



HAL
open science

Changer de race ? À propos de passages de la frontière raciale et de ce qu'ils nous enseignent

Solène Brun

► **To cite this version:**

Solène Brun. Changer de race? À propos de passages de la frontière raciale et de ce qu'ils nous enseignent. *Revue du crieur*, 2024, *Droites radicales: 50 nuances de brun*, 24, pp.116-131. hal-04530699

HAL Id: hal-04530699

<https://hal.science/hal-04530699>

Submitted on 3 Apr 2024

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.

Changer de race ?

À propos de passages de la frontière raciale et de ce qu'ils nous enseignent

Par Solène Brun

Tout le monde connaît des formes de mobilité sociale au cours de l'existence. On grandit, on vieillit, on connaît généralement différents statuts professionnels, on peut tomber malade. Certaines de ces mobilités apparaissent toutefois plus nettement, car elles sont considérées comme plus spectaculaires et plus rares : celles des transfuges de classe, qui connaissent de très fortes ascensions sociales (ou de forts déclassements) en sont l'exemple le plus reconnu et étudié. Au sujet du genre, le sociologue Emmanuel Beaubatie a proposé de penser la question trans' en parlant de « transfuges de sexe », afin d'insister sur la dimension de mobilité sociale contenue dans le processus de transition de genre. Le rapport social de race, est lui aussi très peu pensé en termes de mobilité. Des cas ont récemment défrayé la chronique, en particulier celui de Rachel Dolezal, cette étatsunienne née de parents blancs qui s'est présentée comme une femme noire durant des années, a été identifiée comme telle, a pris la tête d'une association de défense des droits civiques et a enseigné à l'université des cours sur la culture africaine-américaine, l'histoire de l'art africaine et africaine-américaine ou encore sur les luttes des femmes noires. Mais est-il véritablement possible de « changer de race » ? Qu'est-ce que les récits de franchissement des frontières raciales, hier comme aujourd'hui, nous apprennent sur la race ?

Publiée en 1912, *The Autobiography of an Ex-Colored Man* [L'autobiographie d'un ex-homme de couleur] de James Weldon Johnson n'est pas, contrairement à ce que son titre indique, une autobiographie. Il s'agit du récit de la vie d'un personnage-narrateur fictif, dont on ne connaît pas le nom.

Celui-ci naît peu après la fin de la guerre civile dans une petite ville de l'État de Géorgie, dans le sud-est des États-Unis. Il mène une enfance heureuse, élevé par sa mère célibataire, et se découvre un talent précoce pour le piano. Lorsqu'il a neuf ans, sa mère l'inscrit à l'école publique. Celle-ci est mixte, il y côtoie des enfants blancs et des enfants noirs et se lie d'amitié avec deux camarades : Red, un grand rouquin aux taches de rousseur, et Shiny, un garçon à la peau particulièrement sombre et aux yeux pétillants. Peu de temps avant la fin de l'année scolaire, le principal de l'établissement fait irruption dans la classe et demande aux élèves blancs de se lever. Alors que le narrateur s'exécute et se dresse devant sa chaise, son institutrice

lui demande de se rasseoir. Il ne comprend d'abord pas, puis doit se rendre à l'évidence : il se pensait blanc, mais en réalité il ne l'est pas. Il découvre ainsi, à l'aube de sa onzième année, que sa mère est une femme noire à la peau très claire et que son géniteur est un homme blanc de l'aristocratie sudiste qui a fondé une famille (blanche) de son côté et envoie régulièrement des chèques à la mère du narrateur afin qu'elle subvienne à ses besoins et à ceux de leur enfant.

Le jour où il est devenu noir

Aux yeux du narrateur, ce « *jour fatidique* » où il apprend sa noirité marque « *le miracle de [s]a transition d'un monde à l'autre* »¹. C'est ensuite dans des termes qui rappellent la pensée de W.E.B. Du Bois que le narrateur décrit le changement qui s'est opéré en lui : « *À partir de ce moment-là, je regardais à travers d'autres yeux, mes pensées étaient teintées, mes mots dictés, mes actions limitées par une idée dominante, omniprésente, qui augmentait constamment en force et en poids jusqu'à ce que je perçoive enfin en elle un fait grand et tangible. Et il s'agit là de l'influence rapetissante, déformante et distordante qui agit sur chaque homme de couleur aux États-Unis. Il est contraint de percevoir toutes choses non pas du point de vue d'un citoyen, ou d'un homme, ni même d'un être humain, mais du point de vue d'un homme de couleur.* » Là où W.E.B. Du Bois parlait de « *double conscience* », Johnson parle de « *personnalité duale*² », qui permet aux personnes noires de connaître les personnes blanches mieux qu'elles ne se connaissent elles-mêmes.

Johnson parle de « *personnalité duale* », qui permet aux personnes noires de connaître les personnes blanches mieux qu'elles ne se connaissent elles-mêmes.

L'été suivant la dernière année de lycée du narrateur, sa mère décède et il choisit alors de quitter sa ville natale dans l'objectif d'aller étudier à l'université d'Atlanta. Après plusieurs péripéties et le vol de toutes ses économies, il se retrouve finalement à Jacksonville, en Floride. Il s'y fait embaucher dans une usine de fabrication de cigares. Il continue le piano, donnant des cours à côté de son travail à l'usine, et se rend assidûment à l'église, où il fréquente la bourgeoisie noire de Jacksonville. C'est là qu'intervient réellement pour lui son « *entrée dans la race* ». Il y observe les différentes « *classes* » de personnes qui se distinguent selon lui parmi les noires, avec le regard naïf de celui qui n'a pas toujours fait partie du groupe.

En parallèle, sa passion pour la musique se développe : il découvre le ragtime, tout jeune genre typiquement africain-américain et précurseur du jazz, et le cake-walk, danse populaire noire du sud des États-Unis apparue dans les plantations de Floride. Lorsque l'usine dans laquelle il travaille met la clé sous la porte, il décide d'embarquer pour New York avec d'autres

¹ James Weldon Johnson, *The Autobiography of an Ex-Colored Man*, Londres, Macmillan Collector's Library, 2022 (1912), p. 14. Lorsque les citations en français sont issues d'ouvrages en anglais, la traduction est la mienne.

² *Ibid.*, p. 15.

ouvriers. Il y découvre le monde de la nuit, des jeux d'argent et des night-clubs et fait la connaissance d'un « *ami millionnaire* », blanc, qui le paye pour qu'il lui joue du piano pendant des heures ou anime des soirées mondaines. Après quelque temps, il lui propose d'embarquer avec lui pour l'Europe : là-bas, le narrateur est pleinement entretenu par son ami avec qui il visite plusieurs capitales européennes pendant près de deux ans, joue du piano et profite de la vie nocturne. Il est toujours tenu de lui jouer des morceaux de temps en temps mais c'est, rapporte-t-il, la seule trace de leurs anciens rapports de subordination. Le narrateur, dans une Europe où le préjugé de race n'a pas la même vigueur qu'aux États-Unis, se sent traité « *comme un égal et non plus comme un domestique*³ », et pense qu'il serait impossible pour tout observateur extérieur de deviner qu'il a pu exister entre eux un tel lien. On ne sait d'ailleurs pas, dans le texte de Johnson, si les Européens qu'il côtoie voient le narrateur comme un homme noir ou comme un homme blanc.

Celui-ci finit toutefois par se lasser de la vie européenne. Un soir, alors qu'il joue un morceau de ragtime particulièrement complexe, il a une illumination : c'est bien ça qu'il veut faire et a toujours voulu faire. Il souhaite désormais rentrer aux États-Unis, étudier ce qu'il appelle la « *musique noire* », se perfectionner et devenir un compositeur noir reconnu. Alors qu'il explique son plan à celui qu'il continue d'appeler son ami millionnaire, ce dernier le met en garde : « *Mon garçon, lui dit-il, par ta lignée, ton apparence, ton éducation et tes goûts, tu es un homme blanc. Alors pourquoi voudrais-tu gaspiller ta vie au milieu de la pauvreté et de l'ignorance, dans la lutte désespérée du peuple noir des États-Unis ? Considère ensuite le handicap considérable que tu t'imposes en rentrant chez toi et en travaillant en tant que compositeur noir ; tu ne pourras jamais donner à ton œuvre l'audience qu'elle mérite*⁴. »

Un quadruple *passing*

Malgré tout, le narrateur rentre aux États-Unis. Il décide de parcourir le Sud afin de documenter sa recherche sur la richesse de la musique noire. Une nuit, il est réveillé par une agitation particulière. Un homme vient d'être capturé, accusé d'un crime odieux dont le narrateur ne connaît pas la nature. L'homme, noir, est amené le lendemain matin pour être pendu devant la foule. Il finit brûlé vif, d'après la suggestion d'une personne présente dans la foule. Témoin du lynchage, le narrateur prend une décision radicale : « *Je ne renierai pas la race noire ni ne revendiquerai la race blanche ; cependant, je changerai mon nom, me ferai pousser la moustache et laisserai le monde me percevoir comme il l'entend*⁵. » Dans les faits, le narrateur « passe » pour blanc : il est unanimement perçu comme tel, cesse de voyager dans les wagons ou de manger dans les restaurants réservés aux noirs. Il se met à vivre comme un blanc parmi les blancs, dans le plus grand des secrets, jusqu'à sa rencontre avec sa future épouse, une femme blanche, à qui il finit par avouer la vérité. Le secret restera toutefois le leur et ni ses beaux-parents ni ses propres enfants n'apprendront qu'il n'a pas toujours été blanc.

³ *Ibid.*, p. 99.

⁴ *Ibid.*, p. 110.

⁵ *Ibid.*, p. 146.

L'histoire racontée par James Weldon Johnson est celle d'un triple, voire d'un quadruple *passing*.

L'histoire racontée par James Weldon Johnson est celle d'un triple, voire d'un quadruple *passing*. Le narrateur, né légalement noir, se pense blanc et grandit comme tel jusqu'à ses neuf ans. Ce n'est qu'après avoir appris que sa mère est en fait noire et que cela fait de lui un homme noir aux yeux du droit états-unien qu'il se met à investir cette identité et à sentir un puissant sentiment d'appartenance au groupe noir, notamment à travers sa musique. À ce titre, le narrateur se met à se comporter comme un homme noir, c'est-à-dire à adopter les comportements attendus des hommes noirs dans ce contexte spécifique. Il note d'ailleurs lui-même qu'après l'épisode en classe durant lequel son institutrice lui intime de se rasseoir, le changement est d'abord intime et subjectif avant d'être un changement dans les comportements des autres : « *Je suis devenu réservé, pour ne pas dire méfiant. La crainte de m'exposer à une atteinte de mes sentiments ou de ma fierté s'est installée en moi*⁶. » Surtout, il doit voyager dans les wagons noirs, dîner dans les restaurants ou les arrière-salles réservées et se divertir parmi les noirs.

Lorsque le narrateur se rend à Paris, Londres, Amsterdam ou Berlin, il n'est plus vraiment question de race dans le récit. Le fait même que ce ne soit plus un sujet indique que le narrateur y fait l'expérience de l'invisibilité comme noir et y est simplement perçu comme étatsunien. Il partage ses repas avec son ami millionnaire blanc, s'habille avec les mêmes vêtements, partage les mêmes soirées et voyage dans les mêmes wagons. Il se comporte presque en tout point comme son ami et n'est pas racialement distingué de lui. À cet égard, les aventures européennes du narrateur peuvent être décrites comme une expérience de *passing*, où il « passe » pour blanc.

Alors qu'il est sur le point de quitter l'Europe avec la volonté porter à son meilleur la tradition musicale noire, le narrateur s'interroge sur ses véritables motivations : « *Était-ce un désir d'aider ceux que je considère comme les miens ou plutôt un désir de me distinguer qui me ramenait aux États-Unis ?* » S'il s'avoue incapable de trancher à ce sujet, il se convainc finalement qu'il aura plus de chances de faire carrière en tant que compositeur noir qu'en tant que compositeur blanc. Le narrateur de Johnson fait ici face à un choix singulier puisqu'il lui appartient de décider s'il veut passer le reste de sa vie comme noir ou comme blanc. Son choix en faveur de la noirité ne dure finalement pas très longtemps : il ne se passe que quelques mois avant qu'il ne soit témoin du lynchage qui lui fera prendre la décision inverse. C'est là le quatrième et dernier *passing* du livre : à la faveur d'un changement de nom et d'une nouvelle moustache, le narrateur (re)devient blanc et le reste jusqu'à la fin de sa vie. Il se questionne alors-: « *Parfois, j'ai l'impression que je n'ai en fait jamais été vraiment un Noir, que j'ai seulement été un spectateur privilégié de leur vie intérieure ; à d'autres moments, j'ai l'impression que j'ai été un lâche, un déserteur, et je suis possédé par une étrange nostalgie du peuple de ma mère*⁷. »

⁶ *Ibid.*, p. 15.

⁷ *Ibid.*, p. 161.

Visibilité et vérité

La pensée moderne de la race repose sur la « *relation entre visibilité et vérité* »

La pensée moderne de la race repose sur la « *relation entre visibilité et vérité* » écrit la professeure de littérature Samira Kawash⁸. Les récits de *passing* nous invitent précisément à questionner la visibilité de la race elle-même, ce que Kawash appelle l'« *apparente incontestabilité de la présence visible*⁹ ». Celle-ci, explique l'auteur, n'est en effet pas antérieure à la construction d'un système de significations raciales : ce que l'on voit est déjà construit, produit d'apprentissages et d'habitudes que l'on intériorise sans nous en apercevoir. Alors que je menais des entretiens dans le cadre de ma recherche de thèse, un enquêté d'une cinquantaine d'années, issu d'un couple mixte franco-ivoirien, m'avait dit : « *Toi, ça se voit que t'es métissée, que t'es quarteronne ou un truc comme ça.* » **Avant** d'ajouter : « *Enfin moi, je le vois.* » Je sais par expérience que mon identification raciale est en général malaisée. On me pense tantôt originaire d'Afrique du Nord, tantôt d'Amérique du Sud ou de La Réunion, et on identifie en tout cas rarement que je suis afrodescendante et que mon père est originaire de Haïti. Ce jour-là pourtant, cet enquêté trouvait que cela se « *vo[ya]it* » que j'étais « *quarteronne* » – un terme qui désigne historiquement les personnes ayant « *un quart de sang noir* » dans les classifications caribéennes issues de l'esclavage. Plusieurs enquêtés issus de couple mixte m'ont rapporté des expériences similaires : le doute sur leur positionnement racial ou leurs origines est moins important chez les personnes des pays ou régions d'origine de leur parent minoritaire. « *Personne ne voit que je suis d'origine tunisienne à part les Tunisiens* », confiait ainsi une enquêtée de vingt-cinq ans, née d'un couple mixte franco-tunisien. Dans les Caraïbes par exemple, le nombre des catégorisations raciales des personnes afrodescendantes est plus élevé qu'en France hexagonale : les Antillais verront une « *chabine* » là où des hexagonaux verraient une femme blanche, de même que les Haïtiens pourront voir un « *mulâtre* » là où les Français verraient un homme noir. Ce que l'on voit ou ne voit pas n'est donc pas naturel : non seulement l'œil est entraîné à voir des différences et des subtilités à certains endroits plutôt qu'à d'autres, mais les systèmes de catégorisation eux-mêmes influencent la manière dont on voit et dont on interprète ce que l'on voit.

C'est cette ambiguïté fondamentale des catégorisations raciales que les récits de *passing* exploitent, de sorte à questionner les évidences.

C'est cette ambiguïté fondamentale de la vision et donc des catégorisations raciales que les récits de *passing* exploitent, de sorte à questionner les évidences. En 1894, quelques années avant la publication de *The Autobiography of an Ex-Colored Man*, Mark Twain publiait *The*

⁸ Samira Kawash, *Dislocating the Color Line. Identity, Hybridity, and Singularity in African-American Narratives*, Stanford, Stanford University Press, 1997, p. 129.

⁹ *Ibid.*

Tragedy of Pudd'nhead Wilson. L'histoire est celle de deux garçons : l'un est né esclave, l'autre maître, et ils sont échangés alors qu'ils sont encore bébés. Roxy, la mère de l'un des deux garçons, est une esclave particulièrement claire, décrite comme n'ayant qu'un seizième de sang noir. Son fils Chambers a la peau pâle et les cheveux blonds. Roxy est au service de M. Driscoll, qui a un fils du même âge que Chambers, Tom, mis en nourrice auprès de Roxy. Alors qu'une répression violente frappe les esclaves des environs à la suite d'un vol, Roxy craint pour la vie de son fils. Elle décide alors d'échanger les deux garçons, qui sont aussi clairs et blonds l'un que l'autre. Tom devient Chambers et Chambers, Tom. Le fils de Roxy (désormais appelé Tom) grandit donc en pensant qu'il est blanc, et le digne héritier de la famille Driscoll. Aristocrate pourri gâté, il est odieux, maltraite le véritable fils Driscoll (désormais Chambers) qui n'a de cesse de lui sauver la vie et de lui éviter des ennuis. Ce dernier grandit au contraire en pensant qu'il est noir. Il est l'esclave de Tom et est dépeint comme un jeune homme généreux. À la mort du père Driscoll, Roxy est libérée, conformément au testament de son maître. Elle travaille pendant plusieurs années en vue de se constituer une retraite mais perd l'ensemble de ses économies lorsque la banque qui les conservait fait faillite. Désespérée, elle se tourne vers Tom Driscoll, son fils, qui la rejette. Elle décide alors de faire éclater la vérité. Tom redevient Chambers et Chambers recouvre quant à lui ses droits d'héritier en redevenant Tom Driscoll. Il a cependant beaucoup de mal à s'ajuster à la société blanche, dans laquelle il n'a pas grandi et dont il ne maîtrise pas les codes. Comme l'écrit Mark Twain, il se retrouve soudain riche et libre, mais dans une position « embarrassante » : « *Il ne savait ni lire ni écrire, et son langage était le dialecte le plus bas du quartier des Noirs. Sa démarche, son attitude, ses gestes, son maintien, son rire, tout était vulgaire et grossier ; ses manières étaient celles d'un esclave. L'argent ou les beaux vêtements ne pouvaient pas corriger ces défauts ni les dissimuler, ils les rendaient seulement plus flagrants et plus pathétiques. Le pauvre homme ne pouvait pas supporter les terreurs du salon de l'homme blanc et ne se sentait chez lui et en paix nulle part, sauf dans la cuisine*¹⁰. »

Désormais empêché de fréquenter les quartiers réservés aux noirs, le jeune Driscoll est perdu et malheureux, forcé d'apprendre à se comporter comme le blanc qu'il est censé être. De même, Tom redevenu Chambers doit apprendre à passer pour noir : il doit changer ses manières de faire, de se tenir, de penser, pour *devenir* noir. Aux yeux de Baz Dreisinger, spécialiste de la littérature africaine-américaine et du *passing*, « *Tom [le fils de Roxy] est une personne visiblement blanche, qui passe pour une personne légalement noire, qui passe pour blanche – et finit par découvrir qu'il "est" noir*¹¹ ».

Si les récits de James Weldon Johnson et Mark Twain sont fictifs, ils s'inspirent toutefois d'histoires véritables.

¹⁰ Mark Twain, *The Tragedy of Pudd'nhead Wilson*, Hartford, American Publishing Company, 1994 (1894), p. 302.

¹¹ Baz Dreisinger, *Near Black. White-To-Black Passing in American Culture*, Amherst, University of Massachusetts Press, p. 32.

Une affaire juridique

Si les récits de James Weldon Johnson et Mark Twain sont fictifs, ils s'inspirent toutefois d'histoires véritables. Baz Dreisinger rappelle ainsi celle de Salomé Müller, devenue Sally Miller. Née allemande en Alsace, Salomé Müller devient esclave à l'âge de quatre ans, à la fin des années 1810, aux États-Unis. La famille Müller embarque en effet pour les États-Unis en 1817 afin de fuir la famine qui frappe leur région natale¹². La mère de Salomé et l'une de ses sœurs meurent pendant la traversée, puis ce sont son père et son frère qui décèdent, alors que la famille se retrouve forcée d'accepter des contrats de travailleurs engagés, en vertu desquels ils sont contraints de travailler sans salaire pendant un certain nombre d'années afin d'éponger leurs dettes, contractées pour permettre la traversée. Se retrouvant seule survivante de sa famille avec la dernière de ses sœurs, Salomé est vendue comme esclave illégalement et sa trace est perdue jusqu'à un jour de printemps 1843. Madame Karl Rouff, immigrée allemande, est servie dans un café de la Nouvelle-Orléans par une esclave dont le visage lui est familier. Madame Karl est en réalité une ancienne amie de la famille Müller, arrivée en même temps qu'eux aux États-Unis, et elle est certaine d'avoir reconnu leur fille disparue. Madame Karl emmène Salomé – qui se nomme désormais Sally Miller – chez un cousin qui la reconnaît également. Salomé, elle, n'a pas de souvenir de sa petite enfance. Elle sait seulement qu'elle est esclave, propriété de Louis Belmonti, le patron du café dans lequel elle travaille. S'ensuit un procès devant la cour suprême de Louisiane, qui finit par reconnaître la véracité du récit de Madame Karl et permet à Salomé de retrouver la liberté. L'histoire de Salomé Müller est connue des habitants de Louisiane, et notamment des blancs : à cette époque, l'idée que certains d'entre elles et eux puissent être réduits en esclavage est une véritable angoisse raciale. Mais, à nouveau, Salomé passait-elle pour noire ou était-elle *devenue* noire ? Lorsque Madame Karl la retrouve, Salomé pense qu'elle est Sally, une esclave noire à la peau claire. Elle n'a aucun souvenir d'un passé durant lequel elle aurait été blanche. Son entourage est celui des autres esclaves noirs : c'est son monde de référence et le seul qu'elle connaît véritablement. Si l'histoire de Salomé Müller a passionné les États-Unis¹³, c'est aussi parce qu'elle pose la question fondamentale de savoir s'il est possible de retrouver sa blancheur perdue¹⁴. Comme l'écrit Baz Dreisinger-: « *C'est par l'intimité physique et culturelle avec les noirs que les passeurs blancs deviennent noirs, un fait qui revêt une importance historique considérable dans le contexte des politiques raciales de la fin du XIX^e siècle. Une fois passés du berceau de la liberté à celui de l'esclavage, de l'avant de la maison à l'arrière, les passeurs blancs sont durablement noircis. Parce qu'ils ont été proches des noirs, ils ne peuvent plus jamais être blancs*¹⁵. »

¹² Carol Wilson, « Sally Muller, the White slave », *Louisiana Historical Association*, vol. 40, n° 2, 1999, p. 135.

¹³ George W. Cable fait le récit de son histoire dans *Strange True Stories of Louisiana*, New York, Charles Scribner's Sons, 1889.

¹⁴ Baz Dreisinger, *Near Black*, *op. cit.*, p. 26.

¹⁵ *Ibid.*, p. 40.

« Une fois passés du berceau de la liberté à celui de l'esclavage, [...] les passeurs blancs sont durablement noircis. Parce qu'ils ont été proches des noirs, ils ne peuvent plus jamais être blancs. »

Le fait qu'il revienne à une cour de justice de déterminer, en dernier ressort, à quel groupe racial appartient une personne n'est pas si exceptionnel pour le XIX^e siècle étatsunien. L'historienne Ariela Gross a ainsi étudié soixante-huit procès en « détermination raciale » qui se sont tenus, avant la guerre civile, dans les cours suprêmes fédérales du sud des États-Unis. S'il faut recourir à la justice, c'est bien que la race n'est pas si « évidente » qu'on voulait le croire. Les jurés et magistrats sont dès lors confrontés à un paradoxe : ils sont garants d'un système racialisé défini juridiquement, qui repose sur une prétendue naturalité et irréfutabilité de la race, et ils doivent pourtant statuer sur des cas d'ambiguïté. Lorsque la « démonstration oculaire » n'est pas suffisante pour prendre une décision et que l'ascendance ne peut être établie avec certitude, c'est la « preuve de réputation » qui est invoquée¹⁶. Celle-ci consiste à recueillir des témoignages au sujet de la manière dont l'individu est « accepté dans la communauté », le type de personnes qu'il fréquente ou encore « le statut racial que ses voisins lui assignent – ce pour quoi il “passe” »¹⁷. Dans le cas de *Boullemet v. Phillips*, une affaire de diffamation en Louisiane pour laquelle la blancheur de Stephen Boullemet est mise en cause, il produit pour sa défense des témoignages de gens capables d'attester qu'il « a vécu toute sa vie comme un homme blanc » et est considéré comme tel par son entourage, quand bien même il existe un doute sur le groupe racial auquel appartenait sa mère. Alors que les procès en détermination raciale se multiplient dans les deux décennies qui précèdent la guerre civile, Ariela Gross note que les dossiers ont de plus en plus recours à la question de la « performance raciale » et aux pratiques des plaignants ou accusés afin de déterminer leur appartenance raciale. Comme elle l'écrit, « prouver sa blancheur voulait dire performer la féminité ou la masculinité blanche, soit devant la cour, soit à travers les récits rapportés devant la cour au sujet des conduites et comportements passés¹⁸ ». L'adhésion à un « code de conduite » racialisé était, pour la société sudiste du XIX^e siècle, un moyen de distinguer les blancs honorables des autres. Dès lors, fréquenter des blancs, danser avec grâce ou voter étaient utilisés comme des preuves de blancheur : être blanc, c'était se comporter comme tel.

Au cours des procès en détermination raciale, fréquenter des blancs, danser avec grâce ou voter étaient utilisés comme des preuves de blancheur.

Les cours de justice des États-Unis ont également eu à se prononcer sur l'appartenance raciale des individus lors de demandes de naturalisation. Le *Naturalization Act* de 1790

¹⁶ Ariela Gross, « Litigating whiteness : trials of racial determination in the nineteenth-century South », *The Yale Law Journal*, vol. 108, n° 1, 1998, p. 137.

¹⁷ *Ibid.*, p. 147.

¹⁸ *Ibid.*, p. 156.

prévoyait en effet que seules les personnes blanches ayant résidé au moins trois ans sur le territoire des États-Unis étaient éligibles à la naturalisation. Peu après la guerre civile, ce droit a été étendu aux personnes d'ascendance africaine. Jusqu'en 1952, seules les blanches et les noires pouvaient ainsi prétendre à la citoyenneté étatsunienne. Le juriste John Tehranian dénombre cinquante-deux litiges au sujet du prérequis racial pour la naturalisation entre 1878 et 1952¹⁹. Dans l'ensemble de ces cas, l'action en justice est à l'initiative d'un individu qui s'est vu refuser la citoyenneté et demande à être reconnu comme blanc. Tehranian montre que ce qui est mis en procès est bien la capacité des immigrants à « *s'assimiler dans la culture anglo-américaine mainstream*²⁰ ». En d'autres termes, c'est la capacité des plaignantes d'avancer des preuves de leur blancheur dans leur caractère, leurs pratiques religieuses, leur appartenance de classe, leur manière de parler ou encore leur union avec des personnes blanches qui se sont révélées capitales au cours des procès. Les États-Unis ne sont pas les seuls à avoir une histoire de détermination raciale dans les cours de justice. La sociologue sud-africaine Deborah Posel montre ainsi que l'Afrique du Sud d'apartheid prêtait, elle aussi, attention aux styles et lieux de vie, aux pratiques et habitudes quotidiennes dans sa définition légale et bureaucratique de la race²¹. Elle rapporte à ce sujet qu'une disposition du *Representation of Natives Act* de 1936 permettait aux personnes catégorisées comme noires (*natives*) de demander au ministère de l'Intérieur un changement de leur catégorisation raciale. Pour cela, explique la sociologue, il fallait pouvoir témoigner d'une « *bonne réputation* », d'un bon niveau d'anglais ou d'afrikaans, et « *se conformer aux standards et style de vie européens* »²².

L'insuffisante apparence

Finalement, y compris dans des contextes nationaux où les catégorisations raciales sont particulièrement rigides et déterminent une part très importante de l'organisation sociale, le caractère visuel de la race n'est pas suffisant et ce sont les manières de se comporter et d'agir qui sont mobilisées comme des indices des appartenances raciales. Comme l'écrit la sociologue australienne Nadine Ehlers : « *La peau blanche ne suffit pas toujours et le visuel seul n'assure pas qu'une identité blanche soit reconnue. [...] Pour qu'un sujet réussisse à passer dans la blancheur, il ne doit pas simplement avoir l'air blanc, il faut aussi qu'il agisse comme un blanc*²³. » À ce titre, la sociologue considère que le processus de racialisation peut être compris comme un processus « *disciplinaire* », au sens où les corps et les pratiques font l'objet d'une « *disciplinarisation* » de sorte à correspondre à ce qui est attendu de chaque groupe, par la

¹⁹ John Tehranian, « Performing whiteness : naturalization litigation and the construction of racial identity in America », *The Yale Law Journal*, vol. 109, n° 4, 2000, p. 819.

²⁰ *Ibid.*, p. 820.

²¹ Deborah Posel, « Race as common sense : racial classification in twentieth-century South Africa », *African Studies Review*, vol. 44, n° 2, 2001, p. 89.

²² *Ibid.*, p. 97.

²³ Nadine Ehlers, *Racial Imperatives. Discipline, Performativity, and Struggles Against Subjection*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 2012, p. 62.

« *récitation obligatoire d'actes et comportements normalisés et appris, qui sont perçus comme marquant l'appartenance d'un individu à un groupe racial particulier* »²⁴.

L'apparence physique de quelqu'un peut passer au second plan si l'on est par ailleurs convaincu-e de son appartenance raciale.

L'apparence physique peut même passer au second plan si l'on est par ailleurs convaincu-e de l'appartenance raciale de quelqu'un. Peu importe que l'acteur étatsunien Jesse Wesley Williams, connu pour son interprétation de Jackson Avery dans la série *Grey's Anatomy*, ait les yeux bleus et la peau particulièrement claire : aux États-Unis, parce que son père est africain-américain, Williams l'est aussi et il peut incarner une voix particulièrement engagée au sujet de l'antiracisme et des droits des personnes noires. À l'inverse, dans le célèbre roman *Passing* de Nella Larsen, récemment adapté sur Netflix, John Bellew, le mari – blanc et raciste – de Clare Kendry – qui passe pour blanche –, la surnomme « *Nig'* » en référence à l'insulte « *nigger* », parce qu'il trouve que sa peau fonce facilement. Alors que cela horrifie son amie Irene, qui craint que le secret de Clare soit en danger, cette dernière s'en amuse au contraire. Comme elle le comprend rapidement, ce surnom est précisément la preuve qu'elle passe auprès de son mari. C'est parce qu'il « sait » qu'elle n'est pas noire qu'elle peut, à ses yeux, avoir la peau aussi sombre qu'elle veut. « *Lorsqu'il y a présomption de blancheur, la pigmentation ne signifie pas la même chose*²⁵ », écrit justement Catherine Rottenberg. Les cas où l'assignation raciale des individus ne repose pas avant tout sur des marqueurs physiques sont plus nombreux qu'on ne le pense. En France par exemple, les prénoms et patronymes jouent un rôle crucial dans l'assignation au groupe « arabe ». Si beaucoup de personnes d'origine nord-africaine ou moyen-orientale sont physiquement indistinguables de personnes originaires d'Europe du Sud, c'est par les noms qu'intervient le marquage racial. Enzo et Mohammed peuvent se ressembler comme deux gouttes d'eau : seul le second sera désigné et traité comme « arabe » dès lors qu'il se présente.

Est-ce que les enfants de passeurs et passeuses « passent » ?

Une grande partie des « passeurs » et « passeuses » sont toutefois rappelés à leur condition par l'inconfort, voire l'angoisse face à la possibilité que leur « passage » soit découvert. Alors que la blancheur est précisément caractérisée par une certaine insouciance raciale, c'est-à-dire une capacité à naviguer le monde sans s'inquiéter de sa position raciale, la plupart des « passeur·ses » et « passeuses » sont en permanence sur le qui-vive : il leur est impossible

²⁴ *Ibid.*, p. 70.

²⁵ Catherine Rottenberg, « "Passing" : race, identification, and desire », *Criticism*, vol. 45, n° 4, 2003, p. 439.

d'oublier qu'ils et elles n'ont pas toujours été blancs. Dans le roman de Nella Larsen, Irene Redfield retrouve son amie d'enfance Clare Kendry des années après l'avoir perdu de vue. Les deux femmes sont nées dans des familles noires à la peau claire. Irene a épousé un homme plus foncé et vit en lien étroit avec la communauté noire de Chicago tandis que Clare a épousé un homme blanc et vit comme une femme blanche. Un jour où Clare invite Irene boire le thé chez elle en compagnie de Gertrude, une connaissance de longue date, le sujet des enfants arrive dans la discussion entre les trois femmes. Gertrude, comme Clare, est mariée à un homme blanc. Elle est également claire mais ne « passe » pas comme le fait son amie, son mari étant au courant qu'elle vient d'une famille noire. Alors que Gertrude, qui a deux garçons, dit envier Clare pour avoir une fille, celle-ci explique qu'elle n'aura sans doute jamais de fils puisqu'elle ne veut pas prendre le risque de faire un autre enfant : « *J'avais peur, dit-elle à ses amies. J'ai failli mourir de terreur pendant les neuf mois qui ont précédé la naissance de Margery, à l'idée qu'elle soit sombre. Dieu merci, tout s'est bien passé. Mais je ne prendrai plus jamais ce risque. Jamais ! La tension est tout simplement trop – trop infernale*²⁶. » La crainte de la rémanence de traits physiques qui révéleraient l'existence du passage est un trope de la littérature sur le *passing*. Dans *L'Autre Moitié de soi* de Brit Bennett, Stella Vignes, qui passe pour blanche, ne voulait d'abord pas être mère. « *Cette perspective la terrifiait ; elle s'imaginait accoucher d'un enfant dont la peau fonçait à vue d'œil devant un Blake [son mari] effaré. Si une telle chose devait arriver, elle préférerait encore le laisser croire qu'elle avait eu une liaison avec un Noir. Ce mensonge lui paraissait moins terrible que la vérité*²⁷. » Mais Kennedy, sa fille, naît « parfaite » aux yeux de sa mère : « Une peau de lait, des cheveux blonds, des yeux si bleus qu'ils en étaient presque violets. » Les naissances de Margery et Kennedy sont des soulagements pour leurs mères. Non seulement elles protègent le secret, mais elles en sont sans doute les meilleures garantes : quelle meilleure preuve de sa blancheur que de donner naissance à un enfant blanc ?

Quelle meilleure preuve de sa blancheur que de donner naissance à un enfant blanc ?

Les enfants des passeurs et passeuses viennent questionner nos certitudes au sujet de la race, peut-être encore davantage que leurs parents. En effet, Margery et Kennedy *passent-elles* pour blanches ou *sont-elles* blanches ? Est-ce possible de « passer » à son insu ? En 1995, Gregory Howard Williams, ancien président de l'université de Cincinnati aux États-Unis, publie son autobiographie²⁸. Il y raconte avoir grandi dans l'État de Virginie pendant la période ségrégationniste, auprès de parents propriétaires d'une taverne. Son père, italien-américain, est alcoolique et violent. Sa mère tente à plusieurs reprises de le quitter. Un jour, elle y parvient et emmène ses deux plus jeunes enfants, laissant Gregory et l'un de ses frères avec leur père. Alors qu'ils sont tous les trois dans la voiture en direction de la ville où habitent leurs grands-parents maternels pour y déménager, leur père leur apprend qu'ils n'iront cette fois pas loger chez eux, parce que leur mère et lui vont divorcer. Ils iront chez une tante paternelle, qui habite la même

²⁶ Nella Larsen, *Passing*, New York/Londres, Alfred A. Knopf, 1929, p. 59.

²⁷ Brit Bennett, *L'Autre Moitié de soi*, Paris, Éditions Autrement, 2020, p. 214.

²⁸ Gregory Howard Williams, *Life on the Color Line. The True Story of a White Boy Who Discovered He Was Black*, New York, Plume, 1995.

ville et qu'ils n'ont jamais rencontrée. La révélation ne s'arrête toutefois pas là : « *Vous vous souvenez de Miss Sallie, qui travaillait pour nous à la taverne ? [...] C'est difficile de vous dire ça les garçons. Il marqua une pause, puis ajouta lentement : Mais en fait c'est ma maman. Ça veut dire que c'est votre grand-mère*²⁹. » Miss Sallie est arrivée quelque temps plus tôt dans la vie de Gregory : grande, mince et à la peau sombre, elle n'est d'abord pour l'enfant qu'une énième employée noire qui travaille pour la famille. Il se souvient n'avoir d'abord pas saisi ce que leur expliquait son père : « *Je ne comprenais pas papa. Je savais que je n'étais pas noir, et lui non plus. Ma peau était blanche. Nous sommes tous blancs, me disais-je. Mais pour la première fois, je devais admettre que papa n'avait pas vraiment l'air blanc. Sa peau très bronzée me laissait perplexe, alors que j'étais assis là à essayer de catégoriser mon propre père. La chair de poule a recouvert mes bras lorsque j'ai réalisé que, quoi qu'il puisse être, je l'étais aussi. J'ai pris une profonde inspiration. Je n'avais pas le droit à l'erreur. J'ai regardé de plus près. J'ai conclu que ses lèvres épaisses et ses yeux marron foncé ne faisaient pas de lui un homme noir. Ses cheveux noirs et ondulés étaient différents de ceux des Noirs, mais aussi de ceux des Blancs. Il était plus foncé que la plupart des Blancs, mais maman disait qu'il était italien. C'est pourquoi mon petit frère avait la peau si foncée et les cheveux bouclés. Maman nous a dit d'être fiers de notre héritage italien*³⁰ ! » Mettant fin à ces ruminations, le père prévient ses deux fils : « *La vie va être différente à partir de maintenant. En Virginie, vous étiez des garçons blancs. Dans l'Indiana, vous serez des garçons de couleur*³¹. »

Quand il apprend que son père n'est pas d'origine italienne, Gregory Howard Williams se met à *voir* qu'il a une ascendance noire.

Tout à coup, les traits physiques qu'il a toujours eus sous les yeux changent de signification. Maintenant qu'il sait qu'il n'est pas d'origine italienne, Gregory se met à *voir* que son père a une ascendance noire. Il se demande alors s'il a lui-même soudainement l'air différent et si les gens se mettront désormais à le percevoir comme noir. Le chapitre qui suit cette révélation s'intitule d'ailleurs « *Apprendre à être des nègres* ». L'auteur y fait le récit de son entrée à l'école dans sa nouvelle ville. L'établissement est mixte et il se lie d'abord d'amitié avec deux petites filles blanches, Molly et Sally. Mais ces dernières découvrent que sa famille habite dans le quartier réservé aux noir·es et il n'en faut pas plus pour qu'elles ne lui adressent plus jamais la parole. Le jeune homme apprend à être noir : il découvre les discriminations, les vexations et la violence, mais aussi la compagnie des jeunes noirs de son nouveau quartier, leurs activités et leurs habitudes. Comme le narrateur du roman de James Weldon Johnson publiée quatre-vingts ans plus tôt, Gregory doit désormais se comporter comme un noir. Il lui faut également travailler à « passer » pour tel, afin de s'éviter les représailles des jeunes noirs qui, dans cette « *ville pleine de membres du Ku Klux Klan*³² », n'hésitent pas à se battre avec les blancs.

²⁹ *Ibid.*, p. 33.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, p. 34.

Dans son ouvrage sur les passeurs et passeuses, Nadine Ehlers interprète l'histoire de Gregory Howard Williams comme un exemple de *passing* qui se produit à l'insu même de celui ou celle qui passe³³. À ses yeux, Williams et son frère sont des « *passeurs involontaires* ». Mais lorsque l'on parle des enfants de celles et ceux qui passent, la dimension essentialiste du concept même de *passing* se fait particulièrement évidente. Si l'on considère qu'un enfant qui naît blanc, dans une famille qui vit et est reconnue comme blanche par tout le monde, n'est en fait pas « véritablement » blanc et ne fait que passer pour tel, cela revient à accepter une définition biologique de la race. L'idée de *passing* charrie avec elle celle d'inauthenticité, de mensonge, de dissimulation : si l'on doit passer pour quelque chose, c'est qu'on ne l'est pas. Or, si l'on peut imaginer que les passeurs et passeuses de l'ère Jim Crow et des années suivantes n'accédaient jamais totalement à l'expérience sociale blanche, ne serait-ce que parce que l'inquiétude d'être découvert·es demeurerait un obstacle insurmontable, empêchant d'atteindre la tranquillité d'une existence majoritaire, il en va autrement pour leurs enfants. La question du contexte est également primordiale : Sally Miller a bien grandi aux États-Unis comme esclave noire et c'était ce qu'elle *était* (et non ce pour quoi elle passait) jusqu'à ce que Madame Karl la reconnaisse comme étant Salomé Müller. Le problème de penser en termes de *passing* est que cela oblige à postuler une identité essentielle préexistante, c'est-à-dire une ontologie raciale propre, et donc à renoncer à la pensée constructiviste de la race³⁴.

Penser en termes de *passing* oblige à postuler une identité essentielle préexistante et donc à renoncer à la pensée constructiviste de la race.

Être ou agir ?

Il y a ce que l'on voit, comment on le voit et la manière dont on l'interprète en lien avec des principes d'organisation du monde social. Il existe des différences physiques entre humains qui n'ont pas de signification sociale particulière – la taille ou la couleur des yeux, par exemple – et d'autres qui sont investies d'un pouvoir de catégorisation et de division de l'humanité – la couleur de peau, la texture des cheveux et certains traits phénotypiques³⁵. Il ne s'agit donc pas de prétendre que les corps ne comptent pas dans les processus de racialisation, mais plutôt de montrer que la manière dont ils sont vus et lus est puissamment dépendante des contextes. La race ne se « voit » pas de manière évidente ou naturelle. Ce que l'on voit et le processus cognitif qui permet d'en faire sens sont directement façonnés par la race comme système. C'est en ce sens que l'on peut qualifier la race de « *principe de vision et de division du monde*³⁶ ». La race oriente nos manières de percevoir : l'époux de Clare Kendry comme Gregory Howard Williams

³³ Nadine Ehlers, *Racial Imperatives*, *op. cit.*, p. 58.

³⁴ Voir Solène Brun et Claire Cosquer, *Sociologie de la race*, Paris, Armand Colin, 2022.

³⁵ Ce n'est pas l'objet de cet article, mais les organes génitaux en sont un autre exemple évident.

³⁶ Voir Solène Brun et Claire Cosquer, « Déconstruire l'«identité», théoriser la race. Des catégorisations aux pratiques », *Émulations*, n° 42, p. 31-46.

ne voient pas la même chose dans les traits de leurs proches selon qu'ils savent qu'ils sont blancs ou qu'ils découvrent qu'ils ne le sont pas. On ne peut d'ailleurs pas voir ce que l'on ignore: une personne qui n'a jamais entendu parler de « quarterons » et n'est pas accoutumée aux nuances subtiles de bruns des populations caribéennes sera probablement incapable d'en reconnaître les traits chez quelqu'un. On peut, enfin, voir quelque chose et l'interpréter différemment selon l'époque ou le lieu : si Jesse Wesley Williams se rend en Afrique centrale ou australe, il n'y sera vraisemblablement pas perçu comme noir.

Il y a quelque chose de particulièrement trompeur à mettre en équivalence race et couleur de peau, mais aussi à considérer que la race est simplement une affaire d'apparence.

Il y a donc quelque chose de particulièrement trompeur à mettre en équivalence, comme on le fait souvent en France, race et couleur de peau, mais aussi à considérer que la race est simplement une affaire d'apparence. Les récits de passeurs et passeuses présentés ici, qu'ils soient fictifs ou non, permettent de montrer à quel point les catégorisations raciales reposent sur bien d'autres marqueurs que les phénotypes. Bien sûr, ces récits prennent place dans un contexte étatsunien, qui est singulier dans le niveau d'institutionnalisation des classifications raciales ainsi que dans la persistance de la règle dite de l'hypodescendance, selon laquelle une « *goutte de sang noir* » suffit à catégoriser quelqu'un comme noir. Mais les enseignements que l'on peut en tirer sont valables bien au-delà de ce seul contexte. En mettant en lumière les limites d'une compréhension des processus de racialisation uniquement à partir d'une économie visuelle de la race, ils permettent de prêter attention aux conditions de possibilité des « passages » et à ce qu'ils requièrent. Notamment, les différentes histoires rapportées dans cet article incitent à penser de diverses manières le rôle des pratiques – des manières de faire, de se comporter, de consommer, etc. – dans les processus de racialisation, mais aussi à prendre en compte la force des socialisations. Le *passing* est ainsi au moins autant affaire de pratiques que d'apparence. Brit Bennett en rend compte dans son roman : lorsque Stella Vignes « passe » pour la première fois, elle répond en fait à une annonce pour un emploi de secrétaire réservé aux femmes blanches. Elle ne se présente pas explicitement comme blanche lors de l'entretien : il lui suffit de ne rien dire à ce sujet et d'arriver avec l'assurance qu'elle est à sa place pour que personne ne la questionne. « *Elle ne portait pas de déguisement*, écrit Bennett, *n'avait pas modifié son nom. À son entrée de l'immeuble elle était noire et à sa sortie elle était blanche. C'était leur regard qui l'avait transformée*³⁷. » Un jour, Stella ne se contente plus de « passer » uniquement entre 9h et 17h et elle quitte son ancienne vie pour se réinventer comme orpheline et blanche. Elle se marie avec un homme blanc, fait une fille blanche, réside dans un quartier blanc. Le moment où elle se sent « *véritablement blanche* », c'est au cours d'une discussion avec une voisine, Loretta, avec qui elle noue une amitié. Loretta et son mari sont les seules noires du quartier et leur arrivée a suscité de l'hostilité, en particulier de la part de Stella, qui craignait que des noires ne soient pas aussi dupes que les blanches et reconnaissent en elle

³⁷ Brit Bennett, *L'Autre Moitié de soi*, op. cit., p. 264.

une africaine-américaine. Elle se lie finalement d'amitié avec Loretta et finit par lui avouer son secret. Ce qui la décide, c'est la certitude que s'il venait à Loretta de le révéler à quiconque, elle serait toujours plus crue que sa voisine. Savoir que sa parole en tant que femme blanche vaudra toujours plus que la parole d'une femme noire est ce qui achève le « passage » de Stella : le sentiment d'assurance absolu face aux personnes noires que lui garantit la blancheur est la preuve ultime qu'elle est bel et bien devenue blanche.

Les passeurs et passeuses rendent explicite le fait que la race n'est pas tant affaire d'ontologie que de pratiques.

De différentes manières, les passeurs et passeuses, parce qu'ils et elles doivent apprendre à agir de sorte à « passer », rendent explicite le fait que la race n'est pas tant affaire d'ontologie que de pratiques. Ce sont également les manières de se comporter qui se révèlent déterminantes dans les procès en détermination raciale, aux États-Unis ou en Afrique du Sud, pourtant peu reconnus pour leur conception fluide de la race. Le narrateur de James Weldon Johnson comme Gregory Howard Williams, s'ils sont légalement noirs, doivent enfin assimiler les codes et manières d'être qui permettent d'être effectivement reconnu comme tels. Cette dimension de travail sur soi invite finalement à questionner la notion même de *passing*, qui repose intrinsèquement sur un essentialisme racial selon lequel la race peut seulement s'hériter et non s'acquérir. Samira Kawash comme Alexander Rocklin proposent ainsi de considérer que toute identité raciale est en fait le produit d'un *passing*, dans la mesure où elle suppose l'interprétation et la mobilisation de normes et de stéréotypes préexistants, c'est-à-dire la mise en œuvre de pratiques, attitudes, comportements qui sont ensuite codés racialement et utilisés comme des clés de lecture de l'identification raciale³⁸. En d'autres termes, il ne suffit pas de naître noir·e ou blanc·he pour l'être, c'est-à-dire pour s'identifier à un groupe racial et surtout pour être reconnu·e par les autres comme y appartenant.

³⁸ Samira Kawash, « *The Autobiography of an Ex-Coloured Man* : (passing for) Black passing for White », in Elaine K. Ginsberg (dir.), *Passing and the Fictions of Identity*, Durham, Duke University Press, 1996, p. 72 ; 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.