

Finalement, comprendre la race comme en partie le fruit d'une performance ou, plus précisément, d'une mise en actes, permet d'ailleurs de reconsidérer la question du *passing*, en envisageant, à la suite de S. Kawash ou Alexander Rocklin¹⁸, que la position raciale est toujours le produit d'un *passing*, dans la mesure où elle suppose l'interprétation (*enactment*) d'identifications et la mobilisation de normes et de stéréotypes préexistants, c'est-à-dire dans la mesure où elle suppose toujours de mettre en œuvre des pratiques, attitudes, comportements qui sont codés racialement et utilisés comme des clefs de lecture de l'identification raciale. L'idée que la race relèverait toujours d'une forme de *passing* ne signifie pas que cette mise en actes de la race est toujours consciente ou stratégique. Comme je l'ai exposé, le *passing* vécu par les personnes enquêtées dans ce travail est largement un *passing* subi, c'est-à-dire qu'il est le résultat non nécessairement voulu de l'interprétation racialisée d'actions, de pratiques et de goûts qui dépendent eux-mêmes de l'intériorisation des socialisations de genre, de classe et de race par les enquêtés. Ces éléments intériorisés se combinent ainsi dans la production de pratiques particulières (mais souvent inconscientes) à l'aune de laquelle les identifications par autrui sont forgées. Une telle conception permet en outre d'adopter une perspective éclairante sur la question de l'incongruence entre la perception de soi-même et l'assignation par les autres : la présentation de soi-même (ou l'auto-identification) seule ne suffit en effet pas à établir l'identité raciale de quelqu'un. Au contraire, la race – comme, en l'occurrence, le genre ou la classe – étant comprise dans une dimension prescriptive, la reconnaissance d'un individu comme membre d'un groupe racialisé ou son identification selon une certaine catégorie raciale sont subordonnées à sa démonstration des pratiques et goûts prescrits de chaque groupe.

¹⁸ Alexander Rocklin, « “A Hindu Is White Although He Is Black” : Hindu Alterity and the Performativity of Religion and Race between the United States and the Caribbean », *Comparative Studies in Society and History* vol. 58, n° 1, 2016, p. 181-210.

