

Trans

Des existences frontalières



**Monde
commun :**

Des
anthropologues
dans la cité

07

puf

Trans : des existences frontalières

Publication semestrielle, *Monde commun* se veut l'outil d'une mobilisation intellectuelle.

Parce que nous croyons que les citoyens demandent à partager et à discuter les savoirs qui les concernent, et à rendre le monde toujours plus commun.

Déjà parus :

Monde commun 1, *Violence partout, justice nulle part !*, septembre 2018.

Monde commun 2, *Fake news, mensonges et vérités*, mars 2019.

Monde commun 3, *Multitude migrante*, septembre 2019.

Monde commun 4, *Petits citoyens, mauvais citoyens ?*, mars 2020.

Monde commun 5, *Mondes toxiques*, janvier 2021.

Monde commun 6, *Comptes de la vie ordinaire*, septembre 2021.

ERRATUM

«Binaries are for computers» peut-on lire sur certaines pancartes de la marche annuelle des personnes trans' en France. Les ordinateurs des Puf, eux, ont décidé d'entrer en résistance. En supprimant les points médians du texte «Aux frontières du genre. Non-binarité et transformations de l'ordre sexué», ils ont entrepris de contribuer à brouiller les frontières du genre.

Les Puf vous prient d'excuser cette initiative non sollicitée. Les points médians seront réintroduits dans les tirages futurs, mais dans l'exemplaire que vous avez en main, sachez que l'article d'Emmanuel Beaubatie est, de ce fait, écrit au féminin neutre.

Les conséquences de ce problème technique s'avèrent cependant compatibles avec le message fort de ce dossier. Nous invitons donc les lecteurs et lectrices à se saisir de ce trouble dans le genre grammatical pour cultiver leurs réflexions sur les «identités frontalières».

Trans : des existences frontalières

Monde commun n° 7

Des anthropologues dans la cité

Volume coordonné par

Michel Agier

& Mélanie Gourarier

Illustré par Kelsi Phung

puf

Le décentrement du regard vers la frontière et les limites permet à l'anthropologie de mieux donner vie à un nouvel ordre de réalités et de le comprendre. Cette démarche peut aussi bien être poussée plus loin encore et rencontrer une pensée *queer*, une pensée des seuils, de la « bizarrerie », de la marginalité et de l'a-normal. Le décentrement peut ainsi défaire l'hégémonie d'une pensée de la binarité qui a servi, partout, les rapports de domination en même temps que la détermination de frontières solides et figées. À l'inverse, l'indétermination, l'incertitude, la fragilité, font figure de résistance face à cet ordre trop rigide.

Or, les rapports de domination exercés sur le monde sont aujourd'hui plus souvent envisagés comme la raison de sa perte. Dans un contexte déstabilisant, entraînant de grandes inquiétudes, l'anthropologie apparaît comme une science providentielle ! La rupture de sens et le trouble qu'elle engendre en portant à la connaissance d'autres formes de vie et de rapports aux autres, aux vivants plus largement, agit sur la pensée écologique autant que sur les luttes minoritaires (LGBTQI, indigènes, raciales, invalides, etc.). Qu'il s'agisse de soumettre à la critique la normalité de l'hétérosexualité et la fixité des identités de genre, ou encore la pensée binaire qui établit l'humanité dans l'opposition, l'exploitation et la destruction extractiviste de ce qui est catégorisé comme sous-humain et non-humain, l'anthropologie des limites a vocation à subvertir l'ordre des choses pour montrer qu'un autre monde est (encore) possible. Cette potentialité critique affleure dans le traitement de la question trans, point d'accolement entre nature et culture.

De même nous proposons de considérer la question trans comme incluse dans d'autres situations où se rejouent et parfois se défont les binarités. Les phénomènes de *passing* de classe et de race ont ainsi contribué à remettre en cause les classifications et leurs limites, et jusqu'au principe même de leur normativité. D'où le « trouble », non seulement dans le genre (Butler), mais dans l'usage des catégories plus largement, inaptés à rendre compte des situations interstitielles. La question cesse ici d'être théorique, elle vient s'incarner dans des

existences toujours marginalisées pour ce qu'elles brouillent des partitions censées ne jamais se confondre et se rencontrer : l'humain et l'animal, le réel et la fiction, la femme et l'homme. Terrain limite des « identités frontalières » (Miano), la question trans ouvre l'horizon d'une épistémologie nouvelle, qui est aussi une politique : celle de l'errance et de l'incertitude contre la fixité et la racine. Les mondes sociaux « ordinaires » de la classe, de la race, autant que du genre s'en trouvent ainsi rendus normalement et heureusement bizarres.

Race, racisé-es, genre, trans, binarité, intersectionnalité... Même si l'ambition de la revue *Monde commun* est en permanence de prendre le temps de la réflexion sur des sujets sensibles (violence, *fake news*, migrants, citoyens, toxicité, précarités) et de proposer des clés de compréhension de ces sujets par les méthodes de l'enquête et du décentrement propres à l'anthropologie, nous savons que les termes utilisés font polémique dans les différents lieux des débats publics. Nous les assumons en les replaçant dans les cadres analytiques autant que descriptifs de l'anthropologie.

Ainsi nous pouvons dire, avec les mots de Rogers Brubaker, dans le texte sur « l'affaire Doleval » dont une traduction est présentée dans ce numéro et à discuter, que les débats sur la race et le genre sont, pour tous et toutes (même ceux que la polémique n'intéresse pas), une opportunité intellectuelle autant que politique. Les termes de la polémique sont importants, nous voulons les analyser, les dépasser, et les replacer dans un débat public plus large sur le thème des frontières. Comme le montre le grand entretien avec Léonora Miano, nous sommes aux temps des existences frontalières qui accompagnent une critique des pensées identitaires. Avec elle, nous voulons retenir « l'idée de ce qui échappe aux catégories et qui pourtant existe ».

→ SOMMAIRE

Trans : des existences frontalières

1 :

Grand entretien
Léonora Miano

→ 10

Avec Michel Agier &
Mélanie Gourarier

2 :

Dossier

→ 32

Emmanuel Beaubatie
Aux frontières du genre

→ 48

Pascale Absi
De l'identité à la carte :
devenir femme (et)
indigène en Bolivie

→ 70

Solène Brun

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

→ 92

Joao Gabriel

L'impossible transition :
devenir homme, demeurer
Autre

Cahier de dessins

→ 106

Kelsi Phung

Pensée partagée



3 :

Si loin, si proche

→ 124

Rogers Brubaker
Traduction Raphaël
Jacquet

L'affaire Dolezal : race,
genre et micropolitique de
l'identité

4 :

Prise de parole

→ 158

Marjolaine Unter Ecker

Ce que la littérature fait aux
frontières et ce que les
frontières font à la littérature
L'exemple d'Afropéa

5 :

Faire de l'anthropologie

→ 180

Rodrigo Parrini
Ethnographie et trahison

1 :

**Grand
entretien**

Léonora Miano

Ce qui échappe
aux catégories
et qui pourtant existe

[Avec
Michel Agier & Mélanie Gourarier]

→ GRAND ENTRETIEN

Léonora Miano

1

Léonora Miano,
*Afropea. Utopie
post-
occidentale et
post-raciste*,
Paris, Grasset,
2020.

Votre dernier essai, *Afropea*¹, peut se lire comme un projet politique et intellectuel qui s'adresse aux Afropéens que vous décrivez comme des « mutants identitaires » et dont vous présentez les deux mondes qui les constituent tout en les critiquant : l'Europe et son occidentalité, et l'Africanité, dont la notion elle-même a été créée par l'Occident. Puis vous écrivez : « il nous faut faire nos adieux à la race noire, cette affabulation vénéneuse, rêver de ne plus porter l'histoire coloniale, la dépasser », vous évoquez « l'impérieuse nécessité de nous rapprocher sur d'autres bases ». Mais quel est ce « nous » auquel vous vous adressez ?

C'est très clair. « Nous », ce sont les Africains et Afrodescendants qui sont attachés à cette notion de race noire, de peuple noir, et qui ont créé non seulement des mythologies mais aussi de vraies expériences de solidarité, à travers et autour de

l'identification raciale. Mais je la trouve, moi, défectueuse pour vraiment bâtir un projet. Est-ce que cela peut vraiment être le socle d'un projet de vie, pour l'avenir, un projet que l'humanité aurait intérêt à voir prospérer ? Je ne suis pas sûre de cela, je pense même franchement le contraire. La vie en Afrique subsaharienne nous montre bien que c'est une chose qui n'a pas de sens pour les gens. Bien sûr, les gens savent que ces histoires de Noirs et de Blancs ça existe, que cela peut apparaître dans la relation avec une personne européenne, mais dans le vécu quotidien, ce n'est pas une définition de soi valide, et ce n'est pas du tout un élément d'identification à l'autre. Par exemple, je suis ici au Togo. Si vous prenez un Ewé du Togo et vous lui dites que le Kikuyu du Kenya est son frère parce qu'il est Noir comme lui, ça ne marche pas du tout comme ça. Ce sont des gens qui ont des représentations du monde différentes, qui n'ont même pas véritablement la même couleur, pas réellement

→ GRAND ENTRETIEN

Léonora Miano

mars 2022

numéro 7

Monde commun

le même phénotype. Donc quand on dit « race noire » et « peuple noir », on gomme toutes les particularités à partir desquelles il faut aussi travailler pour véritablement créer un projet, créer de la conversation entre les gens, créer des raisons de vouloir être ensemble. Et ça, ça ne peut pas être une histoire de couleur, ça ne peut pas être que ça.

Mais je comprends pourquoi, chez certains Afrodescendants, ça peut être tellement important. C'est parce qu'ils vivent dans des sociétés qui non seulement ont été très durement racialisées, mais qui bien souvent – si on parle des sociétés coloniales des Amériques – se sont même créées avec cette racialisation. Pour un Afro-Caribéen, un Afro-Brésilien, un Afro-Américain, la définition de soi à travers la notion de race semble pertinente au regard de son expérience. Mais ce n'est pas du tout le vécu de toutes les personnes mélanodermes de cette terre. Et puisqu'on prétend créer une fraternité qui englobe

à la fois Africains subsahariens et Afrodescendants, je dis que cette fraternité ne peut pas se créer à partir de quelque chose qui en réalité est un stigmate de l'histoire.

Si c'est tellement important c'est parce que c'est aussi une blessure d'avoir été fait Noir et brutalisé parce que Noir. Est-ce qu'on peut alors bâtir un projet d'avenir autour de la blessure ?

Noirs de France, Noirs d'Europe, l'identification raciale s'est imposée dans le rapport à l'Europe – aux Blancs. Vous voulez vous en débarrasser parce qu'elle fait problème. Mais c'est bien cette identité qui est à recomposer, à redéfinir ?

Je pense que le problème des personnes Afrodescendantes en Europe, ou les personnes noires en Europe, c'est d'appartenir à un espace très ancien, et qui a encore aujourd'hui, s'il le désire, toute latitude pour se raconter sans mentionner leur présence. L'histoire de l'Europe

→ GRAND ENTRETIEN

Léonora Miano

est très ancienne. Si l'on prend un pays comme la France, on peut raconter presque deux mille ans d'histoire sans parler de personnes un jour venues d'Afrique et ayant un phénotype différent. Cette histoire est déjà tellement riche. Donc cela crée des personnes qui - à l'inverse de tous les Afro-Américains, qu'ils soient Brésiliens ou tous les Noirs d'Amérique - appartiennent à un espace qui peut les ignorer. Alors qu'on ne peut pas raconter l'histoire des États-Unis d'Amérique sans mentionner la présence de cette population venue d'Afrique ; on ne peut pas raconter le Brésil sans cela. Ces pays-là sont nés des conquêtes coloniales. Et les autochtones ont bien souvent été relégués dans les marges quand ils n'ont pas totalement disparu. Ce qui fait que dans un pays comme les États-Unis finalement, tout le monde est un peu venu d'ailleurs. Et quand on parle de minorités au pouvoir aux États-Unis, on parle des Noirs et de tous les autres, mais personne ne

fantasme sur le fait même qu'il puisse y avoir un jour un président amérindien - moi, c'est mon grand fantasme mais c'est parce que je suis romancière, je rêve même d'une présidente amérindienne ! Mais cela n'existe dans l'imaginaire de personne...

Maintenant, il y a une ministre amérindienne.

Il était temps ! Car ce sont les personnes les plus oubliées, et pourtant ce sont ceux qu'on a trouvés sur place. Alors qu'en France, ceux qu'on a trouvés sur place, ils sont toujours là, ils sont très actifs, ils ont produit une descendance qui a une mémoire, qui ne va pas disparaître comme ça. Donc cela crée une autre expérience noire, qui n'est pas la même que celle d'un Noir des Amériques. Et pour qu'elle soit parlée avec efficacité, regardée dans toute sa complexité, il faut la nommer. Alors, je n'ai pas inventé le mot Afropéen. C'est un mot qui m'a séduite pour ce

→ **GRAND ENTRETEN**

Léonora Miano

mars 2022

numéro 7

Monde commun

qu'il évoquait lorsque je l'entendais.

Vous dites que vous avez écrit ce livre en pensant à votre fille, qui est donc née en Europe avec une ascendance en Afrique...

Elle est très française !

À quel niveau d'extériorité vous situez-vous par rapport à cette identité un peu contradictoire ? On a l'impression que si vous avez voulu écrire sur les Afropéens, tout en disant que vous n'étiez pas vous-même concernée ou sujet de cette histoire, vous avez tout de même un rapport très intime avec elle – que ce soit par votre parenté, ou votre expérience puisque vous avez vécu longtemps en France...

C'est justement parce que j'ai vécu longtemps en France que je peux dire avec pas mal de certitude que cela n'a pas fait de moi une Afropéenne.

Justement, expliquez-nous ça, quelle différence faites-vous ?

Il y a quand même une différence. Je suis arrivée en France après le bac, j'étais faite, sur le plan de l'identité, j'étais exactement telle que je suis aujourd'hui. J'avais tout ce vécu africain qui, en dépit de toutes les difficultés qu'il y a dans nos pays, vous donne une force. Parce que, justement, on n'a pas mis d'entraves à vos possibilités sous prétexte que vous êtes noire, on ne vous a même jamais dit cela. Quand vous alliez à l'école, vos profs dans toutes les matières étaient du même pays, avaient la même tête, dans la société vous voyiez des gens avec le même visage que vous dans tous les métiers. Donc tout était possible. Et vous saviez aussi que les truands et les gens biens avaient aussi la même tête. Même sans y penser, cela permet de se projeter tout de suite dans tous les possibles de l'humanité. Quand je suis arrivée en France, il n'y avait pas de limite à ce que je pouvais accomplir. Je me

→ GRAND ENTRETIEN

Léonora Milano

savais bien formée, intelligente, je n'avais pas l'idée même que quelque chose, quelque voie que ce soit puisse m'être interdite parce que j'étais Noire. Mais j'ai rencontré des gens qui n'entraient pas dans certains cafés ou restaurants parce qu'ils pensaient que la couleur de leur peau les ferait remarquer, qu'ils n'avaient pas le droit, que ce n'était pas leur place. Quand un Africain vient en France, ce sont les endroits très chics qu'il veut connaître parce que c'est ça la France ! S'il a la possibilité de se rendre dans le restaurant le plus huppé et de boire les meilleurs vins, vraiment il n'hésitera pas. Il ne va pas se dire « ce n'est pas ma place parce que je suis Noir ». En tout cas, cela donne cette conscience de sa valeur en tant qu'être. Avant qu'on vous dise que vous appartenez à un groupe humain qui a été racialisé à travers l'histoire et qu'on a fait tellement souffrir, vous êtes une personne et cela a de la valeur, et vous avez eu le temps de connaître vos possibilités. Je tiens à préciser que c'est le cas

même si vous avez été élevée dans un village.

Je peux prendre mes collègues écrivains africains publiant des livres en France, tous ne sont pas nés et n'ont pas évolué dans le même type d'environnement familial que moi. On peut toujours me dire que ma famille était un peu particulière : mes grands-parents ont fait des études, mes parents étaient allés en France. Alors prenons les autres, ceux qui ont grandi dans des villages et qui n'ont pas été élevés dans le même milieu : ils n'ont pas plus de complexes que moi. C'est ce qui fait que d'ailleurs, ils prennent les places que d'autres hésitent à prendre, parce qu'ils ne se questionnent pas sur leur légitimité à le faire. Pour ceux de ma génération, et celles qui ont précédé - je dis pour nous parce que je constate quand même que, comme partout, le niveau des étudiants en Afrique subsaharienne aujourd'hui a beaucoup baissé par rapport au notre à l'époque -, lorsque nous arrivions en France, nous étions très bien formés, nous n'allions

→ **GRAND ENTRETIEN**

Léonora Miano

pas être à la traîne, en tout cas pas plus que les Français, on pouvait être meilleurs et cela m'est souvent arrivé ! Les études c'est très important pour les Africains. Ils savent qu'il faut en faire s'ils en ont la possibilité, et qu'il faut travailler beaucoup. En tout cas, on n'a pas de complexe vis-à-vis de ce qui nous est autorisé. Tandis que quand vous grandissez en situation de minorité, le fait d'être minoritaire peut créer des problèmes.

Deux auteurs ont écrit dans ce sens : Pap Ndiaye¹ dit qu'en effet, c'est la condition de minorité qui détermine tout le reste, donc dans un contexte et de manière relationnelle, et de son côté Achille Mbembe² a évoqué le « sujet de race », celle ou celui qui a à vivre avec ça, avec cette histoire. L'Afropéen, selon vous, serait celui qui doit encore se débrouiller avec cette affaire de race, dans cette histoire et ce contexte ? Vous dites que venant d'Afrique déjà formée,

vous-même n'étiez pas prise dans cette relation perverse.

Non, et même pour les actes de racisme ou réflexions racistes que j'ai pu vivre, j'ai mis un temps fou à mettre le mot racisme dessus parce que je n'y pensais même pas. Je me disais que les gens étaient mal lunés ou qu'ils étaient un peu bêtes mais je n'ai jamais pris cela pour moi et cela ne m'a jamais atteinte. Alors que je pense qu'un Afropéen aurait su tout de suite et l'aurait ressenti très violemment. Ce n'est pas tellement la question de la race mais le fait de savoir que celui qui vous fait violence, qui vous fait du tort, qui nie votre présence, en fait c'est un frère. Le problème de nos enfants grandissant en Europe, c'est qu'ils doivent passer leur temps à affronter les leurs, à se justifier auprès des leurs d'être là. La personne qui va vous poser cette question de savoir d'où vous venez et qui vous la pose parce que vous avez cette couleur, ce n'est jamais un étranger, c'est toujours un

1

Pap Ndiaye, *La Condition noire. Essai sur une minorité française*, Paris, Gallimard, 2009.

2

Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013.

Français comme vous, et c'est ça qui fait mal. C'est quand vous commencez à grandir et qu'il faut rencontrer un peu de compétition, entrer dans le monde du travail, etc., là, vous êtes durement confrontés à cette question. Je l'ai vu avec ma fille. Ça a commencé au moment du stage de troisième, lorsqu'il fallait chercher un stage en entreprise, les enfants devaient écrire des courriers aux entreprises, et ma fille rêvait d'une entreprise un peu particulière. Elle rêvait d'un stage dans un magazine féminin qu'elle aimait beaucoup. Elle a fait ses courriers, mais elle n'a jamais obtenu aucune réponse, même pour dire non. Je n'ai jamais pu la persuader du fait que ce n'était pas à cause de son prénom. Dans ma génération, on n'a pas souvent donné à nos enfants des prénoms européens comme nos parents nous avaient donnés, de fait, aucun d'entre nous n'a donné de prénom européen à ses enfants, donc ma fille n'a pas un prénom européen, disons qu'elle a un prénom qui la fait un peu

remarquer même si on ne l'a jamais vue. Ça a été la première petite déception, et elle en a eu d'autres plus tard à l'université, quand il a fallu trouver des stages, j'ai vu cette question se poser pour elle de plus en plus. Alors qu'elle ne s'est jamais posée quand elle était petite. C'était assez douloureux de voir cette petite fille, qui avait toujours su qu'elle existait puisqu'elle était très bien entourée, très aimée et qu'elle n'avait pas de problèmes à l'école – ma fille ne s'est jamais fait défriser les cheveux parce que tout le monde a toujours admiré ses cheveux crépus – mais lorsqu'elle a été un peu plus grande, elle a vu son pays différemment, elle a eu d'autres relations même avec ses meilleurs amis sur certains sujets. C'est donc ce conflit-là avec des gens qui sont vous, qui sont une partie de vous-mêmes et dont vous ne pouvez jamais divorcer, qui est la chose la plus violente, bien plus que le fait d'être mal regardé parce qu'on est Noir.

→ GRAND ENTRETIEN

Léonora Miano

Est-ce cette extériorité, que vous-même avez par rapport à tout cela, qui explique que vous soyez maintenant installée au Togo et non plus en France ? Est-ce que vous vous éloignez de la France à cause de cela ?

Je ne sais pas si c'est à cause de cela, et je ne sais pas si je me suis éloignée de la France. Je me suis plutôt rapprochée de l'Afrique, qui me manquait. C'est quelque chose d'irrationnel, peut-on vraiment expliquer ce qu'on a dans les tripes ? Les cinq dernières années que j'ai passées en France ont été parfois inconfortables, l'Afrique était un besoin viscéral et j'en suis même tombée malade jusqu'au jour où j'ai décidé de faire mes valises. Pourquoi j'ai tant tardé ? Justement parce que j'avais une enfant, que j'ai élevée seule, et je suis un peu une maman poule, et je me demandais comment on ferait si j'étais loin et que ma fille avait un problème. J'ai donc mis du temps à me décider pour cette

raison. Mais ce n'était pas m'éloigner de la France, c'était pour me retrouver en Afrique. Je n'ai pas de rapport conflictuel avec la France parce que je ne la lie pas à son histoire coloniale. Elle va sans doute finir par s'en sortir de cette histoire, elle a un peu de mal, mais la France a précédé la colonisation. Quand je pense à la France, je ne pense pas d'abord à la colonisation, je ne pense pas d'abord à Emmanuel Macron et au fait qu'il soit le énième chef d'État français à avoir du sang africain sur les mains. La France appartient autant aux gens qui ont voulu la colonisation qu'à ceux qui l'ont combattue. On oublie beaucoup ça, même s'ils n'étaient pas la majorité à l'époque, ils ont existé, ils se sont battus, et battus aussi parce qu'ils ne voulaient pas voir leur pays se fourvoyer.

Peut-être que je peux avoir cette distance parce que je viens d'Afrique et que je ne suis pas dans le même type d'intimité avec un pays qui me nie. D'ailleurs la France ne me nie

→ GRAND ENTRETIEN

Léonora Miano

1

Djaïli Amadou
Amal, *Les
Impatientes*, Paris,
Emmanuelle
Collas, 2020.

2

Djaïli Amadou
Amal, *Munya,
les larmes de la
patience*,
Yaoundé,
Proximité, 2017,
prix Orange du
Livres en
Afrique 2019 et
prix de la presse
panafricaine
2019.

3

Patrick
Chamoiseau,
Texaco, Paris,
Gallimard, 1992.

4

Mohamed
Mbouggar Sarr,
*La plus secrète
mémoire des
hommes*, Paris,
Philippe Rey/
Jimsaan, 2021.

pas, elle m'a tout donné, mais précisément parce qu'elle ne m'a pas faite. Si je regarde dans mon environnement professionnel, les écrivains noirs les plus en vue en France ne sont pas « made in France », ils viennent de Haïti, qui a battu la France et l'a boutée hors de ses terres, ou d'Afrique subsaharienne francophone, mais ils appartiennent très rarement aux minorités franco-françaises qui ont grandi là et dont la France est vraiment le premier espace de référence. Nous sommes, nous, des privilégiés en France. La France a un désir d'Afrique qui ne se dément pas, une passion pour l'Afrique incroyable.

On a vu que le Goncourt des lycéens 2020 était allé à une romancière camerounaise¹. Son roman a été publié d'abord au Cameroun dans une petite maison d'édition, avec un titre précis². Puis une maison d'édition française achète les droits de ce roman, ce qui lui permet de concourir avec les écrivains français. Mais à l'origine, ce roman est une

publication africaine. On est venu jusque-là chercher un auteur, alors qu'on fait très rarement cette démarche vis-à-vis ne serait-ce que des écrivains réunionnais. Combien d'écrivains réunionnais le grand public français connaît-il ? Très peu, il y en a pourtant ! Et ne parlons pas des écrivains kanaks. Rappelons que le Goncourt de Patrick Chamoiseau³ date de 1992, et que depuis, beaucoup d'Africains ont eu en France des prix prestigieux. Le Goncourt 2021 est allé à un Africain⁴. Il y a donc entre la France et l'Afrique une relation très forte, qui est parfois compliquée parce qu'elle est aussi faite de beaucoup d'affects, c'est un rapport d'amour-haine. Mais quand on vient d'Afrique, on n'éprouve pas le même malaise que quand on est un Noir français qui est souvent très en conflit avec son pays.

Votre réflexion sur Afropea dessine ce que vous appelez « une voie inédite » avec la dualité qui la constitue. Cette

→ GRAND ENTRETIEN

Léonora Miano

dualité n'est-elle pas précisément ce qu'on pourrait appeler le passage de la frontière, le trans-, au sens du transport, du transfert, d'un moment trans- mais qui n'arrive nulle part ? On a l'impression en vous lisant qu'Afropea est un espace mental, un monde imaginaire sans lieu, littéralement une utopie.

Pour l'instant, c'est encore cela, et cela le restera pour une bonne part. Une utopie, oui, parce qu'il y a encore beaucoup de ressentiment, de conflits intimes non résolus, et que, pour faire advenir Afropea telle que je le pense dans la réalité, il faut vraiment arriver à pacifier, à l'intérieur puis à l'extérieur de soi par ses engagements, des termes qui se trouvent encore très opposés voire contraires. Il faut arriver à d'abord accepter que nous sommes la même humanité, qui produit peut-être des cultures, des codes sociaux donc des manières d'exprimer différemment des choses qui sont universelles, mais que ce

sont là des différences... ne disons pas de surface parce qu'elles comptent beaucoup pour les gens, mais il y a une vérité au-delà que nous partageons tous. Pour être un bon Afropéen, il faut vraiment croire à l'unité du genre humain et être donc capable de tirer des deux parties dont on est constitué le meilleur. Il s'agit de ne pas se dire en permanence « il y en a une qui est tout le temps victime de l'autre ». Je ne crois pas que sur la durée, on puisse être seulement victime de l'autre.

C'est une relation...

Oui, c'est toujours une relation. Et une relation dysfonctionnelle n'est jamais la faute d'une seule personne, ni au niveau individuel, ni au niveau collectif. Afropea est ce qui accepte cela, que ce sont les humains qui font l'histoire, qu'il n'y a de perfection nulle part, que les deux parties peuvent apporter de belles choses, et de choisir ces belles choses pour se constituer. Alors moi, je

pourrais faire ça ! On va dire que je suis privilégiée et je reconnais mon privilège. Mais je pense que c'est possible.

Êtes-vous alors vous-même aussi éloignée d'Afropea que vous le dites, ou de « Panafropea » qui est encore autre chose ? Panafropea, c'est tout le monde des diasporas ?

Oui, Panafropea, ce serait cela. Moi, je serais plutôt panafricaniste ! Panafropea, je l'imagine pour aider les gens, pour leur proposer de congédier l'idée souvent hypothétique d'un retour en Afrique pour tous, d'une capacité de tous à habiter l'Afrique seulement parce qu'on a des ancêtres africains : ce n'est pas vrai, et bien souvent le premier voyage en Afrique achève de les en convaincre. Si on se sent, dans son pays, une trop petite minorité, pourquoi ne pas se rapprocher d'autres Afropéens et inventer quelque chose ensemble à proposer à cette Europe qui a des millénaires

d'âge et qui aurait bien besoin de sang nouveau ! Mais je pense qu'on ne peut lui apporter que si on accepte de lui appartenir. Il faut mettre un terme au ressentiment, en tout cas le dépasser pour aller vers les autres qui peut-être ont seulement du mal à sortir de leurs habitudes, mais dont certains à mon avis, ne demandent que cela. Je ne pense pas que les gens soient farouchement opposés à la fraternité !

Mais c'est vrai que c'est difficile de demander à une société de changer en lui disant tous les jours qu'on ne l'aime pas et qu'on ne lui appartient pas. Je pense que ça, ça vous retire de la légitimité. Je suis un peu baldwinienne de ce point de vue. James Baldwin était très critique vis-à-vis des États-Unis et du racisme, mais il disait souvent : je critique passionnément l'Amérique parce que je l'aime passionnément. Il n'avait pas peur de le dire. Et je pense que pour critiquer avec passion, c'est-à-dire en pensant que cela peut amener des

→ GRAND ENTRETEN

Léonora Miano

transformations positives, il faut un peu aimer. Je ne parle pas simplement d'un sentiment, je parle d'une attitude vis-à-vis de ceux qui vous entourent. De ne pas considérer que le moindre Blanc est un colon qui vous veut du mal et va vous détruire.

Vous parlez du caractère heureux de la rencontre. Ce point de rencontre, s'il peut être violent, contient aussi une forme de vitalité, de potentialité voire de créativité. Dans *Habiter la frontière*¹, vous défendez une approche de la réparation qui ne masque pas la cicatrice, mais la révèle comme autant de champs de possibles insoupçonnés.

Je crois nécessaire de penser la question de la réparation pour tous les protagonistes de l'histoire. La violence issue de cette rencontre coloniale est pour tout le monde, même si l'une des parties semble ignorer celle qui s'est abattue sur elle. Lorsqu'on travaille à

l'avilissement de l'autre, à son assujettissement, on ne peut pas en sortir indemne. On se blesse soi-même. Il y a à réparer chez tout le monde. Quelle que soit la manière dont se produisent les rencontres, il y a quelque chose qui va continuer. Même s'il y a une expérience de mort, celle-ci précède une expérience de renaissance. Il se passe toujours quelque chose derrière la douleur. J'essaie de contempler cet autre moment, la suite de l'histoire et je lui trouve, en dépit de la manière dont elle a commencé, également une grande beauté d'où serait venu le jazz, d'où seraient venues certaines esthétiques.

Il ne s'agit pas de célébrer la violence mais la capacité de l'humain à transcender sa propre douleur, à survivre et à inventer quelque chose de neuf alors qu'il était censé disparaître. Dans l'histoire coloniale inachevée de la France, qui demeure dans le rapport compliqué qu'elle entretient avec ses minorités dans l'hexagone, mais aussi

1
Montreuil,
L'Arche, 2012.

1

Paris, Grasset,
2016.

dans les parties non européennes de son territoire, réparer l'histoire serait accepter de se définir en tenant compte de toutes ces présences et accepter avoir été modifié en conviant ces présences à l'intérieur de soi. Ce serait formidable que le pays arrive chaque fois qu'il se raconte à mentionner les altérations qui se sont produites en lui du fait de sa relation avec toutes ces populations dont il a désiré quelque chose. La France est exceptionnelle à cet égard. Si on va de Paris jusqu'en Nouvelle-Calédonie, il y a presque le monde entier en France. Et la France a bien eu ce fantasme du « pays monde » tant que les autres devaient lui être soumis. Il faudrait maintenant montrer la réalité de ce pays monde et essayer d'inventer ensemble ce que ça pourrait donner de cohérent. Les désirs de puissance de ce pays l'ont amené vers d'autres qui sont restés.

Dans le premier volume de *Crépuscule du tourment*¹ on fait la connaissance d'Amok, raconté successivement par sa mère, la femme qu'il aime, la femme avec laquelle il vit et sa sœur. Par ce procédé littéraire, Amok devient un personnage multiple et ambivalent qui contient plusieurs voix parfois opposables mais qui se rejoignent pour dessiner un individu singulier.

Je produis simplement des textes qui me ressemblent. J'ai des appartenances multiples et je suis toujours très malheureuse quand on me restreint. C'est toujours une violence. Même lorsque je me restreins moi-même en disant que je me pense et me sens africaine : il faut que ça reste africaine à ma manière. Depuis petite fille, j'ai une très grande conscience de ma singularité et de la solitude qui va avec. Je n'ai pas de bande. Je produis des textes qui restituent cet état intérieur. J'ai besoin de regarder le dessous des cartes, j'ai besoin d'entendre ce qui ne

→ **GRAND ENTRETIEN**

Léonora Miano

peut pas être dit tout de suite, j'ai besoin de trouver de la noblesse chez des êtres éminemment imparfaits, voire des êtres qui commettent des actes répréhensibles, j'ai besoin du contraste, car je pense que la vérité est plus souvent du côté du contraste. *Crépuscule du tourment* est un roman un peu particulier car il devait remplir un objectif personnel. J'avais besoin de cette multiplicité des points de vue pour répondre à la question qui se posait à moi. Cette multiplicité ne porte pas sur ce personnage et son histoire, mais sur l'expérience des femmes. Et c'était intéressant d'avoir un personnage masculin qui suscite l'énonciation de cette expérience sans en être le sujet.

On peut même se demander si Amok n'est pas un personnage féminin.

Mais Amok c'est moi. Depuis que je l'ai créé, c'est mon double littéraire. Il n'y a aucun personnage féminin qui soit aussi proche de moi qu'Amok.

Et pourtant c'est un homme.

Absolument. Mais vous savez que nous avons tous une énergie féminine et une énergie masculine. Les Africains le savent encore. Un personnage littéraire masculin ce n'est pas un homme.

Dans *Afropea*, vous évoquez la nécessité de revenir à une histoire et à une spécificité africaine du rapport aux minorités sexuelles qui existait avant la colonisation.

L'homosexualité n'était pas réprimée autant. Du moins, je n'ai pas trouvé de cas où elle l'ait été de façon aussi brutale qu'elle l'a été depuis la colonisation où elle suscite des réactions absolument délirantes. Bien sûr, comme ailleurs, les sociétés africaines en ont eu un traitement qu'on peut qualifier de peu satisfaisant aujourd'hui, mais on trouve notamment en Afrique centrale des populations qui avaient codifié ces relations en leur donnant

→ GRAND ENTRETIEN

Léonora Miano

1

Paris, Grasset,
2019.

une place sans les réprimer. Pour pouvoir résoudre les situations de violence très graves que rencontrent aujourd'hui les minorités sexuelles et de genre en Afrique, le discours des droits de l'Homme ou des libertés individuelles ne suffira pas. Il faudra rappeler aux personnes que leurs sociétés ancestrales ont connu cela et que leurs ancêtres l'ont accepté. Dans ce contexte, il est non seulement important de rappeler l'histoire de ces sociétés, mais aussi de retrouver ou de trouver un vocabulaire propre.

Par exemple des femmes qui aiment des femmes en Afrique ne se reconnaissent pas nécessairement dans le terme de lesbienne. Lesbienne renvoie à Lesbos qui est une île grecque qui renvoie donc à l'Europe. Pour une femme, aimer une autre femme, la désirer, serait donc forcément européen ? S'il n'y a plus de mot dans l'espace de référence des gens pour parler d'une réalité qui est très intimement la leur, cela devient très problématique. Dans ces

domaines en particulier j'invite à une désobéissance épistémologique. Il faut exhumer le langage des sociétés ou leur permettre de le créer.

Vous parlez ici de la nécessité de l'invention de la langue. Dans *Rouge impératrice*¹ vous faites ce qu'on appelle du roman d'anticipation. Vous inventez un monde, Catiopa et le pays de Moconzi. Vous enseignez une langue qu'on apprend au fur et à mesure de la lecture : que peut, finalement, la littérature ?

Dans ce texte-là ce procédé d'invention était absolument nécessaire puisqu'il fallait créer un environnement panafricain et marquer sa singularité et son ancrage africain tout en reconnaissant les apports déjà anciens des présences non africaines nombreuses. Qu'est-ce que ça pouvait donner ? *Rouge Impératrice* m'a permis alors de réfléchir très sérieusement à la mise en place d'un projet panafricain en me le représentant. Comment est-ce

→ GRAND ENTRETIEN

Léonora Miano

que ça peut marcher ? Dans quel type d'espace ? Est-ce qu'on peut vraiment l'étendre à tout le continent, et si on fait ça, *quid* des identités organiques ? Est-ce qu'on peut imaginer qu'il y aurait eu un brassage culturel inter-africain qui ne s'est toujours pas fait par ailleurs ? Je continue ce travail d'exploration car *Rouge Impératrice* n'est que le début d'une trilogie.

Pour vous répondre sur la question de la réinvention de la langue, je ne suis pas pour l'effacement mais pour l'apport. Depuis quelques années j'aimerais mener une réflexion collective autour d'un langage qui nous permette de sortir de la racialisation, au moins dans le vocabulaire. Ce qui rend la rencontre entre l'Afrique et l'Europe tellement particulière et, à certains égards, encore douloureuse, c'est cette histoire de racialisation. C'est le fait qu'à un moment de l'histoire on ait dit : ceux-là sont des Noirs. Les corps et les imaginaires ont donc été racialisés. Je voudrais vraiment trouver les mots qui

nous permettent aujourd'hui de parler de nous-mêmes, de qui nous sommes, sans que les mots renvoient à cette histoire de la race.

Au-delà des mots, ou plutôt avec les mots, vous travaillez la sensualité de vos textes. Il y a dans les sonorités, dans les atmosphères, dans le rythme et l'accord des mots, quelque chose qui groove. Dans votre essai *L'Impératif transgressif*¹, vous dites « prendre le parti de la sensualité lorsque le monde s'effondre, lorsque le bruit et la fureur nous accablent, peut constituer une déclaration politique ». Votre groove littéraire est donc aussi politique ?

Parler de l'intimité des êtres est aussi politique que de parler de la guerre ou des plans sociaux. Qu'est-ce qui est au cœur de notre expérience commune sinon la question de l'intime ? Pour tous les groupes humains ou les catégories sociales qui se sont senties marginalisées et

1
Montreuil,
L'Arche, 2016.

→ GRAND ENTRETEN

Léonora Miano

Grand entretien

1

Montréal,
Mémoire
d'encrier, 2014 et
2015.

qui l'ont été, la réappropriation de soi la plus puissante passera par l'intime. J'en fais souvent l'expérience d'ailleurs. Je m'aperçois que pour une personne comme moi qui vient d'Afrique, pour une femme noire, parler des questions ouvertement politiques, difficiles et douloureuses, finalement c'est ce qui est attendu. Je suis à ma place quand je fais ça. Quand j'écris une histoire d'amour comme dans *Rouge impératrice*, quand je m'intéresse aux sentiments de mes personnages ou que j'écris des scènes torrides, je ne suis pas censée faire ça. Je ne devrais parler que de cris et de lamentations parce que c'est censé être mon histoire. Je ne devrais pas pouvoir congédier ma peine. L'auteur du Sud est perçu comme un être en souffrance et l'on attend de lui qu'il vienne nous chanter son blues. Dès qu'il fait autre chose il désarçonne.

J'ai proposé un texte à un directeur de théâtre d'une grande scène parisienne qui, par ailleurs, aime beaucoup

mon travail. Mais ce texte ne lui a pas plu. Il m'a dit ne pas y retrouver le gouffre car j'y parle d'apaisement et de guérison. Je crois justement à la nécessité de travailler de façon apaisée. Je voudrais participer maintenant à un autre moment de l'histoire où il est possible de se retrouver. Pour les personnes qui ont été mal regardées, je crois en effet qu'il est subversif de leur restituer une jubilation qui ait à voir avec la sensualité, la sexualité. Le désir et la joie des corps qui se rencontrent est une dimension souvent absente des littératures produites par les auteurs africains et afrodescendants. Cette dimension heureuse de la rencontre des corps m'a tellement manqué que j'ai suscité des textes auprès d'auteurs africains et antillais pour les recueils que j'ai coordonnés : *Première nuit, une anthologie du désir* et *Volcanique, une anthologie du plaisir*¹. Pour moi c'est très important cette dimension vitale et joyeuse dans la littérature. Vous parliez du

mars 2022

numéro 7

Monde commun

→ GRAND ENTRETIEN

Léonora Miano

groove dans mes livres. Je cherche en effet toujours une musicalité. Dans *Crépuscule du tourment*, chacune des voix a son phrasé et son vocabulaire. Mais vous savez que je n'ai jamais voulu être écrivaine. Je veux toujours faire du music-hall quand je serai grande. Ma vraie vie c'est d'être chanteuse.

Dans *Crépuscule du tourment*, Mabel est une femme trans dont tombe amoureux Amok. Le sujet est de nouveau celui de la rencontre. Vous décrivez comment cette rencontre bouleverse aussi la façon dont les corps s'habitent. Elle produit une ouverture sur des désirs, des rapports à soi encore inconnus et qui révèlent les personnages.

La *queerness* n'est pas forcément ce qu'on imagine. Malheureusement aujourd'hui la catégorie trans est très figée. J'aime plutôt l'idée du trouble, l'idée de ce qui ne peut pas vraiment se nommer, l'idée de

ce qui échappe aux catégories et qui pourtant existe. Ce personnage tout en fragilité de Mabel s'impose avec puissance et grâce. Je la trouve divine Mabel. Dans mon imaginaire, la divinité est nécessairement androgyne. Mabel est une déesse qui vit parmi les humains. Seuls les gens sensibles la reconnaissent. Quand je parle de sexualité frontalière, je parle de celle qui échappe justement aux catégories. Pour les personnes de ma génération, *queer* c'était justement ce qui ne pouvait pas avoir de nom. J'aime l'idée d'une complexité qui ne parvient pas à s'exprimer car elle échappe à notre connaissance. Je me permets d'imaginer de telles histoires et de tels personnages car ce sont des choses qui sont peu racontées dans ces contextes-là et avec ces corps-là. Je sais que je choque beaucoup d'Africains, mais j'en apaise d'autres qui se reconnaissent. Il faut raconter l'humanité avec le visage de tout le monde.

2 : Dossier

Aux frontières du genre

**Non-binarité
et transformations
de l'ordre sexué**

[Emmanuel Beaubatie
Sociologue, CNRS
CESSP]

→ DOSSIER

Aux frontières du genre

1
Milano Léonora,
*Habiter la
frontière*, op. cit.

« Binaries are for computers », « Mon genre est non-binaire », « The future isn't binary »... À la marche annuelle des trans' en France, on trouve de plus en plus de pancartes de ce type. Le terme de non-binaire – qui désigne les personnes ne s'identifiant ni comme homme ni comme femme – était encore rarement employé il y a dix ans, mais il est aujourd'hui amplement médiatisé. De plus en plus de voix s'élèvent pour dénoncer les contraintes sociales et subjectives du modèle homme/femme. Parmi les personnes trans' – que j'ai qualifiées de « transfuges de sexe » en ce qu'elles expérimentent, au même titre que les transfuges de classe, un passage de frontière sociale –, tout le monde n'a pas une destination bien précise. Les mobilités sociales de sexe ne se limitent pas à des transitions d'homme à femme ou inversement : elles peuvent avoir une diversité de natures et d'amplitudes. « Moi, ce qui m'intéresse, c'est l'entre-deux, ça n'est pas de changer de case », déclare Lucas. « Je ne passe pas du féminin au masculin. Je suis dans une transition. Pour moi, la transition, elle durera toute ma vie. » Nombreux sont celles et ceux qui revendiquent le fait de s'établir à la frontière du genre sans avoir à choisir un territoire. Qui sont ces personnes aux « identités frontalières¹ » et qu'est-ce que leurs expériences permettent de penser – ou de repenser – du genre ?

Les revendications non-binaires participent de certaines transformations de l'ordre sexué. Dans le monde social comme dans le droit, la frontière du genre se fait plus poreuse. En attestent l'autorisation de changer de sexe à l'état civil sans modifier son corps depuis 2016, ou encore l'entrée récente des discriminations sur la base de l'identité de genre dans le code pénal français. Le développement des mouvements féministes et LGBT produit de nouvelles normes qui viennent s'articuler avec les prescriptions traditionnelles des institutions. Dans ce contexte, les individus disposent de plus en plus de ressources pour se construire, et les trajectoires de genre se diversifient. Comme les socialisations de classe, les socialisations de genre sont désormais forgées par une pluralité de normes et d'instances.

mars 2022

numéro 7

Monde commun

→ DOSSIER

Aux frontières du genre

mars 2022

numéro 7

Monde commun

Si le modèle homme/femme semble se fissurer sous l'impulsion des mobilisations contemporaines, la non-conformité de genre n'est cependant pas un phénomène nouveau. Nombreux sont les anthropologues qui ont constaté l'existence de statuts de « troisièmes sexes » dans différents contextes sociaux et à différents moments historiques. En revanche, ce qui caractérise notre époque, c'est l'émergence de pratiques et de discours – à la fois individuels et collectifs – conscientisés comme participant d'une déconstruction active de la différence des sexes.

J'ai pu saisir ces discours et pratiques alternatives à travers une enquête à la fois quantitative et qualitative auprès de personnes estimant s'être affranchies de leur catégorie sociale de sexe assignée. Fondée sur l'enquête quantitative « Trans et santé sexuelle » de l'Inserm (2010) ainsi que sur une série d'entretiens biographiques (2012-2014), cette enquête a été menée en France auprès d'individus aux profils sociaux variés. À l'aide des méthodes statistiques, j'ai d'abord cartographié un « espace social du genre » qui, par analogie avec un espace social de classe depuis longtemps investigué par les sciences sociales, se compose de positions plurielles. Cet espace a permis d'identifier différents registres d'action et d'identification de genre parmi les personnes trans'. Plusieurs pôles d'individus sont apparus. L'un d'entre eux regroupe des personnes – presque systématiquement militantes – qui ne s'identifient ni comme hommes ni comme femmes et qui ont moins recours que les autres aux modifications corporelles et au changement de sexe à l'état civil. C'est ce groupe spécifique qui est ici mis à l'étude.

Ce texte explore les conditions d'émergence et les enjeux des discours et pratiques non-binaires à partir des entretiens biographiques menés au cours de cette recherche. Il ne s'en tient toutefois pas aux seuls récits des personnes non-binaires. Il fait aussi appel aux discours des transfuges de sexe qui connaissent un autre destin – notamment celles et ceux qui se disent « hommes » ou « femmes » dans leur sexe de destination – et qui voient les non-binaires depuis

leur propre point de vue. Dans un espace social, les individus se positionnent les uns par rapport aux autres dans une logique relationnelle. En cela, le regard et le jugement des autres contribue à éclairer les ressorts de la non-binarité en même temps qu'il révèle les luttes sociales qui ponctuent les mutations de l'ordre sexué. Ces luttes ont trait au genre, mais aussi à d'autres rapports sociaux. Dans l'espace social du genre, on remarque que les non-binaires sont avant tout des individus socialisés au féminin, des personnes détentrices de nombreux capitaux, et surtout, des « jeunes ». Tout le monde n'a pas intérêt à questionner le modèle homme/femme et cet intérêt peut prendre des formes diverses et variées, qui vont de l'émancipation de genre à la distinction de classe. Mais quelle que soit sa visée, la remise en cause de la bi-catégorisation est avant tout portée par les nouvelles générations, qui nous invitent à revisiter le genre tel qu'on pense le connaître aujourd'hui.

Une masculinité encombrante

La non-binarité repose tout d'abord sur une critique de la masculinité. D'après le modèle statistique réalisé dans cette recherche, les non-binaires sont souvent des personnes qui ont initialement été socialisées au féminin. Le fait d'avoir vécu en tant que femme, ou du moins d'avoir été perçu et élevé comme tel, semble difficilement compatible avec une identification pleine et entière au sexe masculin. S'il existe une asymétrie selon la catégorie de sexe d'origine en matière de non-binarité, c'est entre autres que le sens de la mobilité sociale de sexe est différent dans les deux cas. Comme chez les transfuges de classe, il y a toujours deux versants à la mobilité sociale : les personnes qui passent de la catégorie femme à la catégorie homme connaissent une promotion tandis que celles qui font le chemin inverse sont déclassées. Ces deux types de trajectoires ne donnent pas lieu aux mêmes expériences. Alors que le déclassement est souvent vécu sur le mode de la réflexivité, la culpabilité est un

→ DOSSIER

Aux frontières du genre

mars 2022

numéro 7

Monde commun

sentiment largement partagé par celles et ceux qui se sont extraites d'un groupe socialement subordonné. Le spectre de la trahison de sa classe n'est jamais loin, comme en atteste le discours de Julien, jeune artiste photographe sous hormones depuis six ans :

Être un mec c'est quand tu l'expérimentes aussi dans la vie, c'est quand les gens s'adressent à toi comme un mec, pour les bons côtés et pour les mauvais, tu vois. Encore une fois, tu ne peux pas prendre que les côtés faciles « ouais je suis un mec j'ai de la moustache, je suis mignon ». À un moment, tu subis le sexisme masculin. Retrouve-toi avec trois connards et sois assimilé à eux. Voilà, et réfléchis sur qui tu es. C'est quand ça te coûte que les choses elles sont vraies. Et être un mec c'est autre chose que de se penser avec un torse et tout ça, c'est aussi le rapport que le monde a avec toi, que tu as dans le monde. Et j'en apprendrais tous les jours. Ça a vachement changé en six ans. Pendant trois ans, je pensais que j'étais... « Ça y est, ça y est, ça y est j'ai un poil, ça y est ! » Je savais que dalle quoi.

Le « bon côté » de la transition recouvre ici tout ce qui a trait à une évolution physique (pouvant éventuellement être captée par le biais de la photographie, son activité professionnelle et artistique), par opposition à un « mauvais » côté qui concerne le « monde » et ses rapports sociaux. Au cours de notre entrevue, Julien me décrit combien il est attaché à sa « culture d'origine », celle des femmes. « Je suis métis » dit-il, faisant l'analogie entre métissage de race et de genre, sachant qu'il est par ailleurs racisé. Mais au quotidien, force est de constater qu'il renvoie un *passing* – terme initialement employé pour les Noirs qui peuvent *passer* pour Blancs – d'homme cis¹, c'est-à-dire d'homme ayant été un homme depuis toujours. Craignant d'être perçus comme des complices de la domination, les hommes trans' (qui font une transition de femme à homme et sont aussi appelés *female-to-male* ou FtMs) peuvent éprouver un certain malaise vis-à-vis du statut social associé à leur *passing*. Ainsi, nombreux sont ceux qui ne souhaitent modifier leur apparence physique

1

Le terme de cis' est l'antonyme de trans'. Il désigne les personnes qui s'identifient à la catégorie de sexe qui leur a été assignée à la naissance.

→ DOSSIER

Aux frontières du genre

mars 2022

numéro 7

Monde commun

1

Sayad
Abdelmalek, *La
Double Absence.
Des illusions aux
souffrances de
l'Immigré*, Paris,
Seuil, 1999.

qu'a *minima*. C'est en effet parmi le groupe des non-binaires que la chirurgie de réassignation de sexe est le moins investie. Il en est de même pour le changement de sexe à l'état civil, qui n'est réalisé que par la moitié d'entre eux.

Embrasser la masculinité lorsque l'on a été une femme n'a rien d'évident. Les transfuges de sexe en ascension voient souvent dans leurs nouveaux privilèges le reflet de leur oppression passée. Les transfuges de sexe sont les seules personnes à avoir vu le monde des deux côtés de la frontière du genre. Comme toute expérience de migration géographique ou sociale, celle-ci se caractérise par une double appartenance, mais aussi par une « double absence¹ ». Cette double absence se fait particulièrement sentir dans les parcours d'ascension. Nombreux sont ceux qui, assignés au féminin à la naissance, peinent désormais à se dire « hommes », là où les déclassées n'ont, la plupart du temps, aucun mal à s'identifier comme « femmes ». C'est le cas de David, étudiant en cinéma de 27 ans et non hormoné, qui n'emploie jamais ce terme pour parler de lui-même et se qualifie plus volontiers de « boy » (c'est-à-dire garçon, en français) :

J'aime bien être... justement quand je dis transboy, c'est boy [garçon] aussi quoi. Dans ma tête des fois je me dis vraiment que j'ai quinze ans. Parce que du coup tous ces trucs là, ça fait que j'ai vécu pas mal de trucs à retardement et j'ai l'impression limite d'être en crise d'adolescence des fois.

- Pourquoi tu dis boy ?

- Je trouve ça un peu sexy de dire boy plutôt que garçon, mec. Homme, pour moi, ça n'est juste pas possible. Ça renvoie trop à un truc essentialiste. Et puis je sais pas, c'est un truc de... de maturité adulte. Oui, je ne me sens pas du tout là-dedans. Les mots, ils connotent des trucs et homme, pour moi, ça ne connote pas du tout ce que j'ai envie d'être.

Le terme de garçon fait entre autres référence à un processus de socialisation de genre renouvelé au fil de la transition, d'où la

→ DOSSIER

Aux frontières du genre

mars 2022

numéro 7

Monde commun

référence à l'adolescence, qui se caractérise par une forme d'émancipation de l'instance familiale au profit de celle du groupe de pairs. Mais il est aussi – et peut-être surtout – un bon compromis pour ne pas avoir à se dire « homme ». Ce compromis émerge souvent à partir d'une assignation d'autrui à la jeunesse, la perception de l'âge étant fortement genrée : alors que les transitions MtF (*male-to-female*) vieillissent, les transitions FtMs (*female-to-male*) rajeunissent. Les FtMs ne voient pas forcément d'inconvénient à être perçus comme des jeunes hommes. Pour composer avec les tensions subjectives suscitées par la mobilité ascendante, ils peuvent eux-mêmes s'approprier cette représentation. « Boy », « queer » ou « non-binaire » : plusieurs appellations sont possibles pour réduire leur inévitable conflit intérieur. Sur ce point, le discours de David s'avère particulièrement éclairant. D'abord, son entourage étant composé de nombreux homosexuels masculins, l'expression de garçon n'est sans doute pas étrangère à un certain univers érotique gay dans lequel les identités juvéniles sont parfois valorisées.

Mais la visée première de cette identification est avant tout de se dissocier d'une « masculinité adulte » prise dans des rapports de pouvoir qui sont ici conçus comme épargnant les novices. Les frontières se franchissent rarement sans regarder en arrière. Les trans-fuges de sexe en ascension se trouvent souvent encombrés par le statut qui leur est désormais conféré. Ce malaise n'est cependant pas spécifique à ceux qui connaissent une ascension sociale de sexe. Il prend place dans des reconfigurations plus générales d'une « masculinité hégémonique¹ » qui, pour beaucoup d'hommes, n'apparaît plus nécessairement comme un horizon souhaitable tant elle porte le stigmate féministe de l'opprimeur. Dans ce contexte, la non-binarité peut – comme le fait de se dire gay – constituer une manière comme une autre de se distinguer d'un style de masculinité jugé archaïque et dépassé. Les visages de la masculinité légitime et respectable évoluent. Mais si les discours féministes peuvent se convertir en *ethos* égalitaire, certains milieux sociaux se les approprient davantage que d'autres.

1

Connell Raewyn,
Masculinités.
Enjeux sociaux
de l'hégémonie,
Paris,
Amsterdam,
2014 [1995].

1

Collovald Annie,
« Identité(s)
stratégique(s) », *Actes de la
recherche en
sciences
sociales*, n° 73,
1988, p. 29-40.

Frontières de genre, frontières de classe

La non-conformité de genre apparaît parfois comme une forme de distinction de classe. Les non-binaires sont, pour beaucoup, des personnes hautement diplômées et ayant hérité de leurs parents un certain capital social, culturel et parfois économique. Pour pouvoir se revendiquer ouvertement non-conforme, il faut s'y sentir légitime et disposer de certaines ressources matérielles. Trouver un travail, un logement, ou encore faire ses démarches administratives, sont autant de processus qui contraignent à s'inscrire dans l'une des deux catégories de sexe établies. Ainsi, la possibilité de s'extraire partiellement de ces dernières ne s'offre qu'à celles et ceux qui bénéficient déjà d'une certaine stabilité sociale et économique, sachant toutefois que la non-binarité reste systématiquement cachée par toutes dans certains cadres sociaux et interactionnels comme, entre autres, celui du guichet. Mais lorsque la réassignation à la binarité est ponctuelle et que l'identité frontalière peut être assumée dans la plupart des sphères de la vie, elle n'entame pas nécessairement l'intégrité subjective. Le fait d'accepter d'être perçue et considérée pour autre chose que ce que l'on se sent être peut relever de l'« identité stratégique¹ ». Toutefois, la dissociation entre le rôle à jouer et l'identification intime est plus coûteuse pour certains que pour d'autres. Là où certaines le vivent comme une contrainte insupportable, d'autres, comme Julien, semblent moins affectées :

C'est vrai que tu vas rencontrer des trans' qui se plaignent de leur interaction au quotidien. C'est vrai que ça n'est pas forcément des interactions faciles. Des fois c'est problématique. Comment tu te places dans ces rapports, ça joue beaucoup. Mais à un moment il faut avoir de l'humour. Est-ce que toi tu es la personne qui est sur tes papiers ? Ce que tu es dans la vie, la personne que tu es administrativement ? Non. Je ne vois pas pourquoi c'est si important les papiers. Enfin c'est important

→ DOSSIER

Aux frontières du genre

pour... t'as besoin de travailler tu vois. Si ça t'empêche de travailler et de vivre ça c'est agaçant. Moi si y avait marqué Karen Cheryl [chanteuse et comédienne française] sur mes papiers, je n'en aurais rien à foutre. C'est un nom de code pour passer... pour avoir... C'est administratif. Pour moi vraiment je ne me définis pas par l'administration.

Si Julien témoigne d'un tel détachement, c'est entre autres que son rapport à l'emploi n'est pas le même que celui des personnes prenant les classifications administratives plus au sérieux. Photographe travaillant en *free-lance* dans les réseaux trans', il ne rencontre pas de difficulté particulière à trouver des contrats. Il est par ailleurs soutenu par des parents disposant d'un capital économique important, son père étant chef d'entreprise et sa mère cadre. Julien porte un regard critique sur l'attitude de celles et ceux qui sont encore prisonnières de l'emprise du *passing*. Par contraste, sa non-conformité semble lui conférer une forme de respectabilité qui se loge dans une certaine réflexivité vis-à-vis de catégories de sexe jugées trop réductrices.

Les positions de genre alternatives se révélant parfois des signifiants de classe, elles ne sont pas toujours bien reçues. Au sein des mobilisations collectives des personnes trans', les nombreuses controverses entre « binaires » et « non-binaires » en attestent. Il n'est pas rare que les hommes et les femmes trans' précaires s'offusquent de la liberté qui leur est renvoyée par les non-binaires. Fabien, étudiant en BTS vente et fils d'un lieutenant de police et d'une mère au foyer, n'apprécie pas ce qu'il considère être des contre-normes imposées par certaines franges de cette population :

Y a des conflits de revendications, de tout ça, on n'a pas les mêmes idées et tu vois, pour préparer l'Existrans' la marche annuelle des trans' en France, tu as les revendications qui sont les mêmes depuis un certain nombre d'années et puis là, pour la première fois, tu as les queers qui sont arrivés pour organiser l'Existrans', et vu qu'ils n'ont pas les mêmes

revendications... Dans le fond, y a un choc des cultures, enfin je ne sais pas si c'est le mot... C'est que si tu veux ils sont les premiers à... Ce qui m'énerve c'est qu'ils prônent des trucs et qu'ils font l'inverse. C'est : faites ce que je dis, pas ce que je fais. Moi c'est le regard que je porte là-dessus. Genre, quand tu dis « oui il faut respecter tout le monde, il faut que tout le monde s'aime » et que tu tapes dans les hétéros, tout ça... comment dire... vouloir des autres qu'ils nous respectent et dire après « ouais les hétéros, les hommes les femmes qui se disent binaires c'est de la merde ». Ben excuse-moi quoi.

Fabien nomme « queer » les personnes qui ne se considèrent ni homme ni femme. Dans le milieu associatif, cet homme trans' perçoit une norme de non-binarité et de non-hétérosexualité, alors que lui-même se considère binaire et hétérosexuel. Ce que Fabien expérimente ici semble relever d'une violence symbolique de classe qui prend la forme d'une injonction militante à la subversion sexuelle et de genre, sachant par ailleurs que les non-binaires sont aussi celles et ceux qui militent le plus. Dans un contexte de développement des discours féministes et LGBT, la non-conformité de genre peut apparaître comme un marqueur de modernité qui, pour certaines, est un moyen comme un autre de signifier son appartenance de classe, en particulier son niveau d'instruction. Il y a, au sein de certains milieux et dans certains cadres sociaux, des rétributions symboliques au fait de se montrer transgressif. Ce phénomène s'observe aussi bien au-delà des trans', notamment dans les familles fortement dotées en capital culturel qui cultivent un fort *ethos* égalitaire voire féministe. On le retrouve également à propos des orientations sexuelles, les plus éduqués ayant plus de propension que les autres à se déclarer gays ou lesbiennes.

Mais si celles et ceux qui assument leur non-binarité au grand jour peuvent faire violence à celles et ceux qui se reconnaissent dans le traditionnel modèle homme/femme, l'inverse est également vrai. En réalité, la distinction de genre la plus puissante est sans doute celle

→ DOSSIER

Aux frontières du genre

mars 2022

numéro 7

Monde commun

des tenantes de l'ordre établi. Les positions de genre les plus légitimes demeurent celles des personnes qui s'inscrivent dans le traditionnel modèle homme/femme. Représentant plus de la moitié de la population trans', celles et ceux qui occupent de telles positions peuvent renvoyer une certaine violence symbolique aux non-binaires, qu'elles et ils tendent à considérer comme marginaux et minoritaires. À la fin de notre entretien, Camille, une ingénieure et mère de deux enfants, me révèle pourquoi elle m'a accordé cette entrevue. « Il y a des gens dans tous les corps de métier et qui sont extrêmement stables, bien intégrés. C'est ça qui m'intéressait », puis « j'aimerais qu'on puisse fournir cette image. Des vrais gens. Pas des gens de la télé. À la télé, ça n'est pas des vrais gens. La télé, c'est une boîte à images. C'est de la comédie. C'est souvent plus les gens extravagants qui se montrent. » Si cette femme trans' n'évoque pas directement la non-binarité, cette dernière est présente en toile de fond. L'opposition qu'elle fait entre les « vrais gens » et les autres dénote une forme de distinction, mais aussi certains effets d'âge et de génération.

Cinquième génération

Les non-binaires appartiennent presque toujours aux jeunes générations. Souvent entre 18 et 25 ans, ils et elles n'ont pas les mêmes préoccupations ni les mêmes priorités que leurs aînées. Pour la plupart, ils et elles sont des étudiantes qui ne se sont pas encore vraiment confrontées à la violence du monde du travail et des catégorisations administratives. Si la jeunesse correspond à un « temps de l'indétermination » en matière de genre¹, c'est entre autres qu'elle échappe au poids des contraintes matérielles de la vie adulte. Pour Marc, la quarantaine, hormoné et opéré, celles et ceux qu'il qualifie d'« entre-deux » sont bien trop insouciantes vis-à-vis de leur avenir. Pour cet homme trans' - qui, abandonné par ses

1
Trachman
Mathieu et
Lejbowicz Tania,
« Des LGBT, des
non-binaires et
des cases. Catégorisation
statistique et
critique des
assignations de
genre et de
sexualité dans
une enquête sur
les violences », *Revue française
de sociologie*,
vol. 59, n° 4,
2018, p. 677-705.

parents lorsqu'il était enfant, a longtemps vécu dans une grande pauvreté et a finalement réussi à devenir policier –, la réflexivité inhérente à la non-binarité risque fort de se retourner contre les personnes concernées :

À [association], il y avait beaucoup de jeunes qui sont entre-deux. Qui restaient beaucoup beaucoup entre-deux. Pff tu sais pas si c'est un gars, une fille, eux-mêmes ne le savent pas... Il y a beaucoup de confusion. Donc je restais toujours avec les mêmes qui savent où ils vont, ce qu'ils font. T'en avais plein « mais qui on est, d'où on vient ? », je me dis putain, on perd du temps là oh ! Allez, opéré, et puis on aura le temps d'y réfléchir une fois que... Mais qu'on vive quoi ! Je veux dire, moi par exemple qui veux un enfant... Enfin c'est que mon avis, parce que je sais que je suis peut-être très dur en disant ça. Mais moi qui veux un enfant, il faut que la situation soit claire pour le gosse quoi. Pour moi, c'est rester coincé entre deux mondes, c'est appartenir à un autre univers. Moi ça me rend triste les gens qui sont comme ça. Il y en a qui sont heureux mais... Moi ça me rend triste. [...] Merde, quand t'es jeune, s'ils peuvent faire leurs opérations, qu'ils aillent jusqu'au bout ! Même par respect pour ta compagne ou ton compagnon. Même l'autre, ça va être quoi aussi sa vie ? T'entraînes d'autres gens avec toi. Pour moi c'est obligatoire. Parce que t'es pas seul dans le... Après chacun pour sa gueule tu sais, tu penses à ton corps et tout, mais il y a d'autres gens avec qui tu vas vivre, partager des choses, qui vont être exposés aussi, donc c'est important.

En raison de leur jeune âge, les non-binaires n'ont presque jamais connu d'union ou de vie familiale, piliers de l'intégration sociale aux yeux de Marc, dont la trajectoire a été marquée par une indéniable précarité sociale et relationnelle et dont le discours n'est pas étranger à son engagement dans les métiers de l'ordre. Or, le mariage, le Pacs et la filiation demeurent soumis à l'appartenance à l'une ou l'autre des catégories de sexe légitimes. Pour ces raisons comme pour les contraintes liées au travail et aux formalités administratives, nombreux sont celles et ceux qui, au fil de l'âge, se résignent à rentrer

→ DOSSIER

Aux frontières du genre

mars 2022

numéro 7

Monde commun

dans le rang. Mais d'une part, ce n'est pas toujours le cas et, d'autre part, cela ne signifie pas qu'ils et elles finissent par habiter le genre de la même manière que les générations plus anciennes. Il y a fort à parier que les jeunes ne vivront pas le travail, le couple et la parentalité sur le même mode que les générations qui ont précédé. De telles expériences tendent à se transformer sous l'influence croissante des mobilisations féministes et LGBT, qui fournissent aux individus de nouvelles représentations. Le fait même que la non-binarité constitue à la fois une identification relativement récente et une affaire de jeunes en est un indicateur.

De nouvelles manières de concevoir le genre se développent, si bien que les anciennes peuvent s'en trouver déstabilisées. Faisant l'expérience des injonctions de ces dernières à choisir une catégorie de sexe, les non-binaires peuvent avoir certains griefs. C'est le cas de Gabriel, 30 ans, gérant d'un bar et fils de deux designers, qui regrette les hiérarchies instaurées entre les non-binaires et celles et ceux qui seraient, selon certaines, les seules véritables transfuges de sexe :

Il y a des gens *old school* [vieille école] qui nous [les non-binaires] mettent dans une espèce de grand sac et qui pensent qu'avec tous les discours sur la performance de genre... Ils critiquent le fait qu'il y ait des trans' qui ne s'identifient pas comme homme ou comme femme. Et c'est vrai qu'il y a des réalités très différentes. Tu vois moi, je me situe un peu entre les deux. Je pense que n'importe qui a le droit de faire ce qu'il veut avec son identité de genre. Ça n'est à personne de dire qu'il y a des vrais et des faux trans'. Par contre, je peux comprendre l'irritation qui peut apparaître avec des gens [queers ou non-binaires] qui ne remettent pas en question leurs propres privilèges.

Faisant allusion aux travaux de Judith Butler sur la performativité du genre¹, les « discours sur la performance de genre » mentionnés ici se réfèrent aux approches queer. Depuis les années 1990, ces

1

Butler Judith,
*Trouble dans le
genre. Pour un
féminisme de la
subversion*,
Paris, La
Découverte,
2005 [1990].

→ DOSSIER

Aux frontières du genre

Dossier

1

Delorme Wendy,
*Quatrième
Génération*,
Paris, Grasset,
2007.

approches mettent en lumière les possibilités de subversion du genre. Les personnes qui s'approprient ces théories sont qualifiées par l'écrivaine et chercheuse Wendy Delorme de « quatrième génération¹ » féministe, les trois premières – aussi appelées « vagues » féministes – correspondant respectivement aux suffragettes qui ont lutté pour l'égalité en droits, aux féministes matérialistes d'inspiration marxiste qui ont conceptualisé des rapports sociaux de sexe analogues aux rapports sociaux de classe, et aux approches intersectionnelles qui ont pensé l'intrication entre genre, classe et race. Au cœur des approches queers, la notion de subversion est décrite par Judith Butler comme une forme de coexistence des normes et de leur transgression, par exemple si une personne passe pour un homme alors qu'elle est en fait une femme ou inversement, ou si une personne passe pour cis' alors qu'elle est en réalité trans'. Mais la non-binarité semble ici relever d'une autre logique qui dépasse le champ des possibles de ses détracteur·trices : il ne s'agit pas de subvertir les catégories existantes, mais bien de penser au-delà des classements établis. De ce point de vue, les non-binaires représentent en quelque sorte une cinquième génération invitant à conceptualiser le genre autrement. Comme l'indique la fin de la citation de Gabriel, cette démarche critique du genre peut par ailleurs contribuer à construire une certaine réflexivité sur d'autres plans, comme celui des privilèges de classe détenus par celles et ceux qui, comme lui, peuvent se permettre de formuler une telle critique.

Les transformations de l'ordre sexué

Les non-binaires bouleversent nos certitudes sur le genre. Au même titre que les trans', ils et elles montrent que celui-ci n'a rien d'inné et de naturel, mais ils et elles montrent aussi que tous les individus ne sont pas classables dans deux et seulement deux catégories. Cependant, ils-elles n'en négligent pas pour autant le poids de la domination masculine, sachant qu'ils sont, pour la plupart, des

mars 2022

numéro 7

Monde commun

→ DOSSIER

Aux frontières du genre

mars 2022

numéro 7

Monde commun

personnes assignées au sexe féminin à l'origine. C'est d'ailleurs parce qu'ils en ont pleinement conscience qu'ils se montrent si réticents à s'approprier les ressources et les mots de la masculinité. Mais si une telle réflexivité est possible et parfois vantée, c'est entre autres parce que les principales intéressées sont pour la plupart hautement instruites. Pour certaines, la non-binarité est un moyen comme un autre de signifier sa modernité et sa réflexivité sur – voire contre – les catégories assignées. Mais si une telle forme de distinction de classe peut advenir, elle est à replacer dans les dynamiques plus générales d'un espace social du genre au sein duquel seules les positions d'homme et de femme demeurent légitimes. Ainsi, les non-binaires se défendent avec les armes qui sont les leurs, et parmi lesquelles on trouve aussi la jeunesse. Les jeunes générations ont plus de propension que les autres à énoncer des réserves sur la bi-catégorisation de sexe qui régit notre société. Irréductible à des utopies adolescentes – bien qu'il n'y soit pas étranger –, leur exemple indique que le modèle homme/femme va de moins en moins de soi.

Pour autant, les campements établis aux frontières du genre ne sont pas exempts d'obligations et de contrôles. Ne serait-ce que dans les pronoms qu'ils et elles emploient, les non-binaires sont parfois contraintes à faire un choix. S'ils peuvent parfois faire appel à des formules neutres – comme ielle ou ille –, ils et elles savent bien qu'une telle posture n'est pas tenable auprès de toutes les interlocutrices. Les pratiques sont davantage contraintes que les identifications. C'est pourquoi en matière de genre, les identités frontalières ne peuvent jamais se concrétiser jusqu'au bout. À un moment ou à un autre de leurs parcours, les non-binaires sont fatalement sommées – y compris par celles et ceux qui peuvent s'apparenter à leurs pairs – d'opter pour un territoire. Ce terme de « non-binaire », qui raisonne par la négative, révèle en lui-même le caractère inconfortable de leur position : pour pouvoir résister à un système, il faut déjà en faire partie. En d'autres termes, les non-binaires ne sont jamais complètement affranchies. À l'image d'une révolution

→ DOSSIER

Aux frontières du genre

Dossier

sexuelle qui n'a jamais vraiment eu lieu, le phénomène parfois qualifié de révolution du genre s'apparente à un remaniement des frontières du genre plus qu'à un réel anéantissement.

Néanmoins, cette recomposition est bien réelle, comme l'indique l'empreinte générationnelle de la non-binarité. Disposant de nombreuses ressources en provenance des mobilisations féministes et LGBT, les jeunes conçoivent le genre de manière plus fluide et moins binaire que leurs aînées. Cependant, le fait que les non-binaires aient un profil social bien particulier autorise à faire un autre constat décisif : les individus ont plus ou moins de bénéfices à mettre en question le schème de la différence des sexes. Ce sont celles et ceux qui ont longuement vécu en tant que femmes qui ont le plus intérêt à s'en défaire, et ce sont les plus instruites qui aspirent à s'en distinguer. Les aspirations de genre sont parfois aussi des aspirations sociales. Il est possible que dans certains cas, elles recouvrent également des dynamiques raciales, un objet qui reste à investiguer. L'expérience non-binaire met paradoxalement en lumière les hiérarchies relatives au genre, en même temps qu'elle réifie et recompose d'autres formes de domination. Si les identités frontalières troublent la délimitation des territoires, elles éclairent aussi l'étanchéité des frontières qui les séparent.

Mars 2022

numéro 7

Monde commun

De l'identité à la carte : devenir femme (et) indigène en Bolivie

[Pascale Absi, Anthropologue à l'IRD
(CESSMA, Université de Paris)]

→ DOSSIER

De l'identité à la carte : devenir femme (et) indigène en Bolivie

En moins de deux ans, Brigida a refait deux fois sa carte d'identité. En 2017, elle a changé sa photographie et son prénom – de Roger à Brigida –, après avoir féminisé sa mention de sexe à l'état civil. Puis, en 2019, elle a ajouté la rubrique « identité culturelle : Suyu Jach'a Carangas [en aymara : Nation Jach'a Carangas] » et, à nouveau, rectifié sa photographie. À cette occasion, Brigida avait tressé ses cheveux et revêtu la blouse blanche brodée et la jupe bouffante (*pollera*) verte qu'elle arborait lors de ses séjours dans la communauté paysanne de son père. Deux mois plus tard, elle ne s'habillait plus que comme *chola*, ainsi qu'on nomme les femmes qui portent cette jupe et les cheveux tressés. Héritée du vêtement colonial des migrantes rurales qui délaissaient en ville l'habit paysan pour se vêtir à l'espagnol, la *pollera* est aujourd'hui devenue un marqueur d'identité indigène. Elle est à la fois portée par les urbaines des milieux populaires (artisan, commerçant, minier, etc.) et par les paysannes. Et c'est en *pollera* qu'en octobre 2019, Brigida s'est présentée aux élections législatives comme représentante indigène de sa circonscription, sans mentionner sa transition de genre.

→ DOSSIER

De l'identité à la carte : devenir femme (et) indigène en Bolivie

mars 2022

numéro 7

Monde commun



Brigida, son père Justo et Jorge. Bella Vista, août 2019.

Photo : P. Absi.

Dans l'article de Brubaker publié dans ce numéro, deux transitions – celle d'un homme vers femme et celle d'une femme blanche vers femme noire – mettent en lumière ce qui distingue les régimes d'authentification du sexe et de la race. L'intérêt de la trajectoire de Roger-Brigida est d'exposer leur co-construction. Même s'il s'est d'abord habillée en femme « à l'occidentale » avant de revêtir la jupe indigène, Roger-Brigida affirme ne s'être jamais sentie autrement que comme *chola*, une catégorie qui confond sexe féminin et indigénéité. Son identité féminine ne peut donc se comprendre comme la simple addition de « femme » et d'« indigène ». Dans sa transition, le sexe et l'ethnicité¹ s'agencent de manière consubstantielle (au sens de Danièle Kergoat) plutôt qu'intersectionnelle², dans un processus de totalisation subjective³. Ce qui se joue en détail dans le for intérieur de Roger-Brigida me paraît difficile à appréhender.

→ DOSSIER

De l'identité à la carte : devenir femme (et) indigène en Bolivie

En revanche, il m'est possible de retracer la manière dont iel a combiné les mécanismes respectifs de reconnaissance de l'ethnicité et du sexe pour faire exister son identité de *chola*. Nous verrons notamment comment l'ethnicité a contribué à légitimer sa féminité dans un contexte où l'indigénité est devenue une composante essentielle de la citoyenneté bolivienne.

Quelques jalons de la trajectoire de Brigida

Juillet 1991 : naissance de Roger à Oruro, Bolivie

Juin 2014 : prise de conscience de son identité de *chola*

Octobre 2015 : début de la prise d'hormones

Mai 2016 : vote de la Loi d'identité de genre bolivienne

Septembre 2016 : Brigida annonce son identité de femme à son père

Décembre 2016 : 1^{res} apparitions publiques comme femme « à l'occidentale »

Septembre 2017 : Brigida obtient sa carte d'identité comme femme

Mai 2018 : mammoplastie

Mai 2019 : Brigida fait inscrire son appartenance ethnique sur sa carte d'identité et commence à revêtir la *pollera* à la campagne

Août 2019 : Brigida ne s'habille plus que comme *chola*

Octobre 2019 : candidature aux élections législatives

mars 2022

numéro 7

De garçon métis à femme indigène dans le contexte de l'État plurinational

Roger (Brigida) Ajata est né en 1991. La même année, la Bolivie ratifiait la convention 169 de l'Organisation internationale du travail (OIT) qui consacrait au niveau international les droits des populations indigènes. Dans le pays, leurs combats séculaires débouchèrent en 2009 sur l'élection d'Evo Morales, consacré premier président indigène du pays, et sur la fondation d'un État plurinational reconnaissant

Monde commun

→ DOSSIER

De l'identité à la carte : devenir femme (et) indigène en Bolivie

mars 2022

numéro 7

Monde commun

35 nations indigènes et une nation de descendant-es d'esclaves africain-es⁴. Au cœur de l'épidémie de sida, les années 1990 virent également apparaître les premiers collectifs LGBT boliviens⁵ ; vingt ans plus tard, ces derniers réussirent à sanctionner la discrimination en raison de « l'orientation sexuelle » et de « l'identité de genre » dans la nouvelle constitution plurinationale de 2009. La conjonction chronologique n'est pas fortuite. Tant au sein des organismes internationaux que dans l'arène bolivienne, les collectifs LGBT ont investi les politiques anti-discrimination et de droits différentiels au départ pensées pour les indigènes⁶. Ce n'est donc pas un hasard si la Bolivie – où la reprise en main du politique par les populations indigènes a été éclatante –, a également adopté une des lois les plus progressistes au monde pour permettre le changement de sexe à l'état civil. Sur simple déclaration des requérant-es, l'administration doit désormais donner suite en quelques semaines, sans exiger d'aval médical ou de modification corporelle. La « Loi d'identité de genre » a été adoptée le 21 mai 2016, une dizaine de jours après le décret permettant l'inscription de l'appartenance culturelle (au sens ethnique) sur les cartes d'identité.

Il est probable que Brigida n'aurait pas revêtu la *pollera* si elle était née trente ans plus tôt. Dans la Bolivie des années 1990, l'indigénéité se confondait presque entièrement avec la paysannerie et la catégorie trans n'était pas disponible. À cette époque, Brigida aurait donc vraisemblablement continué à se présenter comme Roger – un garçon métis (au sens culturel), gay et un peu androgyne – comme elle le faisait avant sa transition. Supposer cela ne préjuge absolument pas de l'authenticité des ressentis identitaires. Le fait qu'avant la colonisation espagnole, les habitant-es de l'Amérique ne s'identifiaient pas comme indigènes n'affecte ni la légitimité actuelle de cette catégorie, ni celle des subjectivités qu'elle cristallise. Il faut bien qu'une catégorie existe pour qu'on puisse s'y identifier.

J'ai rencontré Brigida en mai 2015, dans la ville d'Oruro où elle réside. C'était lors de la réunion d'un collectif de femmes trans que

→ DOSSIER

De l'identité à la carte : devenir femme (et) indigène en Bolivie

je fréquentais dans le cadre d'une enquête sur la prostitution. Brigida se présentait alors comme Roger, un jeune homme un peu timide, habillé comme tant d'autres citoyens de son âge, avec son chapeau d'homme à l'usage des paysans et ses yeux soulignés à l'eye-liner. Roger vivait alors des modestes revenus de la photocopieuse de son père, installée dans le hall du tribunal de la ville. Pour la première fois, il se retrouvait face à des femmes trans ailleurs que sur Facebook. Cette rencontre marqua le début de sa transition physique. Par la suite, nous sommes restées en contact tout au long de celle-ci. En 2019, j'ai accompagné Roger, entre-temps devenu Brigida, son compagnon et son père à Bella Vista, la communauté indigène où la famille possède des terres, dans la région du Nord Carangas, à quatre heures de bus d'Oruro. Brigida devait se rendre à l'assemblée des bénéficiaires d'un projet d'irrigation dont elle est vice-présidente et participer aux travaux collectifs d'amélioration de la route auxquels contribuent hommes et femmes. Elle avait alors revêtu la *pollera* verte des femmes qui occupent des charges électives (les autorités masculines revêtent des ponchos de la même couleur). Cette jupe, qui est aussi celle des intégrantes des cohortes du Carnaval, est considérée comme typique des paysannes de la région, mais elle est uniquement portée à ces occasions. Elle est distincte de la *pollera* ordinaire qu'adoptera Brigida quelques mois plus tard. À Bella Vista, seules quelques rares femmes portent au quotidien la *pollera* commune des *cholas*. Ceci n'empêche cependant pas la plupart des femmes de la communauté de s'identifier comme indigènes, tout comme les hommes vêtus « à l'occidentale » puisque l'habillement des *cholas* n'a pas d'équivalent masculin. Pour Brigida en revanche, assumer sa féminité était indissociable de l'adoption de la *pollera*, contrairement à sa mère, à ses cousines et aux épouses de ses frères, mais à l'image de sa grand-mère paternelle à laquelle elle a emprunté son prénom.

mars 2022

numéro 7

Monde commun

→ DOSSIER

De l'identité à la carte : devenir femme (et) indigène en Bolivie

S'affirmer femme

Telle qu'iel la raconte, la transition de Roger-Brigida⁷ ne résulte pas d'une lente prise de conscience semée d'indices depuis l'enfance. Tout juste se souvient-iel avoir un jour noué le tissu qui sert de sac à dos aux paysan·nes, au lieu de l'attacher comme un homme. En fait, la révélation a été soudaine, abrupte. En 2013, l'année de ses 23 ans, Roger s'était déguisé en « Eva, Présidente de la Bolivie » lors de la Gay Pride, en hommage à Evo Morales et à sa politique en faveur des indigènes. Ce travestissement se conformait au transformisme festif du milieu homosexuel masculin bolivien. L'année suivante, déplaçant l'hommage envers le Président à son électorat, Roger décida de défiler en *pollera*. Alors qu'il pensait se déguiser, Roger comprit soudainement qu'il était une *chola*. Voici le récit que Brigida me livra deux ans plus tard, en mai 2015, en faisant défiler les photos de la manifestation sur son portable :

Je me considérais gay, transformiste. J'aimais l'art du transformisme, mais quand j'ai mis la *pollera*, mon état d'esprit a totalement changé. Je me regarde dans le miroir et je me dis : « Je suis cette personne. » Tout est devenu limpide. J'ai toujours admiré la femme indigène en *pollera*, mais je pensais que c'était uniquement de l'admiration. Mon cœur s'est réjoui lorsque nos sœurs en *pollera* ont accédé à des postes dans les ministères, au Sénat, au Congrès et tout le reste. La plupart sont des commerçantes qui se sacrifient et cela m'a toujours fait de la peine. Pourquoi la femme en *pollera* devrait-elle en rester là ? Pourquoi n'a-t-elle pas d'autres opportunités ? Je pensais ça, sans comprendre [pourquoi]. Mais quand j'ai mis une *pollera*, j'ai compris : ce sont mes sœurs, je suis pareille, je suis l'une d'elles.

Ainsi, dès le départ, Roger-Brigida a conçu sa transition comme un engagement contre les discriminations, lequel se traduira ensuite

→ DOSSIER

De l'identité à la carte : devenir femme (et) indigène en Bolivie

par sa candidature au Parlement en tant que femme indigène. Mais en 2015, l'heure était encore aux apprentissages : durant les mois qui suivirent la Gay Pride, Roger-Brigida passa de longues heures à déambuler dans le marché de sa ville où iel se lia d'amitié avec des commerçantes *cholas* pour s'imprégner de leur manière d'être et de faire.

Brigida s'est souvent interrogée sur le décalage de son identité de *chola* avec les canons de féminité et de beauté du milieu trans bolivien et de ses concours de Miss. Dans un premier temps, elle refusa les implants mammaires (et le projet d'une réassignation sexuelle, une opération peu répandue en Bolivie), estimant que l'habit de *chola* suffirait à flouter son anatomie. Guidée par ses aînées des collectifs trans, sa transition sexuée finit cependant par se conformer aux étapes devenues usuelles en Bolivie depuis les années 2000 et l'apparition de la catégorie « transsexuel·le », sous l'influence des militant·es et d'internet. Auparavant, les personnes assignées au sexe masculin qui féminisaient leur apparence au quotidien s'identifiaient comme des homosexuels efféminés, des travestis. Désormais, l'idée qu'il existe des femmes prisonnières de corps d'hommes s'est imposée en Bolivie et la plupart des personnes qui ne s'identifient pas à leur masculinité de naissance souhaitent modifier leur apparence en accord avec les canons hégémoniques de la féminité occidentale. Le concept « transgenre » qui, à la différence de « transsexuel » issu de la psychiatrie, délie l'identité sexuée de l'anatomie, reste peu usité en Bolivie. Et c'est donc en tant que transsexuelle que Roger-Brigida débuta sa transition.

En octobre 2015, quelques mois après la réunion de l'association des femmes trans d'Oruro, Roger-Brigida débuta la prise d'hormones sous la supervision d'une militante trans médecin. Iel cessa de se couper les cheveux et délaissa les vêtements près du corps pour une allure plus androgyne. En décembre 2016, après avoir annoncé sa transition à ses proches, changé son image sur Facebook et s'être

mars 2022

numéro 7

Monde commun

→ DOSSIER

De l'identité à la carte : devenir femme (et) indigène en Bolivie

mars 2022

numéro 7

Monde commun

cloîtrée durant dix jours, Brigida commença à s'assumer publiquement comme femme et à demander à son entourage de l'appeler par son nouveau prénom. Sur sa page Facebook, on la vit s'affirmer sous les traits d'une jeune fille aux cheveux mi-longs, toujours en pantalon et chaussures plates, parfois accompagnée par son père. Entretemps, en mai 2016, la Bolivie avait voté la loi permettant de changer de mention de sexe à l'état civil et, en septembre 2017, Brigida obtint rapidement sa carte d'identité comme femme. En mai 2018, à l'issue de la marche annuelle contre l'homophobie et la transphobie, elle se fit injecter de la silicone dans les seins par une amie trans.

Si la transition de Roger-Brigida a débuté plusieurs mois auparavant, la promulgation de la loi d'identité de genre a grandement contribué à la légitimer aux yeux de son entourage et aux siens propres. En marquant clairement un avant et un après, le changement de sexe à l'état civil favorise aussi le passage d'un dévoilement progressif au *coming-out*. Ainsi, en septembre 2016, trois mois après le vote de la loi et un an après avoir commencé les hormones, Brigida prit son courage à deux mains pour annoncer à son père qu'elle est « Brigida Felipa, une femme transsexuelle » [entretien de janvier 2017]. Le calme qui suivit l'annonce la saisit. La nouvelle n'en était pas une pour son père : il avait déjà compris. La caution du gouvernement termina de le convaincre qu'il n'y avait rien de surnaturel là-dedans. Le père de Brigida sembla même satisfait que sa nouvelle fille porte le prénom de sa mère à lui. Des années auparavant, il avait accueilli avec la même bienveillance l'homosexualité de Roger dont le compagnon, Jorge, l'appelle « papa ». Tous trois voyageaient fréquemment ensemble à la campagne où le couple, sans s'afficher ouvertement, avait fini par être accepté. Les choses ne se sont malheureusement pas passées aussi pacifiquement avec le reste de la famille : régulièrement violentée par ses frères et ses belles-sœurs depuis l'annonce de son homosexualité, Brigida n'a plus le droit de mettre les pieds dans la maison familiale d'Oruro.

→ DOSSIER

De l'identité à la carte : devenir femme (et) indigène en Bolivie

Jorge, son compagnon, sembla également accepter la féminisation de Brigida. Il se prit au jeu, l'aidant à choisir ses habits et tressant les cheveux de celle qu'il surnommait « ma poupée géante ». Forte de son soutien, de celui de son père et de son nouvel état civil, Brigida pouvait désormais envisager de révéler son identité de femme dans sa communauté indigène de Bella Vista. Elle songea tout d'abord à convoquer une assemblée en présence d'un avocat qui expliquerait la loi d'identité de genre et la législation anti-discrimination. Au final, le dévoilement se fit petit à petit, au gré des rencontres, des réactions retenues, et des transformations corporelles de Brigida à chaque séjour plus féminine tandis que ses cheveux débordaient sous son chapeau et que son corps se modifiait à l'abri de son poncho paysan. Lors des rituels de la Toussaint 2017, alors qu'elle venait d'obtenir sa carte d'identité féminine, Brigida mit en scène sa transition face à la centaine d'habitant·es du hameau réuni·es au cimetière. En pantalon, elle dansa comme une femme et joua du tambour comme un homme, ce qui surprit et séduisit l'assemblée. Quelques mois plus tard, elle sollicita la rectification de son identité sur les titres fonciers hérités de son père. Dans la région de Bella Vista, les terres sont prioritairement attribuées aux hommes. Au grand étonnement de Brigida, les autorités coutumières ne lui firent cependant aucune difficulté : « Le camarade Président a fait cette loi, nous l'appliquons. » L'acceptation des autorités coutumières encouragea Brigida à assumer de plus en plus ouvertement son apparence de jeune femme en pantalon à Bella Vista. Beaucoup parmi les quelque trois cents habitant·es de la communauté appartiennent à sa famille élargie. Aux plus proches, Brigida annonça sa transidentité. Aux autres, son père la présenta avec aplomb comme sa fille. « La plupart demandaient : "Et le garçon où est-il ? Tu avais bien un fils, n'est-ce pas ?" Et mon père répondait : "Ils étaient deux. Le garçon est parti travailler loin et maintenant je vais habiter avec ma fille" » [entretien mars 2018]. Si certain·es eurent des doutes, iels les gardèrent pour eux ! Puis Brigida espaça ses séjours. À partir

mars 2022

numéro 7

Monde commun

→ DOSSIER

De l'identité à la carte : devenir femme (et) indigène en Bolivie

de 2018, l'année de sa mammoplastie, elle resta un an sans remettre les pieds à Bella Vista, jusqu'à l'émission de sa nouvelle carte d'identité sous son apparence *chola* et avec mention de son appartenance à la nation ethnique Jach'a Carangas en mai 2019. Après quelques allers-retours rapides, elle profita de sa nomination comme vice-présidente de l'association des bénéficiaires du projet d'irrigation de Bella Vista pour y séjourner plus longuement, et revêtir systématiquement la *pollera* verte des dirigeantes indigènes. Ses cheveux, désormais longs, n'avaient plus besoin d'extensions pour être tressés.

Pour s'affirmer comme *chola*, Brigida a donc réitéré le même cheminement que quand elle est devenue publiquement une femme : une étape préalable de mise en retrait interrompue par la validation administrative de son identité, de sexe d'abord, ethnique ensuite. Aujourd'hui, et depuis le 1^{er} août 2019, date d'un important rituel agricole, Brigida ne s'habille plus que comme *chola*, en *pollera* commune (non cérémonielle), à la campagne comme à la ville. Elle a désormais pris ses distances avec le collectif trans d'Oruro dont elle a été l'éphémère présidente. Une fois en *pollera*, elle s'y était en effet sentie ostracisée, renvoyée au transformisme festif du milieu LGBT qui emprunte souvent au folklore indigène. Elle appréciait moyennement son surnom de « trans plurinational ». Son désir de reconnaissance en tant que femme se focalisa alors sur sa communauté indigène. Aujourd'hui, la plupart des habitant·es de Bella Vista font bon accueil à la nouvelle Brigida. Iels l'appellent affectueusement *kullaka* (de l'aymara, sœur) ou « mama [madame] Brigida », lorsqu'ils s'adressent à la dirigeante de l'association. Beaucoup valorisent son choix de porter la *pollera* malgré le stigmate raciste attaché aux *cholas*. Les autres se retranchent dans le silence.

→ DOSSIER

De l'identité à la carte : devenir femme (et) indigène en Bolivie

S'affirmer indigène

L'identification de Brigida au monde paysan et indigène est liée à son père. Enfant cadet, abandonné bébé par sa mère, Brigida entretient une relation privilégiée avec son père qu'elle a toujours accompagné, à la différence de ses frères, lors de ses séjours à la campagne, ce qui lui a valu d'hériter des terres. Âgé de plus de 80 ans, son père lui a également transmis la figure de sa grand-mère maternelle à laquelle Brigida a emprunté son prénom sans jamais la connaître.

Inscrite dans une histoire familiale, l'indigénéité de Brigida est prise dans une dynamique collective qui la dépasse. Dans la région d'origine de son père, la recomposition des nations indigènes s'est traduite par la reconstitution d'une unité territoriale précoloniale autour d'autorités coutumières reconnues par l'État : la nation Jach'a Carangas. Là, comme ailleurs en Bolivie, l'identité indigène s'est peu à peu extraite de sa stigmatisation pour devenir une identification positive et une stratégie d'accès aux droits désormais reconnus aux indigènes. La possibilité d'inscrire leur affiliation ethnoculturelle sur leur carte d'identité répondait ainsi à l'objectif des habitant·es des territoires indigènes de consolider ces droits et d'obtenir leur représentation dans des instances électives. Dans ce contexte, le choix de Brigida d'adopter le prénom de sa grand-mère n'est pas anodin. Il affirme une filiation avec ce qui apparaît aux yeux du présent comme une identité indigène moins acculturée qu'aujourd'hui. En effet, la grand-mère de Brigida a vécu au début du ^{xx}e siècle, soit avant le dernier assaut de l'État républicain contre l'identité indigène. Un assaut qui a débuté avec la révolution populaire de 1952 et le renversement de l'oligarchie des grands propriétaires terriens et miniers. Dans le but d'en finir avec l'asservissement des indigènes, le nouveau gouvernement entreprit alors de dissoudre la catégorie « indien » – exploitée, racialisée et stigmatisée en tant

→ DOSSIER

De l'identité à la carte : devenir femme (et) indigène en Bolivie

mars 2022

numéro 7

Monde commun

qu'entrave au progrès de la Nation – dans la rhétorique de classes. Avec la réforme agraire et la proscription du régime servile des *haciendas*, et alors que les paysan·nes accédaient au suffrage universel et leurs enfants à l'école publique, les Indiens d'hier ont été enjoins à s'identifier comme « agriculteurs ». En parallèle, l'idéologie ouvriériste transforma les paysannes en « femmes au foyer » (*amas de casa*). La figure du métis s'imposa comme incarnation de l'identité nationale et la catégorie « Indien » disparut des recensements. Elle reviendra en 2001, à l'issue de la décennie qui a consacré politiquement et juridiquement le retour de l'Indien⁸.

Adolescent à l'époque de la révolution, le père de Brigida a vécu de plein fouet les injonctions assimilationnistes de l'État post-1952. Il migra en ville pour envoyer ses enfants à l'école et refusa de leur parler aymara, au grand regret de Brigida qui ne maîtrise pas cette langue qui confirmerait son identité de *chola*. À la même époque, beaucoup de jeunes filles comme la mère de Brigida, refusèrent le port de la *pollera*. À Bella Vista, où la plupart des habitant·es possèdent une double résidence urbaine et rurale, elle disparut presque totalement. Ainsi, en empruntant sa *pollera* et son prénom à sa grand-mère paternelle, Brigida extrait en quelque sorte son identité des dynamiques idéologiques et culturelles métisses de la Révolution nationale de 1952. Elle s'affirme plus indigène que son père.

Aujourd'hui, la rhétorique du métissage a cédé face à l'ajournement des revendications liées au territoire, à l'autonomie politique et aux subjectivités identitaires d'un monde indigène non soluble dans la catégorie générique « paysan ». Dès les années 1970, les organisations paysannes prirent leur distance avec la nation métisse. En 1996, elles obtinrent la reconnaissance de l'existence de territoires indigènes puis en 2009, dans le cadre de l'État plurinational, celle des nations indigènes, marquant le passage de l'Indien comme groupe ethnoculturel à la catégorie juridique « indigène ». Les deux derniers recensements de 2001 et 2012 distinguent à nouveau indigènes et non indigènes, sans référence aux métis·ses⁹. Néanmoins,

→ DOSSIER

De l'identité à la carte : devenir femme (et) indigène en Bolivie

à la différence des recensements antérieurs, ils ne déduisent plus l'appartenance ethnique de la résidence ou du faciès. Désormais, c'est à la personne recensée d'affirmer son identification ethnique ; la subjectivité s'impose face à la contingence des critères biologiques, territoriaux, socioculturels ou occupationnels. L'accès aux droits indigènes reste néanmoins conditionné par l'appartenance à une communauté rurale située sur un territoire reconnu comme indigène.

La récente revalorisation de l'identité indigène a incité nombre de bolivien·nes à s'y reconnaître, y compris en l'absence d'ancrage paysan. Dans le milieu trans et homosexuel, certain·es ont pu percevoir dans l'indigénisation de la citoyenneté bolivienne l'opportunité d'affirmer leur appartenance à la Nation. Y compris de manière moins éclatante que Brigida, revendiquer une part d'indigénéité peut apparaître comme un moyen de compenser le déficit de légitimité sociale de l'identification comme trans ou homosexuel·le. C'est d'ailleurs ce que l'on observe dans la trajectoire de Roger-Brigida quand la consolidation de son identité indigène s'accompagna de sa prise de distance. Dès lors qu'elle revêtit la *pollera*, Brigida effaça les images de sa transition de genre de sa page Facebook. Désormais, la plupart de ses publications évoquent la vie de sa communauté indigène.

Au-delà des stratégies individuelles d'identification, les collectifs LGBT saisirent eux aussi l'intérêt de s'associer au *coming-out* indigène de la Nation. L'un des arguments qu'ils mobilisèrent pour convaincre les parlementaires indigènes d'adopter la loi d'identité de genre fut d'indigénéiser la lutte, c'est-à-dire de s'associer à la rhétorique décolonisatrice de l'État plurinational en renvoyant la transphobie à un héritage de la colonisation espagnole, tout comme le racisme. Pour cela, les militant·es invoquèrent les pratiques transgenres préhispaniques et les traditions contemporaines de travestissement rituel des populations indigènes. De ce que l'on en sait, il n'existe en effet pas - ou plus - de place traditionnellement dévolue

→ DOSSIER

De l'identité à la carte : devenir femme (et) indigène en Bolivie

mars 2022

numéro 7

Monde commun

aux personnes transgenres, hors des contextes festifs. Dans les communautés indigènes, leur acceptation se fait au cas par cas, à l'image de ce qui se passe dans le reste de la société. Si certaines, comme Brigida, réussissent à se faire accepter, d'autres doivent vivre dans la clandestinité ou migrer en ville¹⁰. Par ailleurs, seules quelques très rares femmes trans portent la *pollera* (ou l'habit traditionnel des femmes indigènes des basses terres). Elles se tiennent à l'écart de la vie publique et les collectifs militants n'ont que rarement connaissance de leur existence. Encouragé par l'Organisation des États américains¹¹, le surgissement d'un sujet politique trans amérindien comme en Amérique du Nord, en Colombie, au Mexique, ou encore au Pérou où une trans en *pollera* s'est présentée au Congrès en janvier 2020¹², n'a pas beaucoup d'écho en Bolivie. Il ne reflète pas non plus la position de Brigida qui ne revendique pas politiquement sa trajectoire de femme trans.

S'affirmer *chola*

L'imbrication de l'ethnicité et du sexe dans la trajectoire de Brigida reflète celle à l'œuvre dans la catégorie *chola* que le port de la *pollera* féminise et ethnicise à la fois. Dans les Andes coloniales, la catégorie *cholo*, et son féminin *chola*, désignaient la population urbaine issue de la migration rurale indigène qui échappait à la compartimentation idéale entre Indien·nes (catégorie juridique soumise au tribut et aux corvées) et Espagnol·es¹³. Inspirée de la robe des femmes espagnoles, la *pollera* manufacturée des *cholas* remplaça en ville les vêtements ethniques confectionnés artisanalement à la campagne. Les hommes *cholos* possédaient eux aussi un habit caractéristique qui a aujourd'hui disparu. Après la révolution de 1952 et les promesses d'inclusion et d'ascension sociale de la nation métisse, la *pollera* se répandit à la campagne. Mais, face à la persistance du stigmatisme d'Indien, elle commença à céder la place à la jupe droite et

→ DOSSIER

De l'identité à la carte : devenir femme (et) indigène en Bolivie

au pantalon. À Bella Vista, la *pollera* de Brigida apparaît aujourd'hui comme une exception dans sa génération et celle qui la sépare de son père (les femmes nées après 1950). Elle s'inscrit cependant dans une dynamique de réappropriation politique de la figure de la *chola* et d'un nouvel engouement pour le port de la *pollera*. Face à la relative invisibilité de l'ethnicité masculine au quotidien¹⁴, la présence de femmes en *pollera* est devenue la vitrine de l'État plurinational¹⁵.

Ainsi, dans la foulée de la première élection du président Evo Morales en 2005, des femmes en *pollera* firent leur entrée dans les ministères, à la chambre des députés et au Sénat. Roger-Brigida qui, avec son père, avait soutenu avec enthousiasme la candidature d'Evo Morales, accueillit avec une émotion particulière la mandature d'une *chola*, Casimira Rodriguez, une ancienne employée domestique devenue ministre de la Justice en 2006. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre le choix de Brigida de prendre comme deuxième prénom, à côté celui de sa grand-mère, celui de Felipa Huanca, dirigeante syndicale en *pollera*, candidate au gouvernement départemental de la Paz pour le parti d'Evo Morales. C'était en 2015, alors que Brigida débutait sa transition. En novembre de la même année, alors qu'elle se présentait encore comme Roger, elle m'avait raconté un rêve étonnant qui mettait en scène la dimension militante de son identification comme *chola*. Alors que Brigida et d'autres femmes en *pollera* nettoyaient leurs étals de poulet grillé sur un marché,

un homme en costume cravate, un patron, est arrivé et il s'est mis à crier sur les vendeuses de manière horrible [des insultes racistes]. J'ai pris une tasse de café et je lui ai jetée au visage. Je me rappelle lui avoir crié « Va te faire foutre ! » Quand je suis revenue [cette fois, sous son apparence masculine], elles [les vendeuses] m'ont raconté : « Hier une *cholita* [diminutif de *chola*] nous a défendues. » « Vous savez qui c'était [demande Roger-Brigida] ? » « Non. »

→ DOSSIER

De l'identité à la carte : devenir femme (et) indigène en Bolivie

mars 2022

numéro 7

Monde commun

Ainsi, avant même d'entamer sa transition, Brigida rêvait de représenter les *cholas* pour les défendre du racisme, du sexisme et de l'injustice sociale. L'impossibilité pour ses consœurs oniriques de reconnaître leur justicière sous les traits de Roger célébraient quant à elle son espoir d'une transition indétectable. Quelque temps plus tard, les élections législatives de 2019 donnèrent à Brigida l'occasion de mettre en œuvre son engagement.

Face au refus des militant·es du MAS de sa communauté de l'inclure dans leur campagne, Brigida se rallia à PANBOL, une formation créée par une ancienne élue du parti démocrate-chrétien. Son adhésion permit au parti de présenter une *chola* dans une circonscription rurale indigène. Brigida, elle, défendait son propre programme : la participation politique des femmes indigènes. Elle refusa d'y associer la militance transgenre. À aucun moment de la campagne, Brigida ne se présenta comme trans, ni même auprès de ses colistier·es. Seules quelques militant·es furent mis·es dans la confiance et le caractère improbable d'un homme vêtu en *pollera* contribua à éloigner les soupçons. Lever le secret n'aurait pas seulement été contre-productif d'un point de vue électoral, cela aurait également invalidé la candidature de Brigida. En effet, un an après le vote de la loi d'identité de genre, à la suite des pressions des lobbys conservateurs et des Églises catholique et évangélique, le Tribunal constitutionnel avait suspendu l'accès des personnes trans aux droits liés à une appartenance de sexe (mariage et parité élective). Pour cela, les juristes introduisirent une distinction entre la reconnaissance du genre comme identité sociale et le sexe comme vérité ultime du sujet de droits¹⁶. Passée entre les mailles du filet, Brigida suppose que les fonctionnaires qui ont avalisé sa candidature en tant que femme n'ont tout simplement pas révisé en détail les documents d'identité qui l'accompagnaient.

→ DOSSIER

De l'identité à la carte : devenir femme (et) indigène en Bolivie

Sexe et ethnicité : jouer sur les deux tableaux

Les collectifs trans et les organisations indigènes ont en commun de revendiquer la restauration d'une vérité identitaire niée par la société et l'État. Tandis que l'état civil assigne de manière erronée certains individus à un sexe, la nation métisse prônée par la révolution de 1952 a oblitéré l'indigénité d'une grande partie de la population bolivienne. Les choses ont changé avec la loi d'identité de genre et la reconnaissance des nations indigènes. Le parallèle s'arrête ici. En effet, alors que la reconnaissance comme homme ou femme reste pour les personnes trans un cheminement principalement individuel où la subjectivité joue à plein, l'ethnicité est prise dans une dynamique collective d'objectivation. En Bolivie, elle est construite en relation avec l'ancestralité – la filiation ethnique avec un territoire et une nation autochtones –, ce qui n'est pas le cas du sexe. Pour paraphraser Brubaker¹⁷, on hérite de la race, pas du sexe de ses parents. Cependant, la trajectoire de Brigida brouille les pistes. Parce que *chola* est à la fois un sexe et une ethnicité, sa transition entremêle, et parfois confond, les régimes d'appartenance et d'authentification. Il me semble que Brigida a performé son ethnicité à la manière d'un parcours transgenre, en même temps que sa validation sociale en tant que femme a bénéficié de la légitimité de son indigénité.

Brigida a d'abord vécu une transition sexuée (hormonisation, féminisation progressive de son apparence corporelle, augmentation mammaire et modification de son état civil). Elle aurait pu en rester là. Dans la région d'origine de Brigida, les femmes n'ont pas besoin de revêtir la *pollera* pour se revendiquer indigènes. En fait, sa décision de porter la *pollera* paraît transférer au registre de l'ethnicité des mécanismes identitaires issus du milieu trans. Je pense en particulier au rôle central de l'apparence physique dans le récit par Brigida de sa prise de conscience identitaire : c'est en se voyant en *pollera* qu'elle comprend qu'elle est une *chola* (elle n'avait pas eu de

→ DOSSIER

De l'identité à la carte : devenir femme (et) indigène en Bolivie

mars 2022

numéro 7

Monde commun

révélation quand elle s'était déguisée « juste » en femme). Se reconnaître dans un autre corps est une expérience caractéristique des parcours transgenres, pas de l'identité indigène. Par ailleurs, la décision de Brigida de porter la *pollera*, contrairement aux autres femmes de Bella Vista, résonne également comme une performance transgenre. Son identification avec une indigénité archétypique m'évoque l'aspiration des femmes trans boliviennes à surjouer la féminité, notamment dans la période qui suit leur transition.

Les modalités de la transition de genre ont ainsi fourni un cadre à l'affirmation de l'ethnicité de Brigida. Puis, dès qu'elle est devenue femme à l'état civil, elle s'est éloignée du milieu trans pour chercher la validation de sa féminité auprès de sa communauté rurale. Pour cela, elle y a investi depuis sa nouvelle identité de femme les principaux marqueurs de l'appartenance indigène : la participation aux activités et responsabilités communautaires (politiques, productives et rituelles), l'inscription de son affiliation ethnoculturelle sur sa carte d'identité, sa candidature électorale en tant que femme indigène, et bien sûr, la *pollera*.

En adoptant et le prénom et le vêtement de sa grand-mère, en occupant la place laissée vacante par cette dernière, Brigida revendique en quelque sorte l'héritage de son sexe en même temps que de son ethnicité. Quelque chose de la vérité héréditaire de l'ethnicité de Brigida s'est transmis à son genre féminin qui s'en trouve objectivé. Il devient par là même moins questionnable : soupçonner la féminité de la *chola* Brigida équivaldrait en effet à défier son ethnicité, voire à se faire l'écho de discriminations racistes. Ainsi, bien que l'indigénité de Brigida soit antérieure – elle est portée par la revendication ethnique collective de sa communauté rurale –, elle devient, avec l'adoption de la *pollera*, le point d'arrivée d'une migration identitaire individuelle qui lie de manière indissociable sexe et ethnicité. En devenant *chola*, Brigida s'affirme finalement plus indigène que les autres femmes de Bella Vista, mais aussi que les hommes qui ne disposent pas d'un vêtement ethnique non cérémoniel. Le détour par

→ DOSSIER

De l'identité à la carte : devenir femme (et) indigène en Bolivie

l'ethnicité pour valider sa féminité s'avéra favorable pour Brigida. De fait, sa communauté indigène se montra mieux disposée à la reconnaître en tant que femme de plein droit que l'État bolivien qui refuse aux personnes qui ont modifié leur sexe à l'état civil, certains droits fondamentaux (mariage, parité et adoption). Si l'État bolivien accorde une place croissante aux subjectivités identitaires, leur reconnaissance reste en effet grandement contrainte par une vision biologiciste. D'une part, la loi distingue le sexe juridique des individus de la reconnaissance sociale de leur genre vécu. D'autre part, elle subordonne la reconnaissance de l'identité indigène à l'appartenance héréditaire à un territoire pensé comme préhispanique.

J'ajouterai pour conclure que la législation bolivienne contribue à dénier ce que les identités vécues peuvent avoir de fluide, d'indéfini et d'ambivalent. Ainsi, la loi d'identité de genre bolivienne entérine qu'il n'existe que des hommes et des femmes. Ce faisant, elle a contribué à la disparition de la catégorie, non binaire, de travesti (homme efféminé). Elle a aussi freiné le surgissement de revendications *queers*, soit d'autres manières d'habiter le sexe que l'identification comme cis, trans, homo ou hétéro. Désormais, dans le milieu trans bolivien, beaucoup considèrent que les homosexuel·les sont des trans qui s'ignorent ou ne s'assument pas. Les personnes qui jouent avec les codes de l'autre sexe que celui de leur naissance sont enjointes à modifier leur prénom et leur corps, comme l'a fait Brigida, même si la loi d'identité de genre n'y oblige pas. Un même mouvement est à l'œuvre avec le retour de la division de la population bolivienne entre indigènes et non indigènes, telle qu'elle apparaît désormais dans les recensements. L'évolution a évincé la catégorie « métis·se » et re-indigénéisé la catégorie *chola* qui qualifiait au départ les paysan·nes qui s'acculturaient en ville. Ainsi, la reconnaissance de la possibilité de changer de genre ou d'appartenance ethnique s'est paradoxalement accompagnée d'un renforcement des frontières catégorielles. Tant dans le domaine du genre

→ DOSSIER

De l'identité à la carte : devenir femme (et) indigène en Bolivie

comme de l'ethnicité, on assiste en Bolivie à une disparition de l'entre-deux au profit de l'entre soi.

Depuis sa défaite aux législatives, Brigida s'est inscrite en droit à l'Université d'Oruro et complète les modestes revenus de sa production agricole par la vente de porte-clefs sur le trottoir d'une rue adjacente. Sa décision de poursuivre des études supérieures et de choisir le droit doit beaucoup à l'expérience de sa transition et à la fréquentation du monde militant et des ateliers organisés par les collectifs LGBT. Aujourd'hui, la principale ombre au tableau de son parcours est la séparation d'avec Jorge, son compagnon. Ce dernier a souffert de voir Brigida délaisser leurs projets communs pour se centrer sur sa transition au fur et à mesure qu'elle s'affirmait comme *chola*. Sur-tout, il n'a pas réussi à franchir les frontières de l'ethnicité et de se projeter comme le conjoint d'une femme en *pollera*. Il lui disait souvent : « Tu es l'homme de ma vie et la *chola* de mes cauchemars. » La rupture avec Jorge marqua la dernière transition de Brigida. Devenue hétérosexuelle, c'est désormais hors du monde gay qu'elle pourra retrouver un compagnon.

Notes

1. J'ai choisi de parler d'ethnicité dans le contexte bolivien où ce terme traduit le glissement du biologique vers l'histoire et la culture dans la définition de la catégorie indigène, et d'utiliser « race » lorsque j'évoque les débats qui mobilisent ce concept.

2. Pour une analyse de cette distinction, on peut se référer à Sébastien Chauvin et Alexandre Jaunait, « L'intersectionnalité contre l'intersection », *Raisons politiques*, vol. 58, n° 2, 2015, p. 55-74.

→ DOSSIER

De l'identité à la carte : devenir femme (et) indigène en Bolivie

3. Selim Monique, *Anthropologie globale du présent*, Paris, L'Harmattan, 2019, p. 55.

4. Dans les faits, la reconnaissance officielle d'usages coutumiers (auto-rités politiques indigènes, exercice de la justice, gestion du foncier, etc.) reste en grande partie sub-ordonnée à l'État.

5. Aruquipa David, Paula Estenssoro et Pablo Vargas, *Memorias colectivas. Miradas a la Historia del movimiento TLGB de Bolivia*, La Paz, Conexión Fondo de Emancipación, 2012.

6. Absi Pascale, « Transitions politiques en Bolivie. La loi d'identité de genre dans le contexte de l'État pluri-national », in, J. Courdurières, C. Dourlens, L. Hérault (dir.), *État civil et trans-identité : anatomie d'une relation singulière. Genre, identité, filiation*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2021, p. 263-282.

7. L'emploi du prénom composé Roger-Brigida dans cette sous-partie vise à garder visible le processus de transition.

8. Nicolas Vincent, Quisbert Pablo, *Pachakuti : el retorno de la nación. Estudio comparativo del imaginario de nación de la Revolución Nacional y del Estado Plurinacional*, Sucre, PIEB, 2014.

9. Entre 2001 et 2012, le nombre de personnes qui s'auto-définissent « indigènes » oscille entre 62 % et 40 % en fonction des recensements (*ibid.*).

10. Vargas Pablo, Aruquipa David (dir.), *Reflexiones sobre diversidades sexuales y de género en comunidades indígenas de Bolivia*, La Paz, Edición Diakonia, 2013.

11. Par exemple lors de la réunion de la commission interaméricaine sur les LGBT indigènes (2013) : https://www.youtube.com/watch?v=c75j2rsqmJM&list=PLkh9EPEuEx2st1_l-W6cr0o3oH9DxBSDc&index=11 (consulté le 01/12/2020).

12. <https://www.dw.com/es/primer-mujer-trans-ind%C3%ADgena-se-presenta-al-congreso-peruano/av-52151647> (consulté le 01/12/2020).

13. Soruco Ximena, *La Ciudad de los cholos. Mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX*, La Paz, IFEA-PIEB, 2012.

14. Même s'il existe un mode paysan de s'habiller à l'occidentale, les autorités indigènes des Andes ne revêtent le poncho que durant leur mandat.

15. Diaz Carrasco, Marianela, « ¡De empleada a ministra! Despatriarcalización en Bolivia », *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 45, 2013, p. 75-89.

16. Voir Absi Pascale, *op. cit.*

17. Brubaker Rogers, *Trans : Gender and race in an age of unsettled identities*, Princeton, Princeton University Press, 2016. Et voir *infra*, Rogers Brubaker, « L'affaire Doleval ».

**« Passer »
pour blanc
L'exemple des
personnes non
blanches élevées
par un ou des
parent(s) blanc(s)**

[Solène Brun
Chercheuse, Institut convergence migrations]

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 blanchité 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 inaperçu² ». 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 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 Trépied⁴, l'analyse des parcours de vie des « passeurs » invite à questionner cette conception du *passing* qui

→ DOSSIER

« Passer » pour blanc

mars 2022

numéro 7

Monde commun

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 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 à « 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 »,

→ DOSSIER

« Passer » pour blanc

mars 2022

numéro 7

Monde commun

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 » 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

→ DOSSIER

« Passer » pour blanc

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. [...]

→ DOSSIER

« Passer » pour blanc

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

→ DOSSIER

« Passer » pour blanc

mars 2022

numéro 7

Monde commun

(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 collège - 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 blanchité 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 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 différents⁹ ». 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-blanchité.

→ DOSSIER

« Passer » pour blanc

mars 2022

numéro 7

Monde commun

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-blanchité – ou, au moins, d'une non-blanchité 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 blanchité

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 identitaire¹² » afin de mettre à distance les assignations raciales dont elle faisait l'objet.

Pour les enquêtés qui évoquent explicitement ou implicitement des cas de « passage » vers la blanchité, ces derniers sont davantage involontaires. C'est le cas des exemples développés plus haut, où

→ DOSSIER

« Passer » pour blanc

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 immigrés. 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 honoraires¹³ » qui se voient accordés certains des privilèges de la blancheur.

→ DOSSIER

« Passer » pour blanc

mars 2022

numéro 7

Monde commun

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, 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

→ DOSSIER

« Passer » pour blanc

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.

→ DOSSIER

« Passer » pour blanc

mars 2022

numéro 7

Monde commun

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 blanchité (« "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 socio-économique 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 socio-économique 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. Elle 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 » (socio-économique) 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 ! »

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 blanchité, 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 blanchité qu'un marqueur de classe, lui-même interprété à l'aune des hiérarchies raciales. De la même manière, lorsque 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

→ DOSSIER

« Passer » pour blanc

mars 2022

numéro 7

Monde commun

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 socio-économique 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 connu 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, Ludvine 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 arabe¹⁵ » – catégorie racialisante qui est tout à la fois une assignation raciale, de genre (et de classe).

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 qu'elle-même serait 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 celle de « garçon arabe » (expression utilisée par Lina elle-même), 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

→ DOSSIER

« Passer » pour blanc

mars 2022

numéro 7

Monde commun

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 chic¹⁶ ».

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 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 couples mixtes 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) possédée 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.

→ DOSSIER

« Passer » pour blanc

mars 2022

numéro 7

Monde commun

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 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 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

→ DOSSIER

« Passer » pour blanc

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.

Notes

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-Londres, Duke University Press, 2000 ; Allyson Hobbs, *A Chosen Exile : A History of Racial Passing in American Life*, Cambridge-Londres, 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.

→ DOSSIER

« Passer » pour blanc

4. Benoît Trépied, « 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 Chesnutt'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.

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.

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, Minuit, 1975.

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.

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

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

→ DOSSIER

« Passer » pour blanc

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.

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

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.

L'impossible transition : devenir homme, demeurer Autre

[Joao Gabriel

Doctorant en histoire, Johns Hopkins
University]

→ DOSSIER

L'impossible transition : devenir homme, demeurer Autre

I think that's the major focal point of my transitional journey :
how to remain sane living in this world
that discourages black masculinity so much.

Kortney Ziegler

Dans les sciences sociales françaises, une des grilles d'analyse des parcours trans consiste à étudier le changement de sexe en termes de mobilité sociale. Forcée en miroir de la catégorie de transfuge de classe, celle de transfuge de sexe mobilisée par Emmanuel Beaubatie – catégorie sur laquelle il revient dans le présent dossier (p. 32-47) – rend compte d'un déclassement social relatif des femmes trans, et à l'inverse, une ascension sociale, là aussi relative, des hommes trans. Cette attention à la mobilité induite par le passage d'un sexe à l'autre fait écho aux préoccupations croissantes de milieux militants et universitaires trans soucieux de s'inscrire dans une démarche matérialiste. L'un des fondements de cette dernière est de penser la transition et la question du *passing*, en termes de rapports sociaux de sexe plutôt que d'identité¹.

À partir d'une relecture des notions de transfuge, transition et *passing*, et d'une analyse de données de seconde main à propos d'expériences d'hommes trans non blancs, principalement noirs, cet article propose de penser à nouveaux frais le concept de mobilité sociale en contexte trans, et donc de complexifier le regard sur les enjeux qui entourent le franchissement des frontières du genre. En effet, comment faire sens de cette expérience de passage qu'est la transition de sexe pour des populations racialement subalternes ? En particulier, que faire de l'idée de mobilité sociale et de bénéfices nouveaux apportés par la masculinité pour ceux qui deviennent hommes, mais *restent* non blancs ?

Pour y répondre, je m'appuierai sur des analyses, témoignages et entretiens issus de travaux de recherche, de la presse généraliste, de

→ DOSSIER

L'impossible transition : devenir homme, demeurer Autre

documentaires, et d'enquêtes communautaires, ayant tous pour objet les parcours d'hommes trans confrontés au racisme anti-noirs, et dans une moindre mesure anti-arabes, vivant aux États-Unis et en France, produits entre 2007 et 2021. Les données de seconde main constituent un matériau essentiel en raison de la plus faible quantité de travaux académiques, autant sur les questions trans par comparaison aux questions homosexuelles, que sur les études trans non blanches par rapport à celles dont les groupes étudiés sont majoritairement blancs. Malgré tout, bien qu'étant perçu comme encore jeune, le champ de recherche croisant question trans et question raciale est plus développé dans les sciences sociales états-uniennes qu'il ne l'est dans la recherche française². En plus des données de seconde main, cet article s'appuie sur des travaux de recherche issus de l'histoire de l'esclavage et de la sociologie du racisme aux États-Unis, et de la sociologie de l'immigration et du racisme en France. Bien que n'ayant pas pour objet les parcours trans, ces études sont particulièrement éclairantes sur la construction du genre dans les contextes subalternes. Elles permettent ainsi de lire les parcours trans non blancs masculins au travers d'analyses portant sur la façon dont les populations vivant le racisme expérimentent le fait d'être des hommes et des femmes.

L'étude du passage de la frontière sexuée et genrée proposée par cet article a donc pour objectif d'offrir aussi bien de nouvelles perspectives sur les transitions effectuées par des populations subalternes, que de compléter les savoirs plus généraux sur les intersections entre genre et race. La transition est pensée ici à partir de deux dimensions – celles des transformations physiques et celles du changement d'état civil, et donc des changements administratifs – qui sont des révélateurs particulièrement efficaces des dynamiques sexuées et raciales de l'ordre social.

→ DOSSIER

L'impossible transition : devenir homme, demeurer Autre

**Passing de genre, passing de race :
questionner la pertinence de l'analogie**

Dans son historicité et sa généalogie anglophone, le terme *passing* renvoie à l'expérience de personnes non blanches, notamment afro-américaines, qui pouvaient être prises pour socialement blanches. Cette traversée momentanée ou plus durable de la frontière raciale revêtait des formes multiples, telle la tentative de personnes réduites en esclavage de falsifier des documents afin d'échapper à la condition servile, ou plus tard, dans les états du sud soumis aux lois Jim Crow, celle d'accéder à des emplois réservés aux blancs. L'historienne Allyson Hobbs parle alors de « *nine-to-five passing* », faisant référence aux horaires de travail³.

La référence au passing dans le contexte trans soulève alors des questions sur la pertinence d'une analogie entre racialisation et sexuation. Cette question est notamment discutée par Rogers Brubaker dans ce numéro qui interroge l'acceptation différenciée des catégories de « personne transgenre » et de « personne transraciale ». Le sociologue explique notamment cette différence par des perceptions collectives du genre qui seraient constructivistes, par opposition à des représentations essentialistes de la race. Ainsi, là où il semble concevable, même pour le réprouver, qu'un individu prenne des libertés avec la façon d'exprimer son genre, l'idée qu'un individu décide de changer de race relèverait à l'inverse de l'impensable. Relisant le travail de Brubaker, Sarah Mazouz montre que la non-équivalence entre les expériences « transgenres » et « transraciales » s'explique par le fait que les critères d'appartenance et de reconnaissance aux catégories de genre ou de race ne sont pas les mêmes : les identités raciales sont pensées essentiellement comme un héritage collectif, engageant l'histoire et la mémoire d'un groupe donnée, et non une articulation entre le biologique et la subjectivité individuelle

→ DOSSIER

L'impossible transition : devenir homme, demeurer Autre

comme c'est le cas pour les identités de genre, malgré la violence des processus d'assignation dont elles procèdent aussi⁴.

Cette différence entre le (non) franchissement des frontières de race et de genre est au cœur du documentaire de Kortney Ziegler, activiste, cinéaste et chercheur afro-américain, sorti en 2007, intitulé *Still Black. A Portrait of Black transmen*. Dans ce documentaire, ce sont six hommes trans afro-américains qui racontent leur expérience du « passage » d'une position de femme noire à celle d'homme noir. Le titre du documentaire, *Still Black*, déjà évocateur, illustre que si des Noirs peuvent effectivement changer de sexe social en entreprenant une transition, ils *restent Noirs*. Si les expériences du racisme se modifient à mesure que le corps change, la condition noire est bien ce à quoi il semble bien plus difficile d'échapper : on ne change pas de race comme l'on pourrait changer de sexe. Ces discussions autour des différentes manières de passer ou de ne pas passer offrent ainsi une nouvelle fenêtre par laquelle étudier le caractère totalisant des processus de racialisation. Ce ne sont pas que les trans noirs qui *restent Noirs*, mais également les trans blancs qui *restent Blancs*, avec des effets sociaux qu'il serait intéressant d'étudier de plus près.

Passing et masculinités subalternes

Le passing pensé comme l'aboutissement des transitions de sexe est une notion dont les limites sont nombreuses. Elle a fait l'objet de critiques dans les milieux queer, car elle induit qu'il existerait des transitions « complètes » ou « incomplètes », en fonction du nombre de changements entrepris par les individus. Dans ce parcours, le passing figure alors comme marqueur d'une transition « réussie ». Une autre critique de cette notion porte sur un point qui intéresse en premier lieu le sujet étudié ici : le passing masculin est communément présenté sous l'angle de la découverte des privilèges masculins⁵. C'est ce que révèlent par exemple des témoignages du documentaire

→ DOSSIER

L'impossible transition : devenir homme, demeurer Autre

Fille ou garçon de Valérie Mitteaux diffusé sur Arte le 23 octobre 2011 :

Transitionner, devenir homme et commencer à apprécier les privilèges du masculin a été très perturbant [...]. C'était comme explorer un monde auquel je n'avais jamais eu accès et dont je n'avais jamais fait partie. [...] Je pense que le simple fait de marcher dans la rue et de se sentir en sécurité est un privilège masculin⁶.

Rocco, activiste basé à l'époque du documentaire à San Francisco.

Ce récit d'une découverte troublante des bénéfices de la masculinité quand on devient un homme blanc peut-il se transposer à l'expérience du devenir un homme noir ? Autrement dit, les effets sociaux du devenir homme sont-ils identiques, quelles que soient les assignations raciales ? L'extrait d'entretien recueilli par Stephanie C. Jones dans le cadre d'un mémoire d'anthropologie invite à une autre analyse. Léo, homme trans afro-américain exprime ainsi de nouvelles inquiétudes quant à son passing : « Je passe entièrement pour un homme noir désormais, et ça, ça comporte son lot de stress⁷. »

Construit comme une figure « en excès », à la virilité débordante, dangereuse, caractérisée par un sexe jugé énorme et construit comme tel notamment par la photographie dans le cadre des lynchages dans l'histoire afro-américaine selon David Marriott⁸, de même que par la science coloniale du XIX^e siècle comme le montre Arthur F. Saint Aubin⁹, l'homme noir se voit imposer un présupposé d'agressivité, censé justifier la brutalité à son encontre. Ce corps masculin noir produit par les discours et pratiques coloniales a été construit en miroir du corps de l'homme blanc, incarnant à l'inverse le rationnel, la mesure, en un mot, la civilisation. Cette assignation à une altérité intrinsèquement violente fait partie des analyses récurrentes que posent les hommes trans noirs ayant physiquement transitionné. Par exemple, Melvin A. Whitehead, désormais professeur

→ DOSSIER

L'impossible transition : devenir homme, demeurer Autre

à la Binghamton University, décrivait en ces termes sur sa chaîne YouTube, les enjeux liés à sa nouvelle apparence :

Je sentais de plus en plus que les gens voyaient en moi une menace [...] ils étaient plus agressifs, me regardant avec plus de suspicion [...] je peux dire qu'être perçu comme un homme noir en public et vivre en tant qu'homme noir m'a clairement amené à changer de comportement [...]. Quand je suis dehors, j'essaie de donner l'impression que j'ai quelque chose à faire et non pas que je zone sans but¹⁰.

À l'agressivité présumée s'ajoute le soupçon d'être constamment dans la préparation d'un mauvais coup. C'est ainsi que dans le cadre d'une interview en 2015 pour le média en ligne Vox, sur l'exposition à de nouvelles formes de racisme après une transition, Kortney Ziegler, déclarait la chose suivante : « Les gens ne se sentent pas à l'aise à mes côtés. On me soupçonne toujours d'être sur le point de commettre un vol¹¹. » Ainsi plutôt que d'introduire à cette expérience où le sentiment de sécurité devient presque troublant par comparaison avec l'expérience féminine passée, l'apparence désormais masculine noire fait subir d'autres formes d'altérisation dans l'espace public que celles subies auparavant en tant que femme noire.

Les violences policières racistes

Les cibles majoritairement masculines des contrôles policiers invitent à penser les violences des forces de l'ordre non pas seulement comme des violences racistes mais aussi comme des violences de genre¹². De même, une attention envers le genre de ceux qui sont surdéterminés à se retrouver en prison permet d'interroger le lien entre les stéréotypes sur les masculinités subalternes (« délinquants », « dangereux », « islamistes », « violeurs », etc.) et leur traduction politique concrète, notamment dans les pratiques déployées par des représentants de l'État. Le concept de « racisme genré » forgé par la sociologue Philomena Essed pour penser l'intersection

→ DOSSIER

L'impossible transition : devenir homme, demeurer Autre

du racisme et du sexisme est souvent limité à cet usage, alors qu'il peut aussi permettre de penser la manière dont le genre masculin dans un contexte subalterne fonctionne comme un facteur défavorable dans de nombreux domaines, tel que le montrent, par exemple pour la France, l'ouvrage collectif dirigé par Léonora Miano, *Marianne et le garçon noir*, et pour les États-Unis, les travaux des chercheurs Shervin Assari et Tommy J. Curry¹³.

Dans un entretien sur les masculinités noires réalisé par le collectif Cases Rebelles, Sofiane-Akim Kounkou, danseur, modèle et chanteur d'origine algéro-congolaise, montre comment le spectre des violences policières pèse sur son rapport à l'espace public depuis sa transition :

Je sais aussi que quand je sors dans la rue, en tant que personne trans, les gens voient un homme noir, c'est tout. Les gens ne savent pas que je suis trans. Et s'il y a un contrôle de police par exemple, et on sait ce qui se passe, ils sont ultra-violents, contrôle au faciès, bah c'est pour l'homme noir¹⁴.

Le récit de Sofiane-Akim contraste drastiquement avec celui de Rocco, tiré du documentaire de Valérie Mitteaux cité précédemment, qui parlait d'une découverte de privilèges dans l'espace public après modification physique. Cette différence atteste des valeurs différenciées et hiérarchisées attribuées aux hommes, en fonction de leur racialisation, c'est-à-dire que toutes les masculinités ne « rapportent » pas les mêmes bénéfices et avantages sociaux, certaines pouvant même rendre plus vulnérable à certaines formes de violences institutionnelles. Il est également important de noter que dans les deux situations évoquées, Sofiane-Akim Kounkou et Rocco, respectivement noir et blanc, sont perçus comme hommes et décrivent des expériences dans l'espace public où l'on ne sait pas qu'ils sont trans. Ces expériences en disent donc plus sur la masculinité selon que l'on est noir ou blanc, que sur la masculinité selon que l'on est

→ DOSSIER

L'impossible transition : devenir homme, demeurer Autre

cisgenre ou trans. Le témoignage de Sofiane-Akim Kounkou atteste d'un savoir intériorisé sur la façon dont les contrôles policiers constituent une part intégrante de la socialisation des hommes noirs. Dans le rapport aux forces de l'ordre, il partage donc une condition commune avec les hommes noirs, fussent-ils cisgenres, plutôt qu'avec les hommes blancs, fussent-ils trans¹⁵.

Altérité administrative : le changement d'état civil en question

Le changement d'état civil qui accompagne de nombreux parcours de transition ne peut être appréhendé de façon symétrique, qu'il s'agisse de devenir un homme noir ou un homme blanc. Sur ce point de nouveau, à l'inverse des situations rencontrées par les hommes trans blancs qui commencent à être relativement bien documentées en France, celles que connaissent et vivent les hommes non blancs doivent encore être étudiées. Pour aborder ces expériences, je me fonde ici sur la sociologie du racisme et de l'immigration qui apporte des éléments déterminants pour comprendre dans quel statut se retrouvent les hommes trans noirs qui changent d'état civil. Depuis maintenant près de trente ans, les études en sciences sociales en France ont montré l'importance des rejets subis par des candidats à la recherche d'un emploi ou d'un logement, d'origine maghrébine et subsaharienne. Les noms et prénoms renvoyant à l'islam ou à l'Afrique sont des marqueurs racialisés à partir desquels employeurs ou propriétaires excluent les candidats. L'adresse sur les dossiers peut elle aussi constituer un autre facteur d'exclusion, celle-ci n'étant pas neutre au regard d'une ségrégation du territoire opérée par des logiques de classe et de race. Les marqueurs administratifs sont donc des prolongements des marqueurs corporels. À la problématique du chômage s'ajoute celle des emplois subalternes occupés par ces segments de la population. Les métiers du nettoyage (gares, chambres d'hôtels, bureaux, espace public) et de la construction (BTP) illustrent cette hiérarchisation raciale dans l'attribution des postes.

→ DOSSIER

L'impossible transition : devenir homme, demeurer Autre

Il existe un bas salariat, racialisé, sexué, où les candidats les plus sujets à la discrimination à l'emploi sont les hommes maghrébins et subsahariens¹⁶. Dans un tel contexte où noms, prénoms, exposent à des processus d'exclusion, le changement d'état civil ne peut être pensé a priori par le prisme d'une mobilité ascendante pour les hommes trans non blancs. Autrement dit, avoir des papiers désormais au masculin revient moins à voir disparaître la probabilité de discriminations subies en tant que trans, qu'à voir s'accroître la probabilité de les subir en tant qu'homme non blanc.

Je formule ainsi l'hypothèse selon laquelle passer administrativement de femme non blanche à homme non blanc, c'est rester dans un contexte marqué par l'exclusion plus prononcée du salariat, et passer de l'assignation aux métiers du bas salariat féminin à ceux du bas salariat masculin. Là où pour un homme trans blanc et français, le changement d'état civil rend administrativement invisible son parcours trans - en particulier si celui-ci est perçu physiquement comme homme et peut lui permettre d'échapper au processus discriminatoire - l'homme trans non blanc, lui, reste marqué par l'altérité négative qui lui est prêtée, dans son apparence et sur papier. Il faudrait, à mesure que les études émergent, voir s'il existe chez les groupes trans masculins des stratégies de « passing administratif », consistant à passer d'un prénom féminin négativement connoté sur le plan racial, à un prénom masculin français. Néanmoins dès lors que le nom de famille reste « marqué », et surtout, que l'apparence physique reste la même une fois venu le temps de l'entretien, la probabilité de discriminations à l'emploi demeure élevée, quand bien même elle pourrait quelque peu s'atténuer.

→ DOSSIER

L'impossible transition : devenir homme, demeurer Autre

mars 2022

numéro 7

Monde commun

Repenser la notion de mobilité

Plutôt que de relever d'une mobilité ascendante de façon analogue à celle des passages des hommes blancs, la transition pour devenir un homme noir relève davantage d'un réaménagement de la condition noire. Dans une étude états-unienne publiée en 2020, Kieran, homme trans afro-américain explique ne pas « [être] passé d'une position d'opprimée à une position où [il] ne l'était plus. Cela a simplement changé la manière dont l'oppression fonctionnait¹⁷ ». Les grilles d'analyse habituellement mobilisées pour parler des personnes trans – celle du transfuge ou les étapes (telle que le changement d'état civil), et enfin le rapport au corps (avec ou sans passing) – ne sont donc pas des outils pertinents à même de bâtir une théorie solide sur les expériences trans masculines non blanches, ou du moins tels qu'ils sont majoritairement utilisés jusque-là. Il ne s'agit donc pas ici de refuser toute pertinence à ces outils d'analyse, mais d'en établir le caractère particulier : ils disent des réalités blanches.

Pour les hommes trans noirs, la condition raciale subalterne est l'élément déterminant : c'est elle qui explique, et ce *avant* la transition, l'exclusion de l'emploi ou l'assignation aux emplois subalternes et économies parallèles, la relégation dans les quartiers populaires, les violences policières, les discriminations médicales ou la constitution en corps étrangers et menaçants. Tout cela, les trans noirs l'ont en partage avec leurs groupes sociaux racisés, indépendamment du fait d'être trans. Le genre (masculin ou féminin ; cisgenre ou trans) fonctionne alors comme une modalité par laquelle le racisme est expérimenté, pour reprendre ici une expression du sociologue Stuart Hall quand il pense l'articulation entre classe et race. La transition physique et administrative place les hommes trans noirs dans une position qui fait d'eux des hommes (presque) comme les autres.

L'absence de marqueurs physiques ou administratifs renforce autant l'assignation matérielle que l'identification symbolique à une

figure racialisée, honnie, et objet d'anxiétés sociales dans des contextes euro-américains : l'homme noir ou l'homme arabe. Autrement dit, en contexte européen et nord-américain, loin « d'avantager », le fait d'endosser physiquement et administrativement une position d'homme non blanc expose aux violences racistes. Si le passing protège bien de l'outing comme trans, en permettant à une personne de ne pas être perçue comme « déviante » dans des contextes où cela pourrait lui être défavorable, il implique en revanche un outing permanent comme homme noir ou homme arabe. Ainsi, ne pas être vu comme trans mais être perçu comme homme noir expose comme cible genrée de la violence raciste. En fin de compte, si le passing d'un homme trans blanc lui permet de sortir d'une zone « trouble » et transgressive, le passing masculin n'enlève rien à l'étrangeté, et donc en quelque sorte, à la *queerness* inhérente au fait d'être noir. Que l'on soit homme ou femme, cisgenre ou trans.

Je propose de conclure cet article sur les mots de Issa, activiste trans arabe basé en France, impliqué dans le récent groupe de personnes trans masculines noires et nord-africaines tenant la page Facebook *Trans* Masc of Color*, et qui ont participé le 9 janvier 2021 au séminaire « Émergences queer » à l'Université Paris 8. Lors de ce séminaire, Issa a déclaré qu'« être trans fait de [lui] un arabe plus intéressant ». Dans un contexte où les hommes non blancs sont suspectés d'incarner une masculinité toujours « trop » masculine, par rapport à celle attribuée aux hommes blancs, la position trans, lorsqu'elle est révélée, peut apparaître comme plus « rassurante ». Ce constat doit être affiné : « rassurante » pour qui, dans quel contexte, et avec quelles conséquences concrètes ? Il invite néanmoins à creuser l'idée qu'il n'y aurait pas nécessairement d'intérêt à passer lorsque l'on est assigné à rester, quoiqu'il advienne, à l'intérieur des frontières de l'espace que Fanon nommait « zone de non-être » pour décrire la condition de ceux que le colonialisme a rendu Autres.

→ DOSSIER

L'impossible transition : devenir homme, demeurer Autre

Notes

1. Pauline Clochec, Noémie Grunenwald (dir.), *Matérialismes trans*, Fellingering, Hystériques & AssociéEs, 2021. Une version précédente de ce texte figure dans cet ouvrage, ainsi que dans *Afrotrans*, édité aux éditions Cases Rebelles, également en 2021.

2. Signalons le travail de recherche en cours effectué par Nur Noukhkhaly à l'ENS de Lyon, sur les parcours trans de personnes nord-africaines en France.

3. Allyson Hobbs, *A Chosen Exile. A History of Racial Passing in American Life*, Cambridge, Harvard University Press, 2014.

4. Sarah Mazouz, « Frontières de genre, frontières de race », *La Vie des idées*, 20 avril 2018, <https://laviedesidees.fr/Frontieres-de-genre-frontieres-de-race.html>.

5. James St James, « These 25 Examples of Male Privilege from a Trans Guy's Perspective Really Prove the Point », *Everyday Feminism*, 30 mai 2015.

6. Agnès Giard, « C'est une fille ou un garçon », *Libération*, 23 octobre 2011 (maj 2015).

7. Cité dans Stephanie C., « Being Black and Depressed Double Sucks », *CUNY Academic Works*, 2018, https://academicworks.cuny.edu/bb_etds/86.

8. David Marriott « Bordering on : The black penis », *Textual Practice*, n° 10:1, 1996, p. 9-28.

9. Arthur F. Saint-Aubin, « A Grammar of Black Masculinity : A Body of Science », *The Journal of Men's Studies*, n° 10(3), 2002, p. 247-270. En français, voir par exemple Delphine Peiretti-Courtis, « Quand le sexe incarne la race : le corps noir dans l'imaginaire médical français (1800-1950) », *Les Cahiers de Framespa*, n° 22, 2016, <http://journals.openedition.org/framespa/4021>.

10. Melvin A. Whitehead, « Living with racism in Black FTM transition », *It's GOT to be groovy, YouTube*, 13 mars 2015.

11. German Lopez, « How transitioning exposes new forms of racism and sexism for transgender people », *Vox* <https://www.vox.com/2015/4/22/8443097/transgender-racism-sexism>.

12. Cette réflexion était le sens de mon intervention donnée le 19 octobre 2017, au colloque international sur deux jours *Espace genrés, sexués, queers*, intitulée

→ DOSSIER

L'impossible transition : devenir homme, demeurer Autre

« Espace public et violences de genre : le cas des crimes policiers », <https://www.laa.archi.fr/Espaces-Genres-Sexues-Queer>.

13. Léonora Miano, *Marianne et le garçon noir*, Paris, Pauvert, 2017. Shervin Assari et Tommy J. Curry, « Black men face high discrimination and depression, even as their education and incomes rise », *The Conversation*, 21 juillet 2020. Voir aussi : Fonte David et Solveig Le Laurain. « La figure du "jeune de banlieue" dans la construction sociale du harcèlement de rue : racialisation d'une violence sexiste », *Les Cahiers internationaux de psychologie sociale*, vol. 1-2-3-4, n° 125-128, 2020, p. 39-61.

14. Sofiane-Akim, « Masculinités noires X fragments », *Cases Rebelles*, Saison 1, épisode 3, interview réalisée le 2 octobre 2017.

15. Fabien Jobard, René Levy, *Police et « minorités visibles » : les contrôles d'identité à Paris*, Open Society Justice Initiative, 2009 ; Jounin Nicolas, Ahma-douchi Fatine, Kettal Yasmina *et al.*, « Le faciès du contrôle. Contrôles d'identité, apparence et modes de vie des étudiant(e)s en Île-de-France », *Déviance et Société*, vol. 39, 2015/1, p. 3-29 ; Rachida Brahim, *La Race tue deux fois. Une histoire des crimes racistes en France (1970-2000)*, Paris, Syllepse, 2021.

16. Nicolas Jounin, « L'ethnisation en chantiers. Reconstructions des statuts par l'ethnique en milieu de travail », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 20, no 3, 2004, p. 103-126 ; Cris Beauchemin, Christelle Hamel et Patrick Simon (dir.), *Trajectoires et Origines. Enquête sur la diversité des populations en France*, Paris, Ined, 2016 ; Yasmine Siblot, Martier Cartier, Isabelle Coutant, Olivier Masclet, Nicolas Renahy, *Sociologie des classes populaires contemporaines*, Paris, Armand Colin, 2015, p.1 12-115.

17. Mickey E. White, Angie D. Cartwright, Ana G. Reyes, Hailey Morris, Nata-lyla A. Lindo, Anneliese A. Singh, Caitlyn McKinzie Bennet, « "A Whole Other Layer of Complexity" : Black Transgender Men's Experiences », *Journal of LGBTQ Issues in Counseling*, vol. 14, n° 3, 2020, p. 257.

Cahier de dessins

Pensée partagée

[Kelsi Phung]

→ CAHIER DE DESSINS

Kelsi Phung

Pensée partagée

Je suis Kelsi Phung, j'ai 28 ans et je suis réalisateur·ice de films d'animation et illustrateur·ice. Je suis d'origine vietnamienne et, si *Monde commun* m'accorde une place dans ce dossier, c'est aussi parce que je suis une personne trans et plus spécifiquement non-binaire. Cette identité, elle s'imbrique depuis la fin de mes études avec mes travaux créatifs. Alors que j'ai appris toute ma vie à m'identifier à des personnages qui ne me ressemblaient pas, à savoir des hommes, blancs, cisgenres, hétérosexuels, au-devant des plus « grands films » de l'histoire du cinéma... J'ai pris conscience de l'importance que la représentation des existences marginales, comme la mienne, pouvait avoir. Car comment grandir, évoluer, apprendre à se connaître quand on n'a aucun exemple de ce que l'on peut être, de ce que l'on peut devenir, à travers ce que nous consommons, ce que nous voyons, ce que nous lisons.

Se voir représenté·e dans l'art, qu'il soit littéraire, radiophonique, cinématographique, c'est créer pour les minorités l'idée d'appartenir à la société et le sentiment d'avoir le droit d'exister. Et c'est exactement pourquoi j'ai commencé à parler de ce que la société a rendu tabou pendant la plus grande partie de ma vie. C'est exactement pourquoi j'ai commencé à me dire que ma voix pouvait compter. Après *Les lèvres gercées*, un court-métrage que j'ai réalisé avec Fabien Corre et qui raconte l'impact du manque de communication intrafamilial pour une jeune personne transgenre, de jeunes personnes concernées m'ont appris avoir fait leur coming out à leur famille et à leurs proches en leur montrant le film. Quand je repense au fait que c'est par ce même biais, par ce même partage que j'ai moi-même fait mon coming out à ma mère pour la première fois, à la fin du lycée. Quand je repense que c'est en lui montrant un film que j'ai pu poser des mots sur qui j'étais, quand

→ CAHIER DE DESSINS

Kelsi Phung

mars 2022

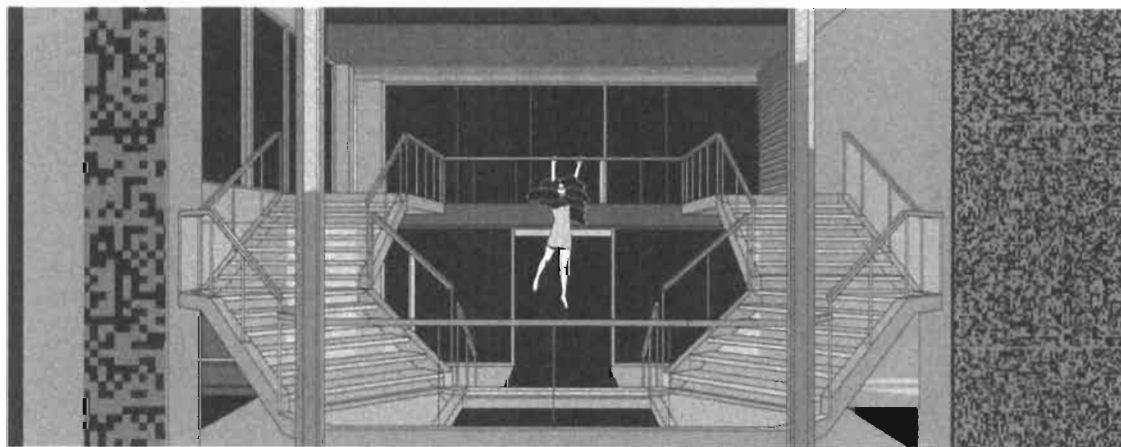
numéro 7

monde commun

Je constate le pouvoir qu'un simple film peut avoir, je sais alors que c'est pour ça que je crée.

La sélection de travaux personnels que je propose est une fraction du cheminement, de la traversée des questions que je me suis posées pour arriver à m'affirmer. Le tiraillement des corps, la recherche de l'identité, la souffrance très crue de ne pas arriver à hurler qui l'on est. La peur du gouffre sous ses pieds. Puis l'assise, le regard du dedans, posé, silencieux, pour enfin extraire des flammes la fierté d'être. La fierté d'exister après avoir autant lutté, en luttant toujours mais en étant moins seul-e, grâce au pont qui se construit par nos paroles déliées.

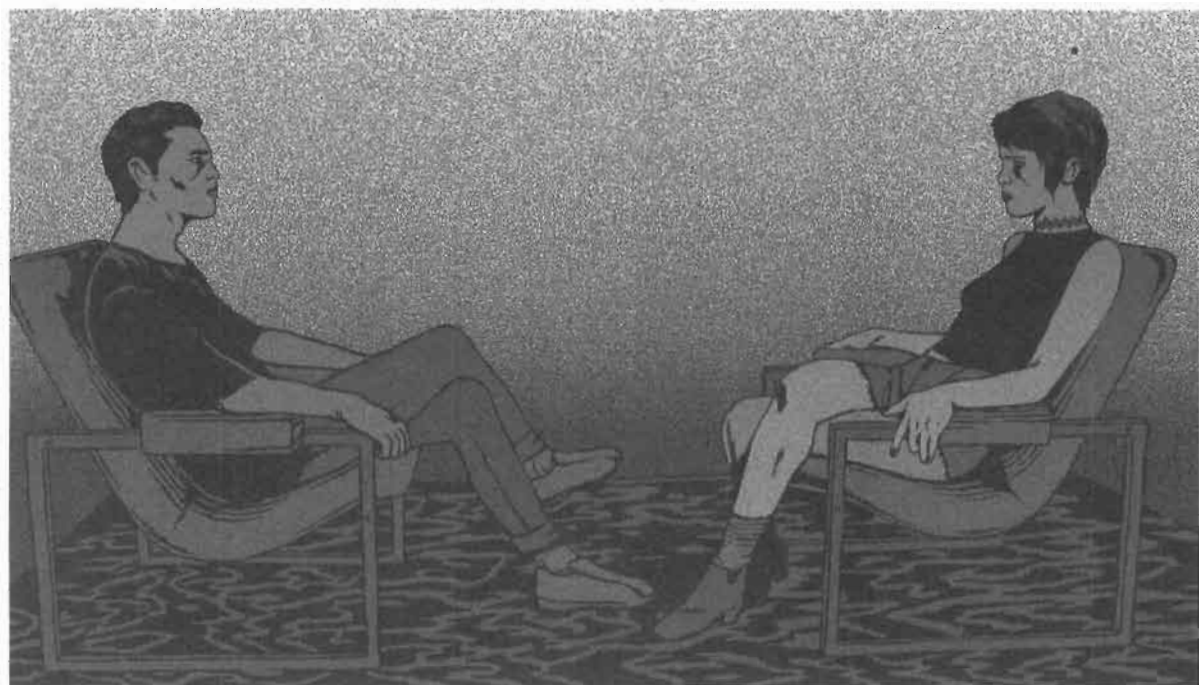
Les dessins sont présentés dans l'ordre de la graduation de mon cheminement personnel, intime et créatif. De la peur du plongeon vers l'inconnu, des tiraillements des corps, des discussions muettes, jusqu'à la découverte des icônes et la fierté d'être soi, (re)naissante et éclatante.



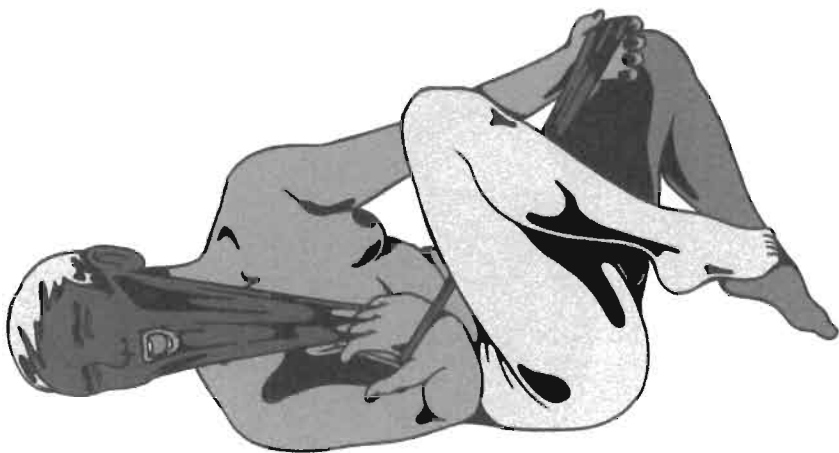


























Mais nous nous sommes rencontré-es. Nous nous sommes
rencontré-es dans les marges où on nous avait assigné-es et ensemble
nous avons parlé, nous nous sommes organisé-es. Ensemble, nous
avons marché, nous nous sommes battu-es. Ensemble, nous avons
finalement compris que nous n'avions jamais été seul-es.

3 :

Si loin,
si proche

L'affaire Dolezal : race, genre et micropolitique de l'identité

[Rogers Brubaker
Université de Californie, Los Angeles
(UCLA)
Traduction Raphaël Jacquet]

→ SI LOIN, SI PROCHE

L'affaire Dolezal : race, genre et micropolitique de l'identité

Présentation

Si nous avons dans le dossier de ce numéro, étudié les expériences de personnes traversant ou non le genre et la race, nous avons choisi de publier cet article de Rogers Brubaker qui porte, lui, sur les polémiques publiques à propos de deux parcours trans renvoyés dos à dos dans l'actualité. En 2015, alors que Caitlyn Jenner (anciennement Bruce Jenner, athlète américain) rend public dans les médias son passage de la catégorie homme à celle de femme et suscite de nombreux soutiens et reconnaissances, la leader d'une association afro-américaine Rachel Dolezal est dénoncée comme une « fausse noire » et obligée de reconnaître sa blanchité. La comparabilité comme l'incomparabilité de ces situations permet à l'auteur de faire ressortir deux sortes de stratégies identitaires.

Spécialiste de l'identité individuelle et collective, ethnique et raciale, Rogers Brubaker saisit « l'affaire Dolezal » pour approfondir ses analyses de déconstruction et mise en situation des affirmations identitaires, montrant à la fois leur importance pour chaque personne qui les vit (ce que l'intensité de la polémique publique a reflété) et leur fragilité. Elle permet d'approfondir la réflexion sur l'identité en général.

Aux USA, le débat se construit sur les positions plus ou moins « volontariste » ou « essentialistes » (identités choisies versus assignées) et il déséquilibre les positionnements habituels entre ce qu'on appelle la « gauche culturelle » (mouvance intellectuelle politiquement de gauche) et la « droite culturelle » (mouvance intellectuelle politiquement de droite). Brubaker étudie les différentes stratégies discursives qui démarquent ou au contraire rapprochent les deux domaines de la race et du genre autour de la question : pourquoi peut-on changer de genre alors qu'on ne peut pas changer de race ?

→ SI LOIN, SI PROCHE

L'affaire Dolezal : race, genre et micropolitique de l'identité

Le texte qu'on va lire est une traduction de l'article « The Dolezal Affair : Race, Gender, and the Micropolitics of Identity », paru dans Ethnic and Racial Studies, n° 39(3), 2016, p. 414-448. Cet article est reproduit avec la permission de Taylor & Francis Ltd. (<http://www.tandfonline.com>) que nous remercions. Dans cette version abrégée de l'article original, de nombreuses notes de bas de page et références ont été supprimées. L'argumentaire qui y est présenté est par ailleurs développé dans l'ouvrage du même auteur, Trans : Gender and Race in an Age of Unsettled Identities, Princeton, Princeton University Press, 2016.

La position défendue par Brubaker dans cet article et cet ouvrage a fait l'objet de nombreux comptes-rendus et débats dans le monde. En langue française, on mentionnera :

Olga L. Gonzalez, « Rogers Brubaker, Trans Gender and Race in an Age of Unsettled Identities », *Revue européenne des sciences sociales*, n° 56-2, 2018, <http://journals.openedition.org/ress/4074>.

Sarah Mazouz, « Frontières de genre, frontières de race. À propos de : R. Brubaker, *Trans : Gender and Race in an Age of Unsettled Identities*, Princeton UP », *La Vie des idées*, 20 avril 2018, <https://laviedesidees.fr/Frontieres-de-genre-frontieres-de-race.html>.

Abdellali Hajjat, « Transgenre et transracial, ou les difficultés d'une analogie », *Genèses*, n° 114, 2019/1, p. 153-159, <https://www.cairn.info/revue-geneses-2019-1-page-153.htm>.

Michel Agier et Mélanie Gourarier

→ SI LOIN, SI PROCHE

L'affaire Dolezal : race, genre et micropolitique de l'identité

Si loin, si proche

mars 2022

numéro 7

Monde commun

Dix jours à peine après que Caitlyn Jenner apparut corsetée en couverture du magazine *Vanity Fair* durant l'été 2015, marquant ainsi une nouvelle étape dans l'intégration et la visibilisation de la question trans, Rachel Dolezal, la présidente de la section locale de l'Association nationale pour la promotion des gens de couleur (NAACP) de Spokane (État de Washington), qui s'était longtemps présentée comme noire, fut « dévoilée » comme blanche par ses parents. Dolezal démissionna quelques jours plus tard, mais insista dans une série d'entretiens sur le fait qu'elle n'était « définitivement... pas blanche » et qu'elle « s'identifi[ait] comme noire »¹. Il n'est donc pas surprenant que l'histoire de Jenner – et plus généralement la question trans – ait servi de point de référence dans les débats qui suivirent. Si Caitlyn Jenner pouvait légitimement s'identifier et être acceptée en tant que femme, Rachel Dolezal, elle, pouvait-elle légitimement s'identifier et être acceptée comme noire ? Si l'on pouvait choisir son sexe, pouvait-on également choisir sa race ?

Quelques heures après que l'affaire Dolezal eut éclaté au grand jour, le *hashtag* #transracial commença à être largement repris sur Twitter. Ce terme, largement utilisé par la droite culturelle comme une provocation politique, était destiné à mettre dans l'embarras la gauche culturelle qui avait soutenu Jenner tout en désapprouvant Dolezal. La gauche culturelle prit cela comme une exhortation et rejeta catégoriquement le syllogisme « si Jenner, alors Dolezal » (*if Jenner, then Dolezal*) en proclamant que le transracial n'existait pas

Je traite ici le doublet « transgenre » et « transrace » comme une opportunité intellectuelle plutôt que comme une provocation politique. L'affaire Dolezal a été un nouveau type de « moment trans » : elle a marqué la migration du terme « trans » du domaine du sexe et du genre vers le domaine plus large de l'opinion et du commentaire public sur les questions de société. Les personnes impliquées dans l'affaire Dolezal ne pensaient plus seulement *sur* la question trans ; ils pensaient *avec*. Je prends ici un peu de recul par rapport à la vague de controverses que l'association des termes « transgenre » et

→ SI LOIN, SI PROCHE

L'affaire Dolezal : race, genre et micropolitique de l'identité

« transrace » a occasionnée pour analyser ce que cette polémique révèle sur les tensions constitutives de la micropolitique de l'identité liée au sexe/genre et à la différence raciale/ethnique.

Catégories fluctuantes

Les dernières décennies ont vu une forte déstabilisation des cadres catégoriels dominants pour ce qui concerne l'organisation de la différence culturelle et somatique. Ce phénomène a été le plus spectaculaire dans le domaine du sexe et du genre, mais il a également été frappant dans celui de la race et de l'ethnicité. Le paysage des catégories identitaires est devenu beaucoup plus complexe, fluide et fragmenté. Les incertitudes et ambiguïtés relatives à l'identification de soi ou la catégorisation des autres ont été thématisées et mises en évidence, et les pratiques dominantes de décompte, catégorisation et classification ont été remises en question. De nouvelles catégories se sont multipliées, les anciennes ont semblé mal adaptées, et l'acte même de catégorisation a été contesté. Alors que les cadres catégoriels de base sont devenus l'objet de débats de conscience, d'examen critiques, de choix stratégiques et de revendications politiques, ils ont perdu leur caractère évident et naturel.

Ces nouveaux enjeux sont remarquablement illustrés par le parcours spectaculaire du terme « transgenre » au cours des vingt dernières années. Catégorie collective développée par des militants du mouvement social pour englober toutes les formes de variance liées au genre, ce terme a non seulement gagné du terrain parmi les militants, mais a rapidement trouvé une résonance plus large dans l'opinion, pour finalement acquérir une reconnaissance institutionnelle, un poids juridique, une importance académique, une exposition médiatique et un usage populaire².

On peut distinguer deux aspects du moment transgenre sur le plan analytique. Le premier est l'acceptation croissante de la possibilité et de la légitimité de la mobilité entre les catégories. Certes, une

→ SI LOIN, SI PROCHE

L'affaire Dolezal : race, genre et micropolitique de l'identité

telle mobilité inter-catégories ne déstabilise pas nécessairement les catégories elles-mêmes, ni les frontières qui les séparent, comme l'observa il y a longtemps l'anthropologue Fredrik Barth à propos de l'ethnicité³. De la même manière, certaines auteures féministes ont fait valoir que le franchissement des frontières transgenres peut renforcer plutôt que subvertir les catégories de genre et leurs limites⁴.

Le second développement, plus récent et plus radicalement déstabilisant, est une acceptation croissante, voire une institutionnalisation, de catégories dépassant le mode binaire. L'intégration d'options de troisième genre est illustrée par la décision de Facebook en 2014 de proposer 56 options de genre « personnalisées » et par les accommodements que certaines universités américaines ont commencé à proposer aux étudiants qui préfèrent être désignés par des pronoms autres que « il » ou « elle », ou, en raison de leur identité sexuelle, être appelés par un autre prénom que leur prénom légal. Le mode binaire de la catégorisation officielle de sexe a également été assoupli. C'est le cas de l'Allemagne par exemple, qui, depuis 2013, autorise les parents de bébés intersexués à cocher une troisième case non renseignée plutôt que d'être obligés d'opter pour « masculin » ou « féminin ».

Les enjeux ont été moins cruciaux dans le domaine de la race et de l'ethnicité, ne serait-ce que parce que leurs cadres catégoriels, dans les sociétés progressistes contemporaines, ne sont pas aussi clairement définis, institutionnalisés ou omniprésents dans la vie sociale qu'ils le sont dans le domaine du sexe et du genre. Pourtant, les défis sont de taille. Les cadres dominants régissant la diversité raciale et ethnique présupposent une population nettement segmentée en un petit nombre de catégories clairement délimitées, facilement identifiables et relativement stables. Or, l'évolution des modèles d'immigration (et de post-immigration), l'augmentation du nombre de mariages mixtes et les pratiques de plus en plus fluides d'auto-identification ont engendré un modèle d'hétérogénéité raciale

→ SI LOIN, SI PROCHE

L'affaire Dolezal : race, genre et micropolitique de l'identité

et ethnique beaucoup plus complexe, moins stable et moins facilement « lisible ».

La fluidité et la fragmentation du paysage ethno-racial ont donné lieu à des incertitudes et ambiguïtés omniprésentes concernant l'auto-identification et la catégorisation des autres ainsi qu'à une réflexion critique sur le manque d'adéquation entre, d'une part, des formes d'hétérogénéité de plus en plus complexes et l'expérience subjective de cette hétérogénéité, et, d'autre part, les cadres catégoriels dominants. Ce changement a été particulièrement saisissant aux États-Unis, pays longtemps caractérisé par un système rigide de classification raciale, vestige du principe de l'hypo-descendance – c'est-à-dire la « règle de l'unique goutte de sang » (*one-drop rule*) qui qualifiait de noire toute personne ayant une ascendance africaine identifiable. La diversification des modèles d'immigration et le mouvement métis aux États-Unis ont fortement perturbé le binaire noir-blanc.

Partout, les pratiques de dénombrement, classification et catégorisation en fonction de la race et de l'appartenance ethnique sont devenues de plus en plus politisées. Faut-il compter et catégoriser selon la race et l'appartenance ethnique ? Que compter ? Qui compter ? Comment compter ? Et comment rendre compte des résultats de ces exercices de recensement et de catégorisation ? Toutes ces questions sont de plus en plus contestées dans le monde entier. Et à mesure que les catégories deviennent de plus en plus politisées, elles cessent d'être tenues pour acquises et deviennent le centre d'attentions et de polémiques inévitables.

L'élargissement de l'espace de choix et de façonnage de soi

La rhétorique et les pratiques de choix et de façonnage de soi ont été au cœur de la modernité occidentale, voire constitutives de sa formation. Elles ont des racines structurelles dans l'érosion des formes d'organisation sociale basées sur l'assignation des racines

→ SI LOIN, SI PROCHE

L'affaire Dolezal : race, genre et micropolitique de l'identité

culturelles dans de puissants complexes normatifs d'individualisme, de dignité, d'autonomie et de réalisation de soi, et des racines politiques dans le libéralisme classique, le néolibéralisme et le féminisme. Ce qui était autrefois contraint doit maintenant être choisi. Quelle carrière professionnelle mener ? Faut-il se marier, quand, comment et avec qui ? Faut-il avoir des enfants, quand, comment, avec qui et combien ? Faut-il pratiquer une religion et comment ? Comment former, transformer et entretenir nos corps de manière responsable ?

Dans le cadre de ce vaste changement structurel et culturel, l'espace des choix s'est considérablement élargi dans le domaine du sexe et du genre au cours des dernières décennies. Le choix est un terme trompeur dans le domaine de la politique sexuelle et de genre : alors que le « droit de choisir » des femmes a été au cœur de la défense du droit à l'avortement et, plus généralement, du féminisme de la troisième vague, le langage du choix a également été utilisé pour exiger la conformité aux normes de sexe et de genre, tandis que le langage de l'assignation – affirmation selon laquelle on n'a pas le choix – a été utilisé pour valoriser et légitimer la différence de sexe et de genre. Je reviendrai plus loin sur cette question. Le point que je souhaite souligner ici est que l'on peut croire que l'orientation sexuelle ou l'identité de genre est involontaire ou même innée tout en reconnaissant l'extension considérable de l'espace de choix pour ce qui concerne le comportement sexuel et l'expression ou la présentation de genre.

L'idéal de l'autonomie sexuelle – construit autour de la liberté de choisir si l'on peut avoir des relations sexuelles, quand, comment et avec qui – a été au cœur du mouvement féministe et des mouvements de légitimation des sexualités alternatives. Bien qu'elle reste contestée par les conservateurs religieux, culturels et autres, cette notion d'autonomie sexuelle a connu un succès spectaculaire, au point d'influencer et guider la loi, la politique, l'éducation et la culture populaire.

→ SI LOIN, SI PROCHE

L'affaire Dolezal : race, genre et micropolitique de l'identité

L'espace de choix dans l'expression du genre s'est également étendu parce qu'un éventail beaucoup plus large de modes de comportement, d'habillement, d'apparence, d'entretien et de transformation corporelle est désormais considéré comme légitime (du moins dans certains cercles et contextes). L'intégration culturelle des options transgenres a conduit de nombreuses familles et écoles à offrir aux enfants ne se conformant pas à un genre une plus grande marge de manœuvre dans la manière dont ils souhaitent présenter leur genre.

La notion d'autonomie a également permis l'expansion du choix dans le domaine de la race et de l'ethnicité. Les théories constructivistes de l'ethnicité mettent depuis longtemps l'accent sur la variabilité situationnelle et l'instrumentalisation des identités ethniques, et sur le fait que, dans de nombreux contextes, les individus peuvent choisir entre une variété « d'options ethniques ». La race, en revanche, est souvent considérée comme involontaire. Cependant, la juriste Camille Gear Rich parle d'une nouvelle ère de « race choisie » (*elective race*), dans laquelle les individus revendiquent de plus en plus le droit à l'auto-identification raciale et cherchent à « contrôler les termes selon lesquels leur corps se voit attribuer une signification raciale⁵ ». Bien entendu, les options de choix significatif sont réparties de manière inégale. Mais la complexification du paysage ethno-racial, l'augmentation du nombre de mariages mixtes ethno-raciaux, la montée du mouvement métis et (aux États-Unis) le déclin de la règle de l'unique goutte de sang ont élargi les possibilités de choix. Même la génétique, de manière contre-intuitive, a élargi ces choix à certains égards : les tests ADN d'ascendance autosomique, en révélant des mélanges complexes d'ascendance biogéographique, ont créé de nouvelles options d'identification et de « façonnage de soi par affiliation⁶ ».

→ SI LOIN, SI PROCHE

L'affaire Dolezal : race, genre et micropolitique de l'identité

Le contrôle des revendications identitaires

L'élargissement des possibilités de choix, dans le contexte de déstabilisation et dénaturalisation des cadres catégoriels auparavant considérés comme allant de soi, a suscité des inquiétudes face aux revendications d'identité non réglementées, frauduleuses, opportunistes, abusives, non naturelles ou jugées illégitimes pour différentes raisons. Ces préoccupations s'expriment entre autres en contestant la légitimité de certaines d'entre elles au nom d'identités objectives, authentiques, naturelles ou plus généralement *non choisies*. Ainsi, alors que les théoriciens de la modernité réflexive parlent d'un passage des identités assignées aux identités choisies, ce que l'on observe en réalité est une tension accrue entre, d'une part le langage du choix, de l'autonomie, de la subjectivité et de l'auto-façonnage, et d'autre part celui de l'assignation, de l'essence, de l'objectivité et de la nature. Ainsi, on n'assiste pas à la disparition mais – dans certains contextes – au *renforcement* du raisonnement essentialiste, objectiviste et naturaliste.

Les revendications identitaires transgenres, par exemple, ont fait l'objet d'un contrôle objectiviste au nom de la *nature*, de l'*histoire* et de la *médecine*. Le contrôle au nom de la nature est reflété par l'affirmation de Paul McHugh – ancien psychiatre en chef de l'hôpital Johns Hopkins, qui s'identifie comme un catholique conservateur – selon laquelle le changement de sexe est « biologiquement impossible » et les personnes qui subissent des chirurgies de réattribution sexuelle « ne deviennent pas hommes quand ils étaient femmes, ou vice-versa, [mais] deviennent des hommes féminisés ou des femmes masculinisées⁷ ».

Le contrôle au nom de l'histoire apparaît, lui, dans les travaux de Janice Raymond selon laquelle un homme devenu femme trans ne peut pas « avoir l'histoire de quelqu'un qui est né(e) et qui s'est situé(e) dans cette culture féminine en tant que femme. Il peut avoir

→ SI LOIN, SI PROCHE

L'affaire Dolezal : race, genre et micropolitique de l'identité

souhaité être une femme et *agir* comme une femme, mais cette expérience de genre est celle d'une transsexuelle et non d'une femme ». Si la chirurgie peut modifier la constitution corporelle, « elle ne peut conférer l'histoire d'être née femme dans cette société », et c'est cette histoire qui fait d'une femme une femme⁸. Pour Raymond comme pour McHugh, les personnes transgenres (d'homme à femme) ne peuvent pas légitimement revendiquer une identité féminine : leurs choix, leurs revendications et leurs subjectivités ne garantissent pas leur féminité (*femaleness*) revendiquée.

Contrairement au contrôle au nom de la nature ou de l'histoire, celui qui s'exerce au nom de la médecine reconnaît – et même valide – la légitimité de certaines revendications transgenres. Mais il le fait en soumettant les personnes qui formulent de telles revendications à un examen médical – notamment psychiatrique – approfondi. Pour ceux qui cherchent à accéder à des traitements hormonaux ou chirurgicaux ou à obtenir une couverture maladie (et, dans de nombreuses juridictions, pour ceux qui souhaitent changer leur sexe ou genre sur des documents officiels), un diagnostic de trouble d'identité du genre (renommé « dysphorie de genre » en 2013) est nécessaire. Ce « modèle de passerelle hautement médicalisé⁹ » a refusé à la fois le traitement médical et la validation sociale à celles et ceux qui ne répondent pas aux critères requis.

Le langage de l'assignation, de l'essence, de l'objectivité et de la nature est utilisé non seulement par ceux qui *contestent* la légitimité de certaines revendications identitaires, mais aussi par ceux qui *forment* ces revendications. C'est notamment le cas de nombreuses personnes transgenres. Selon elles, l'identité fondamentale d'une personne n'est pas choisie, mais attribuée. On ne choisit pas qui on est fondamentalement, mais on doit choisir de vivre en conformité ou en tension avec cette identité fondamentale. Ce langage objectiviste est requis de la part de ceux qui cherchent à accéder à des traitements hormonaux ou chirurgicaux auprès des responsables

→ SI LOIN, SI PROCHE

L'affaire Dolezal : race, genre et micropolitique de l'identité

Si loin, si proche

médicaux, car il est conforme aux interprétations médicales courantes du trouble d'identité de genre ou de la dysphorie de genre. Plus généralement, dans un contexte de contrôle réel ou anticipé de revendications identitaires non conventionnelles ou controversées, le langage objectiviste sert de réponse et de défense préventive. À l'affirmation selon laquelle « vous ne pouvez pas simplement choisir d'être une femme », la réponse est en fait que « nous ne *choisissons* pas d'être des femmes, nous *sommes* simplement des femmes ».

Tout comme le contrôle des revendications identitaires de genre, le contrôle des revendications identitaires raciales met en évidence des inquiétudes concernant les identifications non réglementées, frauduleuses, opportunistes ou abusives. Bien sûr, il y a une histoire, longue et peu glorieuse, du contrôle de la blancheur. L'imposition de barrières sociales formelles sur la base des critères raciaux – aboutissant au système Jim Crow d'une ségrégation complète et entérinée par la loi – exigeait une définition formelle et un contrôle de l'appartenance aux catégories raciales. Les États sudistes ont adopté des définitions juridiques de la noirceur, en utilisant des variantes de « la règle de l'unique goutte de sang ». Selon la « Loi de 1924 pour la préservation de l'intégrité raciale » en Virginie, une « fausse » auto-désignation raciale était passible d'un an de prison¹⁰. Les tribunaux étaient chargés de juger de la « blancheur » des requérants dans les affaires de naturalisation¹¹, d'annulation de mariage¹² et dans les demandes de changement de désignation raciale sur les certificats de naissance¹³.

Plus pertinente comme arrière-plan de l'affaire Dolezal est l'inquiétude concernant le contrôle des revendications de noirceur qui ont émergé à l'ère de la discrimination positive. Les préoccupations selon lesquelles la pratique non réglementée de l'auto-identification raciale donnait lieu à des usages opportunistes (pour obtenir un emploi, être admis à l'université ou obtenir une aide financière) se sont cristallisées autour du cas des jumeaux Malone, qui s'étaient identifiés comme noirs lorsqu'ils avaient postulé à un emploi chez

mars 2022

numéro 7

Monde commun

→ SI LOIN, SI PROCHE

L'affaire Dolezal : race, genre et micropolitique de l'identité

les pompiers de Boston en 1977, mais furent congédiés dix ans plus tard après qu'un juge avait constaté que leur dossier était falsifié¹⁴. Cette affaire et bien d'autres ont conduit certains juristes à proposer une « vérification » des revendications concernant l'identification raciale et à sanctionner la « fraude raciale »¹⁵.

Ici aussi, le langage objectiviste peut être utilisé non seulement pour *contester* les revendications identitaires, mais aussi pour *formuler* (ou du moins pour *justifier*) les revendications qui font l'objet de contestations. Cela est possible grâce à la multitude de critères utilisés pour définir la race d'un point de vue social, y compris le phénotype, l'ascendance généalogique et génétique, l'auto-identification et toute autre forme d'identification, ainsi que tout un ensemble de pratiques culturelles. Des observations empiriques ont par exemple montré que certains candidats à l'entrée à l'université font des tests d'ascendance ADN afin de justifier leur identification en tant que noirs ou Amérindiens (*Native American*) lors de demandes d'admission ou d'aide financière¹⁶. Dans un contexte culturel où toute ascendance africaine identifiable suffit pour s'identifier soi-même ou identifier l'autre comme noir, la découverte d'une telle ascendance peut, ironiquement, fonder une prétention objectiviste à *être* noir même si l'on ne s'est jamais *identifié* subjectivement comme noir.

Dans les domaines du sexe/genre et de la race/ethnie, nous observons donc non seulement une tension entre les idiomes du choix et de l'assignation, de la subjectivité et de l'objectivité, mais aussi une tension entre les langages *concurrents* de l'objectivité. C'est ce terrain fracturé et contesté qui sert de toile de fond à l'affaire Dolezal.

« Si Jenner, alors Dolezal » : l'argument de la similitude

La proximité dans le temps entre l'affaire Dolezal et la parution de la couverture consacrée à Caitlyn Jenner dans *Vanity Fair* a permis toutes sortes de comparaisons entre la ré-identification raciale et la transition de genre. Ces comparaisons ont été mises en

→ SI LOIN, SI PROCHE

L'affaire Dolezal : race, genre et micropolitique de l'identité

avant pour défendre aussi bien qu'attaquer des positions particulières dans un espace de positions (voir tableau 1) autour de deux questions : peut-on légitimement changer de sexe ? Et peut-on légitimement changer de race ?

		Peut-on légitimement changer de race ?	
		Non	Oui
Peut-on légitimement changer de genre ?	Non	1. Essentialisme	4. Essentialisme de genre, volontarisme racial
	Oui	2. Volontarisme de genre, essentialisme racial	3. Volontarisme

On peut ainsi distinguer quatre positions. La position essentialiste (1) inclut à la fois l'idée que les identités de genre et de race sont ancrées dans la *nature*, et l'idée qu'elles sont ancrées dans l'*histoire* de toute une vie ; dans les deux cas, elles sont comprises comme des identités qui ne peuvent être légitimement changées. La position volontariste (3) comprend l'affirmation que les identités de genre et/ou de race sont une question de choix, ainsi que l'affirmation (en particulier en ce qui concerne le genre) que les identités publiques et socialement validées peuvent être modifiées. Alors que les positions représentées en 1 et 3 soulignent les similitudes entre Jenner et Dolezal, et plus largement entre le sexe et la race, celles qui sont représentées en 2 et 4 mettent l'accent sur les différences. L'entrée 2 se caractérise par la combinaison du volontarisme de genre et de l'essentialisme de race ; l'entrée 4 par la combinaison inverse de l'essentialisme de genre et du volontarisme de race.

Dans les entrées 1 et 3, la similitude affirmée de la race et du sexe est déployée de manière quasi syllogistique. Si on accepte que Caitlyn Jenner soit une femme, alors il faut accepter que Rachel Dolezal

→ SI LOIN, SI PROCHE

L'affaire Dolezal : race, genre et micropolitique de l'identité

soit noire. Le syllogisme fonctionne dans les deux sens. Adressé à un public enclin à accepter la légitimité des revendications transgenres, il pourrait être utilisé pour légitimer le souhait de Dolezal de s'identifier comme noire, ou du moins pour faire valoir que sa réclamation méritait une écoute respectueuse, plutôt qu'un rejet sarcastique. Mais adressé à un public enclin à rejeter le changement de race comme absurde, ce syllogisme a fonctionné à l'envers, et sapé la légitimité de Jenner (et des revendications et identités transgenres plus généralement).

Ce dernier scénario inversé du syllogisme fut de loin le plus courant. « Si Bruce Jenner est une femme, alors Rachel Dolezal est noire », titrait l'article d'un blog hébergé sur le site de l'American Family Association of Pennsylvania¹⁷. Du point de vue de cette association et d'autres appartenant à la droite culturelle, la prétention de Dolezal à être noire était manifestement absurde, pas même digne de réfutation, et cette absurdité a ensuite été utilisée pour affirmer que Jenner – et, par extension, d'autres qui ont suivi des trajectoires similaires – ne pouvait pas être légitimement reconnue comme une femme.

De nombreux commentaires exprimés sur ce blog étaient expressément partisans. Les commentateurs de la droite culturelle se sont allègrement emparés des révélations de Dolezal comme d'une arme de guerre culturelle, faisant de l'affaire Dolezal un moment « *gotcha* » (« je vous ai bien eus ») qui aurait révélé l'hypocrisie et l'incohérence des médias traditionnels, des « progressistes » ou « de la gauche » qui avaient accueilli la revendication de Jenner à bras ouverts mais rejeté celle de Dolezal. Certains ont ajouté que l'affirmation de Dolezal était à première vue plus raisonnable que celle de Jenner, car les différences de race sont superficielles, tandis que les différences de sexe et de genre sont profondes. Si l'on rejette d'emblée la ré-identification raciale, suggèrent ces commentateurs, on dispose d'un argument encore plus fort pour rejeter les revendications transgenres.

→ SI LOIN, SI PROCHE

L'affaire Dolezal : race, genre et micropolitique de l'identité

Les essentialistes ont assailli la gauche culturelle non seulement pour son hypocrisie mais aussi, plus fondamentalement, pour son subjectivisme – pour avoir laissé « l'auto-identification l'emporter sur la vérité objective », comme le dit la *National Review*¹⁸ – voire pour son « solipsisme » et la « fin de la réalité » selon la formule d'un site internet consacré à « l'anglicanisme traditionnel¹⁹ ». La gauche culturelle n'a peut-être pas été fidèle à ce subjectivisme dans sa réponse à Dolezal, mais la droite culturelle n'a pas hésité à lui reprocher le triomphe du subjectivisme qui semblait éclairer les revendications de Jenner et de Dolezal.

Les essentialistes étaient principalement des conservateurs culturels, mais certaines féministes libérales et radicales ont également partagé ces vues anti-volontaristes sur le genre et la race. À peine cinq jours avant les révélations sur Dolezal, le *New York Times* publia une réflexion critique d'Elinor Burkett²⁰ sur l'affaire Jenner et la politique transgenre, s'opposant à l'affirmation de Jenner selon laquelle elle avait un « cerveau de femme » et à l'idée réactionnaire de la féminité suggérée par la couverture de *Vanity Fair*. Burkett n'a pas expressément nié la légitimité de la revendication de Jenner d'être une femme, contrairement à certaines féministes plus essentialistes qu'elles. Mais elle s'est opposée aux « attaques [...] des militants trans contre le droit des femmes à se définir elles-mêmes. [...] Les gens qui n'ont pas vécu toute leur vie en tant que femmes ne devraient pas avoir le droit de nous définir... Ils n'ont pas voyagé à travers le monde en tant que femmes, ni été façonnés par tout ce que cela signifie ».

Le syllogisme « si Jenner peut être une femme, alors Dolezal peut être noire », comme nous l'avons indiqué plus haut, fonctionnait principalement à l'envers. Si l'on part de l'hypothèse incontestable que Dolezal ne pouvait pas être noire, le syllogisme conduit inéluctablement à la conclusion que Jenner ne pouvait pas être une femme – et, par extension, plus généralement à la délégitimation des revendications et identités transgenres. C'est pourquoi le syllogisme a été

→ SI LOIN, SI PROCHE

L'affaire Dolezal : race, genre et micropolitique de l'identité

exploité si allègrement par la droite culturelle – et pourquoi la gauche culturelle, engagée à la fois dans le volontarisme de genre et dans l'essentialisme racial, a rejeté la prémisse du syllogisme et a réfuté toute comparaison entre les affaires Jenner et Dolezal.

Quelques voix dissidentes, cependant, ont accepté la prémisse du syllogisme. S'adressant à ceux qui avaient reconnu que Jenner était une femme, elles ont fait valoir qu'en suivant une logique similaire, on devrait reconnaître, ou du moins prendre au sérieux, la position de Dolezal qui affirme être noire²¹. L'argument le plus soutenu pour défendre à la fois le volontarisme racial et le volontarisme de genre fut développé par le politologue et intellectuel anti-identitaire de gauche Adolph Reed Jr.²². Comme les essentialistes conservateurs, Reed a critiqué l'incohérence de la gauche identitaire qui a soutenu Jenner tout en répudiant Dolezal. Mais plutôt que d'exploiter cette critique pour défendre l'essentialisme de genre, il l'a utilisée pour fustiger l'essentialisme racial. Ce dernier, suggère-t-il, repose en fin de compte sur la biologie, sur l'argument selon lequel Dolezal ne pouvait tout simplement pas être noire parce qu'elle n'avait pas d'ascendance africaine connue, ce qui implique qu'elle *pourrait* être noire si elle *avait* une ascendance africaine. Comme Reed l'a observé, cela reflète de façon troublante la logique essentialiste de la règle de l'unique goutte de sang.

Reed a également contesté les essentialismes historiques non biologiques qui affirmaient que Dolezal avait été « élevée en dehors de l'idiome noir "authentique" ou de l'expérience culturelle noire », observant qu'une telle vision soulève la question de savoir « pour qui l'idiome noir ou le vécu culturel noir » serait considéré comme définitif. L'authenticité ne nous permet pas plus de faire la distinction entre Jenner et Dolezal : « Comment savons-nous que Dolezal peut ne pas se sentir "vraiment" noire de la même manière involontaire que de nombreuses personnes transgenres se sentent "vraiment" transgenres ? » Il rejette enfin l'argument de « l'appropriation culturelle » qui, suggère-t-il dans les pas de Walter Benn Michaels²³,

→ SI LOIN, SI PROCHE

L'affaire Dolezal : race, genre et micropolitique de l'identité

Si loin, si proche

n'a de force que si « la "culture" est essentialisée comme la propriété de ce qui est en fait une "race" ». Reed conclut qu'il n'y a « aucune défense cohérente et raisonnée de la position selon laquelle l'identité transgenre est légitime, mais [que l'identité] transrace ne l'est pas ».

Travail de démarcation : l'argument de la différence

Essentialistes et volontaristes ont développés des points de vue antithétiques, mais tous ont approuvé les termes du syllogisme « si Jenner, alors Dolezal » et ont souligné les similitudes entre les transitions transgenres et la ré-identification raciale. D'autres voix dans le débat, cependant, ont rejeté toute sorte d'équivalence entre Jenner et Dolezal et ont mis en lumière des différences fondamentales entre « transgenre » et « transrace ». Ils l'ont fait, massivement, en acceptant la légitimité du changement de sexe, tout en niant celle du changement de race.

L'absence de défenseurs de la combinaison entre essentialisme de genre et volontarisme de race est, dans un sens, déconcertante étant donné le sentiment largement partagé que les différences de sexe et de genre sont plus profondes et plus fondamentales que celles de race. L'absence de ce point de vue (4 dans le tableau ci-dessus) reflète sans aucun doute le fait que Jenner avait un « bon » récit identitaire, tandis que celui de Dolezal semblait entaché de tromperie et de fausseté. Mais on peut observer des schémas plus complexes qui vont au-delà des cas Jenner et Dolezal. Du côté de la gauche culturelle, la race reste une catégorie plus étroitement contrôlée que le genre : le volontarisme de genre peut à juste titre être considéré comme hégémonique dans ce milieu, tandis que le volontarisme racial est hérétique ou, au mieux, suspect. Les revendications transgenres ont été présentées comme une question de droits civils – comme une réponse à l'exclusion, à l'oppression et à la marginalisation. Les revendications visant à choisir son identité raciale ou à en changer

mars 2022

numéro 7

Monde commun

→ SI LOIN, SI PROCHE

L'affaire Dolezal : race, genre et micropolitique de l'identité

– comme celles mises en avant par le mouvement multiracial – ont été beaucoup plus difficiles à formuler de cette manière ; elles ont même été critiquées pour avoir affaibli et fragmenté la communauté noire et porté préjudice aux programmes de droits civils et de justice raciale. Cela explique en partie pourquoi la gauche culturelle a approuvé le volontarisme de genre et l'essentialisme racial plutôt que la combinaison inverse.

Du côté de la droite culturelle, en revanche, le sexe et le genre – en tant que catégories centrales pour l'ordre aussi bien cognitif que social – sont beaucoup plus contrôlés que la race ou l'ethnicité. La déstabilisation des cadres catégoriels fondamentaux que sont le sexe et le genre est beaucoup plus menaçante que la déstabilisation des catégories raciales et ethniques pour les agendas de la droite culturelle, qui sont centrés sur la défense de la famille. Certains commentateurs de la droite culturelle ont observé que la revendication de Dolezal était à première vue plus plausible que celle de Jenner, puisque les différences de sexe et de genre sont plus profondes que celles de race. Mais cela ne les a pas conduits à plaider expressément pour le volontarisme racial, du moins pas à propos de Dolezal, dont la politique était opposée à la leur.

L'avalanche de commentaires défendant la combinaison du volontarisme de genre et de l'essentialisme de race peut être comprise comme une sorte de « travail de démarcation » (*boundary-work*). Ce concept a été développé en sociologie des sciences pour mettre en évidence le travail rhétorique consistant à établir une démarcation entre la science – activité prestigieuse en termes de privilèges, de ressources, de respect et d'autorité – et la non-science ou la pseudoscience²⁴. Comme Gieryn l'a noté, le concept s'applique facilement à des tentatives analogues visant à distinguer la médecine du charlatanisme, la religion de la non-religion, l'art de l'artisanat, les disciplines et les juridictions professionnelles les unes des autres, etc.

Le travail de démarcation entrepris par les défenseurs du volontarisme de genre et de l'essentialisme de race a rejeté toute équivalence

→ SI LOIN, SI PROCHE

L'affaire Dolezal : race, genre et micropolitique de l'identité

entre l'identification de Dolezal comme noire et celle de Jenner comme femme. Dolezal *a choisi* de s'identifier comme noire ; Jenner *était* simplement une femme. Dolezal vivait un mensonge ; Jenner était fidèle à son moi le plus profond. Mais il ne s'agit pas seulement d'une distinction entre deux cas, il s'agit aussi d'une différenciation entre deux ordres de phénomènes. Le travail de démarcation a tracé une ligne plus générale, quasi sociologique, entre la possibilité de changer de sexe et la possibilité de changer de race.

Les volontaristes du genre – déterminés à institutionnaliser et à légitimer les revendications et les identités transgenres – ont cherché à empêcher le contrôle essentialiste des identités raciales (déclenché par l'affaire Dolezal) de se reporter sur le contrôle essentialiste des identités de genre. De leur côté, les essentialistes raciaux – déterminés à préserver l'intégrité des catégories raciales – ont cherché à empêcher le volontarisme de genre (renforcé par l'épisode Jenner) de renforcer le volontarisme racial et d'encourager les revendications d'identité raciale frauduleuses ou opportunistes.

Le travail de démarcation volontariste de genre a cherché à protéger Jenner – et la légitimité publique encore fragile des identités transgenres – de la « contamination » d'un rapprochement avec Dolezal. L'épisode Jenner avait marqué un moment extraordinaire dans l'acceptation générale des identités transgenres. Mais l'affaire Dolezal – avec son discours de tromperie, fraude et pathologie – menaçait de tout gâcher et de défaire les acquis qu'elle avait rendus possibles. Janet Mock, écrivaine, animatrice de télévision et activiste transgenre de premier plan, partagea le tweet suivant : « La vie des personnes trans ne devrait pas faire partie de la conversation sur Dolezal. C'est dangereux²⁵. » « Associer les personnes trans à Dolezal, a écrit le spécialiste des médias Khadijah White, donne foi au mensonge le plus profond et le plus malveillant qui soit sur l'identité transgenre et la sexualité *queer* – à savoir qu'elles incarnent la tromperie²⁶. » Pour Samantha Allen, spécialiste du genre et de la sexualité, « la domination de Dolezal dans le débat public sur l'identité

→ SI LOIN, SI PROCHE

L'affaire Dolezal : race, genre et micropolitique de l'identité

survient à un moment particulièrement inopportun. [...] [C]ette femme esseulée de l'Idaho a le potentiel de causer de réels dommages sur les perceptions et les conceptions de l'identité transgenre par l'opinion²⁷ ».

Jenner risquait donc de pâtir d'une association avec Dolezal, et le « transgenre » d'une association avec le « transrace ». Pour éviter cela, il a fallu remettre en question la logique « si Jenner, alors Dolezal », et affirmer que le transracial « n'existe pas ». L'affaire Dolezal fut ainsi bouclée, marquée comme pathologique et traitée comme *sui generis*.

Le travail de démarcation entrepris par les volontaristes du genre a insisté sur les fondements objectifs des identités transgenres, caractérisées comme profondes, stables, à vie, non choisies et probablement ancrées dans la biologie. « Caitlyn Jenner ne fait pas semblant », a écrit Dana Beyer, responsable d'une association de défense des droits des femmes dans le Maryland²⁸. « Jenner est une femme depuis sa naissance – ou plus probablement, avant sa naissance – comme beaucoup de femmes trans, voire la plupart. [...] Et bien qu'il y ait des variations dans la biologie trans [...] c'est vraiment assez clair : le sens que vous avez de vous-même en tant qu'être sexuel, votre identité de genre, sont enracinés dans votre cerveau. »

Selon ces déclarations, l'identité de genre est à la fois subjective et objective. Elle est définie par la subjectivité, par le « sens de soi » qu'a chacun d'entre nous, mais cette subjectivité est comprise comme étant déterminée par des facteurs objectifs. Les sources de la subjectivité se situent en dehors du domaine du choix et de l'auto-transformation réflexive, hors du domaine de la culture, et même, paradoxalement, en dehors du soi. De cette manière, la défense du volontarisme de genre est poussée sur un terrain essentialiste. Cela n'est bien sûr pas nouveau. Les prétentions à des identités de genre profondes, non choisies et biologiquement fondées, en contradiction avec le corps, ont longtemps été l'un des principaux courants du discours transsexuel et transgenre. Ces récits personnels essentialistes

→ SI LOIN, SI PROCHE

L'affaire Dolezal : race, genre et micropolitique de l'identité

sont depuis longtemps un passage obligé pour ceux qui cherchent à accéder à un traitement hormonal ou chirurgical. Mais le travail de démarcation suscité par l'affaire Dolezal a révélé cette tension sous-jacente avec une clarté particulière en mettant en évidence l'*objectivité de la subjectivité*.

Alors que le travail de démarcation volontariste en matière de genre présumait l'illégitimité du changement de race de Dolezal et cherchait à expliquer la légitimité de Jenner ou d'autres personnes ayant changé de sexe, le travail de démarcation relatif à l'essentialisme racial présumait la légitimité du changement de sexe et cherchait à expliquer l'illégitimité du changement de Dolezal. Et tandis que les volontaristes de genre faisaient face à une menace sévère de contamination de l'affaire Dolezal, les essentialistes raciaux étaient orientés vers une menace plus diffuse : que la légitimité croissante du volontarisme de genre – amplifiée par la large adhésion de l'opinion à Jenner – puisse passer dans le domaine racial et encourager la « fraude raciale » et l'appropriation culturelle. Le soupçon que Dolezal elle-même cherchait à surfer sur la vague transgenre semblait concrétiser cette menace.

L'explication des essentialistes raciaux concernant l'illégitimité de l'identification de Dolezal comme noire – contrairement à la légitimité présumée de l'identification de Jenner en tant que femme – a tourné autour de deux thèmes : l'objectivité et l'appropriation. L'argument sous-jacent est que l'identité raciale, contrairement à l'identité de genre, est constituée d'un ensemble de *faits supra-individuels* : les faits biogénétiques et généalogiques de l'ascendance ; les faits sociaux des systèmes de classification et des pratiques de catégorisation ; et les faits historiques de l'esclavage, de l'oppression et de la discrimination. La subjectivité est constitutive du genre : la « vérité » du genre se trouve dans les sentiments les plus intimes d'un individu, et ces sentiments doivent être reconnus et respectés. Mais, comme l'ont souligné de nombreux commentateurs, ce que l'on

→ SI LOIN, SI PROCHE

L'affaire Dolezal : race, genre et micropolitique de l'identité

ressent à propos de la race – même sincèrement – n'a pas d'importance. La subjectivité est comprise comme une expression de l'identité raciale et non comme son fondement.

L'objectivité supra-individuelle de la race explique pourquoi elle ne peut être légitimement changée ou choisie. Dolezal pouvait changer son apparence, son style et sa présentation personnelle ; elle pouvait changer ses réseaux de relations et d'activités sociales ; elle pouvait « se sentir » noire et s'identifier, sans doute sincèrement, à la culture et à l'histoire noires ; et elle pouvait exploiter les versions contemporaines de la règle de l'unique goutte de sang pour passer pour noire. Mais « passer pour », selon la compréhension objectiviste de la race, n'implique pas de changer de race ; cela implique de réussir à faire semblant d'être quelque chose que l'on n'est pas. « Passer pour », du point de vue objectiviste, implique intrinsèquement la tromperie²⁹.

La tromperie impliquée dans l'appropriation d'une identité sur laquelle on n'a aucun droit légitime sous-tend les accusations d'appropriation et de vol culturel. Dans un contexte dans lequel qui est quoi peut déterminer non seulement qui (légitimement) obtient quoi mais aussi qui (légitimement) peut faire quoi, Dolezal a été accusée d'utiliser sélectivement la « couleur noire comme un atout marchand », de « s'affubler de noir » afin de « négocier les espaces noirs », tout en gardant le privilège de retirer son « déguisement » quand elle le souhaitait³⁰. Alors que l'on considère les transitions de sexe comme ayant un coût personnel élevé et n'apportant aucun avantage extrinsèque, Dolezal était accusée d'avoir « capitalisé sur sa fausse noirceur³¹ », et « bâti sa carrière et sa personnalité sur celle-ci³² » : elle se serait sélectivement « appropriée des aspects de la noirceur » pour son « bénéfice personnel »³³ et aurait « occupé et dominé des espaces ostensiblement réservés à des personnes ayant vécu toute une vie de marginalisation raciale et de privation de leurs droits³⁴ ».

→ SI LOIN, SI PROCHE

L'affaire Dolezal : race, genre et micropolitique de l'identité

Si loin, si proche

mars 2022

numéro 7

Monde commun

La réaction viscéralement négative au *passing* inversé de Dolezal s'inspire d'une opposition politiquement et moralement chargée entre le port facultatif et réversible de la noirceur par Dolezal et la réalité somatique involontaire et (pour la plupart) inéluctable du corps noir défini par l'autre. Dolezal pouvait « choisir [sa] noirceur ». Mais « ceux d'entre nous qui sont nés dans des corps noirs ne peuvent pas faire cela. Nous ne pouvons pas nous débarrasser de notre noirceur lorsque cette situation ne nous convient pas³⁵ ». Ce contraste était d'autant plus poignant dans le contexte du mouvement Black Lives Matter, centré sur les violences policières contre des corps noirs. « Michael Brown n'avait pas la possibilité d'être transracial », a déclaré la juriste Jody Armour. « Lorsque vous entrez dans les prisons, vous voyez des blocs cellulaires débordant de corps manifestement noirs. Ces corps noirs n'ont pas eu le choix de la manière dont ils étaient perçus³⁶. » Le contraste est devenu encore plus poignant le 17 juin 2015, lorsque Dylann Roof tua neuf paroissiens lors d'une messe dans une église historiquement noire de Charleston. Cet événement tragique marqua la fin de l'affaire Dolezal ; après cela, toute poursuite de la discussion paraissait frivole. Comme l'a dit Jelani Cobb au lendemain du drame, « la question existentielle de savoir qui est noir a été résolue de la manière la plus violente possible par ce massacre³⁷ ».

Conclusion

Il est tentant de rejeter l'affaire Dolezal comme un divertissement estival sans conséquence ayant germé sur internet, et dans un certain sens ce n'est pas faux. En même temps, l'affaire a mis au jour avec une clarté frappante les tensions constitutives de la micropolitique contemporaine du sexe/genre et de l'identité, et de la différence raciale/ethnique. J'ai montré qu'une tension fondamentale existe entre le choix et l'assignation : entre le langage volontariste du choix, soutenu par de puissants idéaux d'autonomie et de dignité, et

→ SI LOIN, SI PROCHE

L'affaire Dolezal : race, genre et micropolitique de l'identité

le langage essentialiste de l'assignation, soutenu par des idéaux tout aussi puissants de l'être véritable et de l'authenticité, et étayé par des appels à l'autorité du biologique.

Les identités raciales et de genre sont situées – comme toutes les identités sociales – à l'intersection de l'*auto-identification* et de l'*identification par les autres* (y compris les autres dans cette catégorie identitaire, les autres en dehors de cette catégorie, et les institutions – comme l'État moderne – qui attribuent, reconnaissent, ou réglementent les identités). Et les deux sont liées à la classification des corps d'une manière telle que les autres identités (religieuses, par exemple) ne le sont pas. Mais elles sont liées à la classification des corps de différentes manières.

Pour la plupart des gens, l'identité de genre est plus profondément liée aux différences anatomiques, physiologiques et hormonales, qui sont elles-mêmes étroitement et systématiquement (bien que pas parfaitement) associées aux catégories de sexe socialement définies, que l'identité raciale ne l'est avec les différences phénotypiques superficielles qui ne sont associées que de manière vague et variable à des catégories raciales socialement définies. Pourtant, paradoxalement, l'identité de genre est plus autonome du corps sexué socialement catégorisé que l'identité raciale ne l'est du corps racial socialement catégorisé. L'émergence du concept de genre comme distinct de celui de sexe dans la seconde moitié du ^{xx}e siècle, et la non-pertinence de l'ascendance pour les définitions du sexe ou du genre, ont permis le découplage entre l'identité de genre – perçue comme une propriété individuelle finalement subjective – et le corps sexuellement différencié.

En Amérique du Nord, où la classification des corps raciaux dépend non seulement du phénotype mais aussi, surtout, de l'ascendance, l'identité raciale est généralement comprise comme un phénomène supra-individuel, socio-relationnel, et non comme une propriété individuelle subjective. Cette approche est compatible avec une vision de la race comme socialement construite, mais le

→ SI LOIN, SI PROCHE

L'affaire Dolezal : race, genre et micropolitique de l'identité

Si loin, si proche

mars 2022

numéro 7

Monde commun

mode dominant du constructivisme met l'accent sur le poids accumulé des classifications des autres basées sur l'ascendance et le phénotype, et non sur la signification constitutive de l'auto-identification.

Les compréhensions dominantes du genre et de l'identité raciale ont rendu le changement de genre beaucoup plus concevable que le changement de race. Changer de genre n'est pas compris comme changer son identité de genre : il est compris comme l'alignement des classifications publiques sur cette identité subjective, et peut-être comme la transformation du corps pour le mettre aussi en phase avec cette identité. Il n'existe pas de vocabulaire établi pour penser le changement de race en ces termes, notamment parce qu'il n'y a pas d'outils culturels largement disponibles pour penser l'identité raciale en termes subjectivistes et individualistes. Mais qu'est-ce qui fait de l'identité de genre subjective une base socialement légitime pour les demandes de modification des classifications publiques et de reconstitution du corps ? Après tout, les identifications subjectives – en particulier celles qui sont radicalement en désaccord avec les classifications dominantes des corps sexués – sont vulnérables aux accusations de subjectivisme ou même de solipsisme. Pour faire de l'identification subjective un motif socialement légitime de changement de genre, il a été nécessaire de fortifier et de naturaliser l'identité de genre en la présentant comme une disposition profonde, stable, permanente, non choisie et probablement biologiquement fondée. Ainsi, alors que l'identité de genre a été désincarnée et dénaturalisée en étant découplée du corps sexué, elle est paradoxalement réincarnée et renaturalisée. C'est cette insistance rhétorique sur l'objectivité de la subjectivité qui a permis à une position volontariste – celle d'affirmer le droit de choisir son genre et de changer de genre – d'être défendue au nom de l'involontaire, de même que le changement est défendu au nom de l'immuable, et le choix au nom du non choisi.

→ SI LOIN, SI PROCHE

L'affaire Dolezal : race, genre et micropolitique de l'identité

La manière dont on comprend le plus souvent l'objectivité supra-individuelle de l'identité raciale – par opposition à la subjectivité individuelle qui constitue l'identité de genre – contribue à expliquer l'opinion largement partagée selon laquelle l'identité raciale ne peut être changée ou choisie³⁸. Se faire passer pour Blanc n'est pas un thème nouveau dans l'histoire américaine, et Rachel Dolezal, à l'instar de quelques autres cas, a montré qu'il était également possible de passer pour Noire. Mais le fait de « passer pour » n'est pas compris comme un changement de race ; il est compris comme le fait de donner aux autres une idée fausse de sa race. Et bien que le « passer pour » puisse se justifier comme une réponse à l'oppression, l'usurpation inversée de Dolezal a été condamnée comme l'appropriation d'une culture, d'une histoire et d'une position sociale qui appartenaient légitimement à d'autres.

Pourtant, le déclin du concept de la « règle de la goutte unique » – qui a longtemps désigné comme noire toute personne ayant une ascendance africaine identifiable – complique les choses et ouvre un espace pour les changements légitimes de race. L'amollissement de cette règle est à la fois la cause et la conséquence du mouvement métis et de l'émergence du « multiracial » en tant que catégorie légitime. Bien que les options identitaires soient bien sûr inégalement réparties, de nombreuses personnes d'ascendance raciale mixte peuvent choisir et changer leur identité raciale d'une manière qui ne soit pas accaparée par le vocabulaire objectiviste de l'usurpation³⁹. L'histoire de Dolezal, avec sa focalisation narrative objectiviste sur la tromperie et l'appropriation, occultait cette forme nouvelle et de plus en plus légitime de « race choisie⁴⁰ ».

*

Finalement, l'affaire Dolezal a incité les gens à penser *avec* le phénomène trans et pas seulement *à son propos*. Autrement dit, la catégorie trans est bonne à penser. Mais les personnes impliquées dans

→ SI LOIN, SI PROCHE

L'affaire Dolezal : race, genre et micropolitique de l'identité

Si loin, si proche

mars 2022

numéro 7

Monde commun

l'affaire Dolezal pensaient avec la catégorie trans d'une manière limitée, contraints par la « logique du procès⁴¹ ». Aujourd'hui, avec un certain recul par rapport à toutes ces revendications et contre-revendications, l'affaire Dolezal nous donne l'occasion de penser avec la catégorie trans d'une manière plus large et potentiellement plus fructueuse.

Le terme trans a au moins trois significations analytiquement distinctes⁴². D'une part, le trans de la migration implique un mouvement unidirectionnel d'une catégorie établie vers une autre, de l'homme à la femme, par exemple, ou d'une catégorie raciale ou ethnique vers une autre. Cette signification perturbe peu les cadres catégoriels existants et peut même les renforcer. Cela explique l'ambivalence qui existe dans les cercles trans autour du cas de Caitlyn Jenner. Même si celle-ci marquait une nouvelle étape dans l'acceptation publique des identités transgenres, elle semblait renforcer et même renaturaliser la binarité : une personne jadis perçue comme le plus masculin des hommes était devenue la plus féminine des femmes. L'histoire de Dolezal, elle aussi, a davantage contribué à renforcer, plutôt qu'à brouiller, les catégories raciales. D'autre part, le trans de l'entre-deux (illustré par diverses formes d'androgynie) implique un positionnement de soi par rapport à deux catégories établies (voire davantage), sans appartenir entièrement ou clairement à l'une ou à l'autre et sans passer définitivement de l'une à l'autre. Le trans de l'au-delà, enfin, consiste à se positionner dans un espace qui ne relève pas des catégories établies. Cela implique la revendication de « transcender » les catégories existantes ou celle, encore plus forte, de transcender toute forme de catégorisation.

→ SI LOIN, SI PROCHE

L'affaire Dolezal : race, genre et micropolitique de l'identité

Notes

1. Johnson Kirk, Richard Pérez-Peña et John Eligon, « Rachel Dolezal, in Center of Storm, Is Defiant : "Identify as Black" », *The New York Times*, 16 juin, 2015.

2. Valentine David, *Imagining Transgender : An Ethnography of a Category*, Durham, Duke University Press, 2007, p. 33-34 ; Stryker Susan, « (De)Subjugated Knowledges : An Introduction to Transgender Studies », in Susan Stryker et Stephen Whittle (dir.), *The Transgender Studies Reader*, New York, Routledge, 2006, p. 1-17.

3. Barth Fredrik, « Introduction », in *Ethnic groups and boundaries : the social organization of culture difference*, Boston, Little, Brown and Company, 1969, p. 9-38, 21ff.

4. Raymond Janice G., *The Transsexual Empire : The Making of the She-Male*, Boston, Beacon Press, 1979 ; Burkett Elinor, « What Makes a Woman ? », *The New York Times*, 6 juin 2015, [http ://www.nytimes.com/2015/06/07/opinion/sunday/what-makes-a-woman.html](http://www.nytimes.com/2015/06/07/opinion/sunday/what-makes-a-woman.html).

5. Rich Camille Gear, « Elective Race : Recognizing Race Discrimination in the Era of Racial Self-Identification ». *Georgetown Law Journal*, n° 102, 2014, p. 1505.

6. Nelson Alondra, « Bio Science : Genetic Genealogy Testing and the Pursuit of African Ancestry », *Social Studies of Science*, n° 38(5), 2008, p. 759-783 ; Brubaker Rogers, *Grounds for Difference*, Cambridge, Harvard, 2015 (chap. 2).

7. McHugh Paul, « Transgender Surgery Isn't the Solution », *Wall Street Journal*, 12 juin 2014, [http ://www.wsj.com/articles/paul-mchugh-transgender-surgery-isnt-the-solution-1402615120](http://www.wsj.com/articles/paul-mchugh-transgender-surgery-isnt-the-solution-1402615120).

8. Raymond Janice G., *The Transsexual Empire*, op. cit., p. 114.

9. Green Eli R., « Debating Trans Inclusion in the Feminist Movement : A Trans-Positive Analysis ». *Journal of Lesbian Studies*, n° 10(1-2), 2006, p. 235.

10. Ford Christopher A., « Administering Identity : The Determination of "Race" in Race-Conscious Law ». *California Law Review*, n° 82(5), 1994, p. 1275.

11. Yang Tseming, « Choice and Fraud in Racial Identification : The Dilemma of Policing Race in Affirmative Action, the Census, and a Color-Blind Society », *Michigan Journal of Race and Law*, n° 11, 2006, p. 376.

→ SI LOIN, SI PROCHE

L'affaire Dolezal : race, genre et micropolitique de l'identité

12. Walker Bela August, « Fractured Bonds : Policing Whiteness and Womanhood Through Race-Based Marriage Annulments », *DePaul Law Review*, n° 58, 2008, p. 1-50.

13. Domínguez Virginia R., *White by Definition : Social Classification in Creole Louisiana*, New Brunswick, N. J, Rutgers University Press, 1986.

14. Ford Christopher A., « Administering Identity », *op. cit.*

15. Wright Jr Luther, « Who's Black, Who's White, and Who Cares : Reconceptualizing the United States's Definition of Race and Racial Classifications », *Vanderbilt Law Review*, n° 48, 1995, p. 513 ; Onwuachi-Willig Angela, « The Admission of Legacy Blacks ». *Vanderbilt Law Review*, n° 60, 2007, p. 1141-1231.

16. Harmon Amy, « Seeking Ancestry in DNA Ties Uncovered by Tests », *The New York Times*, 12 avril 2006, <http://www.nytimes.com/2006/04/12/us/12genes.html>.

17. <http://afaofpa.org/archives/blog-post-if-bruce-jenner-is-a-woman-then-rachel-dolezal-is-black/>

18. Cooke Charles, « A Woman Who Insists She's African American but Isn't ». *National Review Online*, 12 juin 2015, <http://www.nationalreview.com/article/419698/woman-who-insists-shes-african-american-isnt-charles-c-w-cooke>.

19. <http://www.standfirmfaith.com/?sf/page/31877>

20. Burkett Elinor, « What Makes a Woman ? », *op. cit.*

21. Parmi ces voix dissidentes figuraient Kai Green (2015), un universitaire noir transgenre et spécialiste des questions de race, de genre et de sexualité ; la juriste Camille Gear Rich (« Rachel Dolezal Has a Right to Be Black », *CNN*, 16 juin 2015, <http://www.cnn.com/2015/06/15/opinions/rich-rachel-dolezal/index.html>) ; la sociologue Ann Morning, spécialiste de la multiracialité (<http://newyork.cbslocal.com/2015/06/12/nyu-professor-naacp-rachel-dolezal/>) ; l'historienne Allyson Hobbs, auteure d'un livre sur l'usurpation raciale, (<http://www.bizpacreview.com/2015/06/14/speaking-of-crazy-scorn-flows-msnbc-harris-perry-asks-if-naacp-fraud-is-really-what-213746>) ; et le philosophe anarchiste Crispin Sartwell, qui s'enthousiasmait face aux « possibilités sauvages et libératrices qui pourraient s'ouvrir à ce moment à la fois insoutenable et merveilleux » (http://eyeofthestorm.blogs.com/eye_of_the_storm/2015/06/racedrag.html).

22. Reed Adolph, « From Jenner to Dolezal : One Trans Good, the Other Not So Much ». *Common Dreams*, 15 juin 2015, <http://www.commondreams.org/views/2015/06/15/jenner-dolezal-one-trans-good-other-not-so-much>.

→ SI LOIN, SI PROCHE

L'affaire Dolezal : race, genre et micropolitique de l'identité

Si loin, si proche

mars 2022

numéro 7

Monde commun

23. Michaels Walter Benn, « Race into Culture : A Critical Genealogy of Cultural Identity », *Critical Inquiry*, n° 18(4), 1992, p. 655-685.

24. Gieryn Thomas F., « Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-Science : Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists », *American Sociological Review*, n° 48(6), 1983, p. 781-795.

25. <https://twitter.com/janetmock/status/610153490694950913>.

26. White Khadijah, « Blackness Isn't Something That Can Be Acquired with a Little Bronzer », *Quartz*, 13 juin 2015, <http://qz.com/427519/rachel-dolezal-is-not-transracial/>.

27. Allen Samantha, « Dolezal's Damaging "Transracial" Game », *The Daily Beast*, 16 juin 2015, <http://www.thedailybeast.com/articles/2015/06/16/dolezal-s-damaging-transracial-game.html>.

28. Beyer Dana, « Moving On : "FTLOG, Caitlyn Jenner Is Not Pretending to Be a Woman" », *The Huffington Post*, 13 juin 2015, http://www.huffingtonpost.com/dana-beyer/moving-on--ftlog-caitly_b_7575558.html.

29. Kennedy Randall, *Interracial Intimacies : Sex, Marriage, Identity, and Adoption*, New York, Pantheon, 2003, chap. 7.

30. Blay Zeba, « Why Comparing Rachel Dolezal To Caitlyn Jenner Is Detrimental To Both Trans and Racial Progress », *The Huffington Post*, 12 juin 2015, http://www.huffingtonpost.com/2015/06/12/rachel-dolezal-caitlyn-jenner_n_7569160.html.

31. Modkins Stephanie, « How Rachel Dolezal Capitalized on Her Fake Blackness », *Examiner.com*, 15 juin 2015, <http://www.examiner.com/article/how-rachel-dolezal-capitalized-on-her-fake-blackness>.

32. Noman Natasha, « One Tweet Perfectly Shows Everything Wrong With What Rachel Dolezal Did - In Her Own Words », *Mic*, 12 juin 2015, <http://mic.com/articles/120609/one-tweet-exposes-the-hypocrisy-of-rachel-dolezal-s-views-on-race>.

33. Fang Jenn, « Race, Transracialization, and Other Thoughts on Rachel Dolezal », *Reappropriate*, 16 juin 2015, <http://reappropriate.co/2015/06/race-transracialization-and-other-thoughts-on-rachel-dolezal/>.

34. White Khadijah, « Blackness Isn't Something That Can Be Acquired with a Little Bronzer », *op. cit.*

35. <http://hotmessfolder.com/news/hot-mess-of-the-week-rachel-dolezal/>.

36. Cité dans La Ganga Maria et Matt Pearce, « Rachel Dolezal's Story, a Study of Race and Identity, Gets "Crazier and Crazier" », *Los Angeles Times*,

→ SI LOIN, SI PROCHE

L'affaire Dolezal : race, genre et micropolitique de l'identité

15 juin 2015, <http://www.latimes.com/nation/la-na-spokane-naacp-rachel-dolezal-resigns-20150615-story.html#page=1>.

37. Cobb Jelani, « Church Shooting in Charleston, South Carolina », *The New Yorker*, 18 juin 2015, <http://www.newyorker.com/news/news-desk/church-shooting-charleston-south-carolina>.

38. Heyes Cressida J., « Changing Race, Changing Sex : The Ethics of Self-Transformation », in L. Shrage (dir.), « *You've changed* » : *sex reassignment and personal identity*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2009, p. 135-154.

39. Rockquemore Kerry Ann et Patricia Arend, « Opting for White : Choice, Fluidity and Racial Identity Construction in Post Civil-Rights America », *Race and Society*, n° 5(1), 2002, p. 49-64.

40. Rich Camille Gear, « Elective Race », *op. cit.*

41. Wacquant Loïc, « For an Analytic of Racial Domination », *Political Power and Social Theory*, n° 11, 1997, p. 221-234.

42. Brubaker Rogers, *Trans : Gender and Race in an Age of Unsettled Identities*, Princeton, Princeton University Press, 2016.

4 :

Prise

de parole

Ce que la littérature fait aux frontières et ce que les frontières font à la littérature L'exemple d'Afropéa

[Marjolaine Unter Ecker
Doctorante en littératures dites
francophones, Aix-Marseille Université]

→ PRISE DE PAROLE

Ce que la littérature fait aux frontières...

Si la littérature contemporaine s'empare des frontières, dans toute la polysémie (géographique, culturelle, sociales, artistiques...) que la notion revêt, un ensemble d'écrits qui explorent aujourd'hui Afropéa – espace symbolique de la multi-appartenance des Afrodescendant·e·s d'Europe qui dépasse la fracture postcoloniale –, prennent précisément la frontière comme lieu nécessaire à la fois de la transgression... et de la réparation.

La production littéraire afropéenne, tout comme celle afrodiasporique, est particulièrement novatrice : elle est plurielle, explore et s'inspire de nombreux autres supports de création que l'écriture, se fiche des normes académiques et impose son propre phrasé. Alors que le paysage littéraire français continue de marginaliser ces auteur·rice·s, ils·elles inventent d'autres façons d'écrire et de penser le monde contemporain, et ce depuis les frontières de la nation. À l'aune de discours minoritaires liés à la race, au genre voire à la classe, cette production littéraire s'éloigne de la position auto-centrée de la norme, et ouvre à d'autres discours. Cela apparaît nécessaire pour délivrer une mémoire commune et un récit collectif revisités, dans lesquels chaque lecteur·rice pourrait enfin se reconnaître comme personnage agissant. Il serait donc vraiment temps d'offrir une place plus importante aux littératures dites francophones dans les institutions. Ce n'est pas seulement un besoin pour celles et ceux qui s'écartent de la norme, mais ça l'est aussi pour la frange hégémonique de la société.

En tant que lectrice blanche issue d'une formation littéraire française classique, enseignante de lettres modernes et jeune chercheuse (je suis en train de terminer ma thèse), je conçois la lecture de ces œuvres comme favorisant la nécessaire expérience du décentrement. Elle permet de déplacer les perspectives, et sa potentialité réside aussi dans sa capacité à proposer et propager des mots dans le discours social et collectif, comme celui « d'identité frontalière », que Léonora Miano convoque parallèlement à Afropéa. Avec ces termes,

→ PRISE DE PAROLE

Ce que la littérature fait aux frontières...

mars 2022

l'écrivaine impose la perception de la frontière comme lieu de jonction, et non pas de séparation, ce qui est particulièrement retentissant à une époque où les replis identitaires et nationalistes s'intensifient. Or, croire encore aujourd'hui que l'identité serait délimitée par des frontières nationales est une aberration pour l'Occident, qui n'a cessé de s'imposer, au cours de l'histoire, dans d'autres espaces ; ça l'est aussi à l'échelle des catégories sociales, les revendications au dépassement des binarités se faisant de plus en plus entendre, ce que porte aussi la littérature. Celle-ci devient alors un important support de subversion, ainsi que je veux le montrer avec cette prise de parole, qui s'appuie sur des hypothèses de lectures d'œuvres de Léonora Miano, d'Éva Doumbia et de Fabienne Kanor.

*

numéro 7

Les identités frontalières sont nées de la douleur. Elles sont nées de l'arrachement, du viol, de la détestation de soi-même. Elles ont dû traverser ces ombres pour inventer un ancrage sur des sables mouvants, et s'imposer, non pas contre, mais parmi les autres. Elles habitent, au fond, un espace cicatriciel. La cicatrice n'est pas la plaie. Elle est la nouvelle ligne de vie qui s'est créée par-dessus. Elle est le champ des possibles les plus insoupçonnés¹.

Monde commun

Léonora Miano évoque ici les identités afrodescendantes. Nées de la « Déportation transatlantique des Subsaharien·ne·s » – notion que l'autrice préfère à celle de « traite transatlantique » –, elles héritent de formes de fêlures, que prolongent les oppressions subies dans les territoires occidentaux. Mais elles témoignent aussi de dynamiques de survie ; en ayant été déplacé·e·s, les déporté·e·s et leurs descendant·e·s se sont réinventé·e·s dans de nouvelles formes de cultures, foncièrement mouvantes, puisqu'ils·elles ont délocalisé les pratiques africaines dans les territoires occidentaux, où ils·elles les ont renouvelées dans les conditions et avec les influences qu'imposait cet autre environnement.

→ PRISE DE PAROLE

Ce que la littérature fait aux frontières...

La cicatrice pourrait ainsi être métaphorisée par ce que Paul Gilroy a théorisé en 1993 avec la notion d'Atlantique noir, ce vaste espace au sein duquel circulent, se croisent et s'entremêlent, depuis le Passage du Milieu, des pratiques issues des continents africain, américain et européen. Elle pourrait être aussi figurée, plus récemment et dans l'autre contexte qu'est celui du postcolonial, par Afro-péa ce « lieu immatériel, intérieur » qu'habitent les Afrodescendant·e·s d'Europe, « où les traditions, les mémoires, les cultures dont ils sont dépositaires, s'épousent, chacune ayant la même valeur² ». Parce qu'ils dépassent la dichotomie du monde postcolonial, au sein duquel la ligne symbolique Nord/Sud continue de séparer les anciens territoires colonisés des puissances coloniales, l'Atlantique noir tout comme Afropéa invitent par extension à repenser les espaces culturels et les catégories sociales qui les déterminent, comme la race et le genre. La frontière vient alors représenter un lieu de déconstruction/reconstruction des façons de se dire au monde :

C'est le lieu de l'oscillation constante : d'un espace à l'autre, d'une sensibilité à l'autre, d'une vision du monde à l'autre. C'est là où les langues se mêlent, pas forcément de manière tonitruante, s'imprégnant naturellement les unes des autres, pour produire, sur la page blanche, la représentation d'un univers composite, hybride³.

La « page blanche » dont il est question est celle de la création, au sein de laquelle se sont dessinés les contours d'Afropéa. Apparue pour la première fois dans le monde de la musique notamment avec l'album *Adventures in Afropea* (1991) du groupe Zap Mama, la notion a été popularisée en France au début des années 2000 par des œuvres littéraires de Léonora Miano, et précisée par ses textes à dimension essayiste, comme *Afropéa, Utopie post-occidentale et post-raciste* (2020). Le retentissement de cet ouvrage dans la presse et la critique témoigne de la portée d'Afropéa. De fait, la découverte

→ PRISE DE PAROLE

Ce que la littérature fait aux frontières...

mars 2022

numéro 7

Monde commun

du mot a été accueillie avec une forme de soulagement par un certain nombre de personnes, notamment des femmes. C'est par exemple le cas de la metteuse en scène et autrice Éva Doumbia, qui ancre elle aussi sa création dans cet espace symbolique.

D'autres artistes visitent Afropéa, sans la nommer comme telle, de façon délibérée et entre autres lieux de l'Afrodiaspora, à l'instar de la romancière, cinéaste et journaliste Fabienne Kanor. Chez ces autrices, dont les parcours personnels tout comme ceux de la création se caractérisent de façon transfrontalière, le discours littéraire et artistique s'apparente à une parole publique, voire politique. Elle constitue un support permettant de se réapproprier des narrations mises sous silence jusqu'à présent et de les inscrire dans le récit collectif que figure aussi la littérature - chaque livre écrit, publié et diffusé étant une pierre ajoutée à l'édifice des narrations que les sociétés et les cultures font d'elles-mêmes.

Une littérature qui trouble les frontières

Dans mes recherches de doctorat, qui portent entre autres sur l'étude de textes des écrivaines susmentionnées, je m'attache dans un premier temps à montrer que la frontière qu'habitent les personnages afropéens, ceux-ci étant principalement issus de la postmigration, s'apparente à un espace de fragmentation identitaire. Ils témoignent en effet de ce que Abdelmalek Sayad a nommé « la double absence », à savoir le sentiment de ne se sentir appartenir à aucun territoire : « C'est pas soi qui décide ce qu'on est. Et on n'est jamais des deux côtés à la fois, on est de ce côté-ci quand on est de ce côté-là ou de ce côté-là quand on est ici⁴. »

Cette position bancale dans le monde est d'autant plus douloureuse qu'elle assemble dans une même trajectoire la rencontre violente entre le colonisé et le colon. Elle fait écho à la « conscience dédoublée » de soi, que W. E. B. Du Bois définissait déjà au début du ^{xx}e siècle comme une façon d'être défini par le regard du Blanc et

→ PRISE DE PAROLE

Ce que la littérature fait aux frontières...

de « mesurer son âme à l'aune d'un monde qui vous considère comme un spectacle, avec un amusement teinté de pitié méprisante⁵ ». C'est ce que provoque la race, qui croise d'autres catégories sociales, comme le genre, engendrant une intersectionnalité que les œuvres révèlent. Celle-ci est abordée à propos des expériences des femmes noires en France, mais des écrivaines ont aussi contribué à faire advenir des écrits sur les masculinités noires – à l'instar de *Marianne et le garçon noir*, ouvrage collectif dirigé par Léonora Miano –, qui sont encore peu interrogées par ailleurs. Dans ces textes, les corps noirs sont présentés comme des territoires asservis sur lesquels s'exerce une violence qui prolonge le colonial :

Nous savions que personne ne possède rien ni personne. La terre que tu possèdes ne sait pas qu'elle est à toi, alors elle ne t'appartient pas. [...] Ils croient pouvoir dissoudre les filles et femmes dans leurs semences mais ils ne posséderont pas les garçons. Alors ils les abattent. Ils les abattent comme ils ont fait de tous les loups leurs chiens⁶.

C'est en investissant ces questions à partir de la parole des concerné·e·s et provenant de l'intérieur de l'intersection du genre et de la race que les œuvres soulèvent le « voile », pour reprendre une métaphore de Du Bois, qui recouvre les expériences afrodescendantes, notamment dans les imaginaires d'un lectorat blanc. La littérature permet en effet d'aborder ces questions sous l'angle de l'intime et elle contribue en ce sens à déconstruire les stéréotypes de genre et de race, montrant notamment les brisures qu'elles engendrent.

Aussi, les autrices qui explorent Afropéa envisagent la littérature comme un lieu de représentation sociétale, ce que Léonora Miano remarque particulièrement à propos de la France : « Ce qu'elle sait d'elle-même, c'est ce qui est écrit dans ses livres. Ce qui n'y est pas mentionné n'a pas d'existence dans le pays⁷. » Cette approche renouvelle la notion d'engagement en littérature. Il ne s'agit plus seulement de prendre position, de défendre des valeurs éthiques, de

→ **PRISE DE PAROLE**

Ce que la littérature fait aux frontières...

dénoncer des régimes politiques, ou encore de questionner des conditions liées aux genres et à la race. Il s'agit aussi de s'appropriier l'espace littéraire comme un microcosme au sein duquel le monde représenté est plus inclusif. De fait, les personnages noirs et racisés sont bien absents de la littérature française classique, comme c'est d'ailleurs aussi le cas dans les autres sphères artistiques telles que les arts scéniques, ce qui provient et provoque en retour des exclusions multiples. Il s'agit alors, en premier lieu, de les nommer, et on peut affirmer avec Audre Lorde, que l'écriture s'impose comme un outil idéal pour cela :

Pour les femmes [...] la poésie [...] c'est une nécessité vitale. Elle génère la qualité de la lumière qui éclaire nos espoirs ainsi que nos rêves de survie et de changement, espoirs et rêves d'abord mis en mot, puis en idées, et enfin transformés en actions plus tangibles. La poésie est le chemin qui nous aide à formuler ce qui est sans nom, le rendant ainsi envisageable. Les horizons les plus lointains de nos espoirs et de nos peurs sont pavés de nos poèmes, taillés dans le roc des expériences de nos vies quotidiennes⁸.

C'est en effet ce qu'a fait Léonora Miano en imposant la notion d'Afropéa avec ses textes littéraires, ceux-ci témoignant d'une appréhension des frontières postcoloniales qui favorise la transition aux dépens de la binarité. Ainsi, la deuxième partie des *Écrits pour la parole*, « Femme in a city », consacrée plus particulièrement à des expériences féminines, se clôture en ces termes :

Le mieux c'est l'addition : Française et Noire qui ouvre sur le ternaire puisqu'un troisième terme en sortira Le mieux c'est la conjonction La coordination : Noire de France où la fusion est un équilibre une perspective une voie sûre

Le mieux pour beaucoup C'est de dépasser les limites Usées de la nation De voir plus grand Le mieux pour beaucoup C'est de transcender la couleur [...]

→ PRISE DE PAROLE

Ce que la littérature fait aux frontières...

Celles qui inventent un langage nouveau Celles qui ne croient pas à l'achèvement du monde Celles qui brisent les cloisons factices Celles qui accouchent de l'à-venir se disent : Afropéennes⁹.

Afropéa constitue ainsi un espace où se produisent des processus de *désidentification*, notion théorisée par José Esteban Muñoz. Celui-ci ne la définit non pas comme une manière de réduire son identité à néant, mais plutôt comme une façon de se définir contre « la forme culturelle » dominante, en formulant une identité alternative, « une troisième voie » d'être au monde qui va au-delà des dichotomies blanc/noir, étranger/local, femme/homme. En ce sens, l'espace symbolique s'est aussi imposé dans le champ du militantisme et a notamment été approprié dans des façons de penser le genre à l'inverse des assignations hégémoniques du masculin et du féminin. C'est ce que l'on peut voir dans des œuvres mettant en scène des personnages féminins qui transgressent le silence au sein duquel le croisement des oppressions les assigne, à l'instar de Ramata, personnage central de la pièce *Le Iench*, dont le frère Drissa a été tué par la police :

Ramata. Et le rouge monte en moi.

J'ai rejoint le fleuve.

Je deviens fille de Nandi, Mukaya, Yaa Asantewaa, fille de Taytu Betul, Kaipkire je suis petite-fille de Pokou, Nana Triban et Llinga.

Je suis sœur d'Amal, Assa, Hawa.

En moi macère la rage cramée.

Illimitée, ma rage dévore le mégaphone.

Je ne me tairai pas.

En moi la violence rouge.

Je ne me tairai pas¹⁰.

Afropéa invite à s'inspirer de figures ancestrales afrodescendantes pour mener des combats contemporains. De fait, le personnage invoque des reines guerrières issues de l'histoire subsaharienne,

→ PRISE DE PAROLE

Ce que la littérature fait aux frontières...

dont certaines s'illustrent par leur résistance face aux Européens, tout en faisant référence à des figures publiques afropéennes d'aujourd'hui, notamment celles engagées dans la lutte contre les violences policières comme Amal Bentousi, Ramata Dieng, ou encore Assa Traoré. L'approche littéraire, telle que celle d'Éva Doumbia, permet au-delà de l'information d'humaniser le récit de leur combat, notamment en rendant perceptibles les blessures intimes que les discriminations engendrent. En circulant entre ces références multiples et dans une perspective multi-temporelle et transcontinentale, ce qui offre aussi des exemples inspirants en matière de sororité, les textes contribuent par ailleurs à façonner de nouvelles héroïnes aux allures afroféministes. Celles-ci vont à l'encontre des oppressions intersectionnelles, que Kimberlé Crenshaw avait illustrées par l'exclusion conjointe des femmes noires des mouvements féministes et antiracistes.

Assa Traoré qui milite afin d'obtenir justice pour son frère Adama, celui-ci ayant perdu la vie dans la cour d'un commissariat, s'engage quant à elle en parallèle sur de multiples autres fronts. Tout en dénonçant les problématiques d'exclusion qui touchent les quartiers populaires, elle s'est positionnée aux côtés des Gilets jaunes ou encore du mouvement écologiste Extinction Rébellion, et est régulièrement présente dans des manifestations défendant les droits de différentes minorités, ce qui lui vaut d'être certaines fois perçue comme un symbole de la convergence des luttes.

**Des frontières qui conditionnent la diffusion
des littératures afropéennes**

Pour autant, Afropéa n'est pas (encore) devenu un mot de sens commun et l'alternative qu'il présente dérange les idéologies conservatrices. Des autrices se trouvent ainsi taxées de communautarisme, voire de racisme « anti-blanc », parce qu'elles travaillent à mettre en

→ PRISE DE PAROLE

Ce que la littérature fait aux frontières...

scène des personnages afrodescendants. À cause de cela, le spectacle *Afropéennes* d'Éva Doumbia a été très peu programmé par les théâtres français et des œuvres de Léonora Miano n'ont été que peu commentées par la critique. L'un de ses romans a été mal accueilli par son éditeur d'alors, au motif que « les personnages présentés n'étaient pas universels¹¹ ». Ces derniers ne pourraient pas, selon un certain lectorat, témoigner d'expériences partagées par tout.e.s, alors même que les textes déconstruisent ce postulat en explorant avant toute chose des thématiques comme la famille, l'amour, etc. Et elles le font bien, puisqu'elles sortent des cadres hétéronormés qu'on lit souvent ailleurs. Mais pour ces récepteurs, dont les imaginaires sont marqués par l'héritage colonial, le personnage noir est nécessairement perçu à travers la différenciation, et doit de ce fait renvoyer à un ailleurs lointain et exotique. Aussi, écrire sur des Afropéen-ne-s dérange, ce que met en abyme le roman de Fabienne Kanor, *Je ne suis pas un homme qui pleure*, dont le personnage principal est une écrivaine d'origine martiniquaise vivant à Paris et voyageant dans d'autres pays pour faire la promotion de ses œuvres :

Tous ont faim d'histoires authentiques qui se dérouleraient au village avec des tam-tam, des hurlements d'enfants-soldats et des pleurs d'excitées. Merde, c'est quand même pas pour engraisser leur imaginaire de cinglés que je m'évertue, depuis huit ans maintenant, à écrire ! OK pour gagner plus, OK pour me vendre mieux, mais il y a des limites. [...] Elle vit en couple dans un jardin au bout du monde... Je rêve ou c'est de moi qu'on parle ? Moi, dont on éventre sans vergogne la biographie, que l'on replace d'office à Saint-Louis parce que le Sénégal, c'est sûr, c'est plus affriolant que Paris centre. Uno, je suis née en province française et n'ai découvert leur Afrique fantôme qu'à l'âge de vingt-six ans. Dui : Nous, Martiniquais d'origine, avons été faits français en 1635, soit avant même que les Niçois ne le deviennent. Trei : mon grand-père votait Giscard d'Estaing¹².

De fait, la littérature et le monde de l'édition, comme tout autre domaine obéissant aux lois du marché, sont fondés sur des logiques

→ PRISE DE PAROLE

Ce que la littérature fait aux frontières...

mars 2022

numéro 7

Monde commun

de normalisation et de marginalisation qui « contribuent à reproduire les mécanismes de l'hégémonie sociopolitique ordinaire¹³ ». Comme partout ailleurs dans la société et dans le monde du travail, les femmes occupent encore aujourd'hui une place marginale dans le patrimoine littéraire français. C'est un constat que l'on peut faire simplement en se remémorant les livres lus à l'école, et auquel je me confronte aujourd'hui encore en tant qu'enseignante de lettres modernes, lorsque je cherche des ressources pour préparer mes cours.

Outre le genre, la littérature de langue française est aussi traversée, au sein même des institutions, par une ligne de couleur qui sépare une littérature « française » d'une littérature dite « francophone ». Celle-ci ne distingue pas seulement les espaces où les littératures sont produites, à savoir la France métropolitaine de ses anciennes colonies ; elle se fonde aussi sur la race, puisque même des auteur·rice·s vivant sur le territoire sont rangé·e·s dans la catégorie « francophones » à partir du moment où ils·elles sont racisé·e·s. Les auteur·rice·s concerné·e·s par cette marginalisation la dénoncent comme un prolongement du système colonial.

Ainsi, il y a là aussi la détermination d'un centre, autour duquel graviterait une périphérie d'ailleurs tout à fait essentialisée, puisque les littératures de langue française du Pacifique, d'Afrique, du Moyen-Orient, du Québec, etc. sont toutes étiquetées comme francophones. Ces écrivain·e·s proposent aussi des alternatives : en 2006, sous l'impulsion de Michel Le Bris, une quarantaine d'auteur·rice·s ont par exemple signé une tribune revendiquant la notion de « littérature-monde en français », avec laquelle ils·elles souhaitaient dénationaliser la littérature de langue française.

Mais, en voulant « décatégoriser » en catégorisant par un autre terme, le manifeste a aussi révélé des impasses, en particulier parce qu'il nie les particularités locales des différentes régions du monde où le français est parlé. Au-delà des questions littéraires qui se sont posées avec ce débat et qui n'intéressent concrètement qu'un public

→ PRISE DE PAROLE

Ce que la littérature fait aux frontières...

d'initié·e·s, les critiques soulèvent aussi plus globalement des questions qui se posent aux frontières dans leur globalité ; est-il vraiment possible de se définir au-delà d'elles ? C'est aussi une difficulté à laquelle je me confronte dans mes recherches, étant toujours ramenée aux différenciations dans lesquelles il est aussi nécessaire de s'ancrer pour produire une épistémologie contextualisée : la notion de « littératures francophones » me pose problème, mais elle permet aussi d'annoncer l'approche postcoloniale que j'emploie à certains égards.

Les frontières qui constituent à des endroits des lieux de passages, comme à l'intérieur d'Afropéa, ne redeviennent-elles pas toujours ailleurs des lignes de différenciation entre un dedans et un dehors, entre soi et l'altérité ? L'abolition des frontières n'est-elle pas prisonnière d'une appréhension privilégiée du monde ? Les personnages de Fabienne Kanor témoignent de cette tension. Même s'ils traversent sans cesse les frontières géographiques, y compris les plus opaques, leurs parcours sont éminemment marqués par la solitude et par l'enfermement. Leur errance n'a rien d'heureux, ce que laisse notamment entendre le registre souvent cynique qui marque leur récit.

Dans un entretien qu'elle a accordé à deux collègues docteure et doctorante et à moi-même à Ouidah au Bénin en 2020¹⁴, l'écrivaine nous a expliqué que ces douleurs-là étaient aussi les siennes. Ses parents ont émigré depuis la Martinique vers la France métropolitaine au temps du Bureau des migrations d'outre-mer, ce qu'elle porte en héritage conjointement à d'autres histoires de déplacements : les siennes, puisqu'elle a vécu dans différents territoires d'Europe, d'Afrique et d'Amérique, mais aussi celles de ses ancêtres africains, déportés au temps de l'esclavage. De ce fait, elle nous a expliqué que son « fantasme d'Afrodescendante », c'était de trouver un lieu à soi, comme là, dans cette petite ville du Bénin où nous nous trouvions, où elle était déjà venue 15 ans plus tôt. Mais, là aussi, elle est une étrangère :

→ PRISE DE PAROLE

Ce que la littérature fait aux frontières...

Je suis à Ouidah en 2020 et on me dit : « Hello ». Là, je me sens complètement étrangère. Mais ça c'est normal, après tout je suis une étrangère. Parfois j'entends mes confrères et mes consœurs parler de citoyens du monde. Je n'y crois pas, ce n'est pas vrai. De quel monde serait-on témoin ? Est-ce que c'est parce que tu sillones un peu, que tu es invité là, que ça y est tu es citoyen du monde ? Ce n'est pas ça. Il y a tellement de monde, là dans le monde, comment tu peux être citoyen ? T'es touriste. [...] Touriste privilégié. Mais personne n'est citoyen du monde. Personne, personne.

L'abolition des frontières dans la formulation de nouveaux espaces littéraires

L'espace textuel peut alors figurer un lieu où se cherchent des points d'ancrage, comme une tentative de renouer avec l'origine, voire de réparer ce qui a été défait par les frontières traversées. Le texte retourne ainsi à sa définition étymologique de tissu – c'est d'ailleurs souvent avec cette métaphore que Fabienne Kanor parle de sa création –, prenant ici la forme d'une sorte de *patchwork* : l'œuvre de la romancière, comme celle d'autres autrices afropéennes, ressemble à un assemblage de fragments d'expériences afrodescendantes qui se produisent sur les différents continents du triangle atlantique. Les archives historiques, notamment celles qui concernent les femmes, étant soit trouées, soit absentes, c'est dans d'autres types de traces de l'histoire et des expériences qu'il faut puiser : les pratiques artistiques, la subjectivité et les récits des vécus, des faits d'actualité, mais aussi « le corps et la couleur de la peau constituent [...] les seuls indices, les seules preuves [...] accessibles à notre époque¹⁵ ».

La littérature afropéenne s'empare de tout cela pour tisser des œuvres, avec la volonté de consigner ces mémoires vivantes et sensibles, dans des supports pluriels et renouvelés : Afropéa est aussi explorée au cinéma – *Afrodiasporic french Identites* (2011) de Nathalie Etoke, *Ouvrir la Voix* (2017) d'Amandine Gay ou encore *Marianne*

→ PRISE DE PAROLE

Ce que la littérature fait aux frontières...

noires (2016) de Mame-Fatou Niang et Kaytie Nielsen –, à travers la photo – le travail de John Pitts par exemple –, sur des sites internet – comme *Afropea.net*, créé par Marie-Julie Chalu – et dans des festivals. Tout cela témoigne du foisonnement en termes de production artistique, de pensées et d'épistémologies que la notion engendre, mais aussi d'une façon nouvelle de produire des narrations.

Différentes disciplines convergent aussi au sein même d'une seule œuvre, notamment chez Éva Doumbia, qui convoque dans son théâtre la littérature, tout comme la musique, la danse, la performance, la cuisine, la coiffure, la mode, etc. Au-delà d'être représentative de son hybridité, cela fait acte d'une posture politique, puisqu'il s'agit aussi d'abolir des frontières hiérarchiques, comme celle qui sépare les genres artistiques dits « mineurs » et « nobles », ou encore celle qui sépare la scène du public.

En 2018, j'ai assisté à la deuxième édition du festival pluridisciplinaire *Massilia Afropéa*, créé par la metteuse en scène, dont la première partie s'était déroulée dans le quartier de la Savine, au nord de Marseille, et l'expérience du décentrement s'y est illustrée à plusieurs échelles. Premièrement, les habitant-e-s du centre-ville, comme moi, ont été amené-e-s à faire le déplacement vers la périphérie, dans ce quartier enclavé et difficilement accessible par les transports en commun. Je m'y suis rendue pour assister à une représentation de la pièce classique *On ne badine pas avec l'amour* de Musset, qu'Éva Doumbia avait revisitée de trois façons différentes, à adapter en fonction des lieux de représentation (salle fermée, espaces ouverts et établissements scolaires). Quand les comédien-ne-s ont commencé à jouer, avec une élocution plus que pompeuse, des voix de contestation se sont fait entendre dans le public. J'étais gênée, car habituée au sacro-saint silence qui est de mise dans les salles de spectacle traditionnelles. Les contestations se sont transformées en invectives, jusqu'à ce que leurs auteur-ric-e-s aient été découvert-e-s comme étant en réalité des comédien-ne-s. Le public a alors été invité à se déplacer et à s'installer en demi-cercle.

→ PRISE DE PAROLE

Ce que la littérature fait aux frontières...

De fait, Éva Doumbia le préfère à la disposition frontale ; car pour elle, Afropéa c'est aussi cela : inscrire « dans la cité des pratiques qui se font en Afrique », ainsi qu'elle me l'a dit lors d'un entretien radiophonique mené en marge du festival. Les premiers comédiens ont été remplacés par d'autres, plus jeunes, plus divers, et le texte a été rendu bien plus accessible. Celui-ci avait été réécrit, en y intégrant notamment des passages d'un roman de George Sand et en creusant la question du genre, de la race et de la classe que l'œuvre et sa genèse comprennent. Ces différents éléments offrent l'image d'un théâtre dé- et re-construit, délocalisé des élites, proche de préoccupations sociales, ce qui est à mon sens nécessaire à une époque où le public des salles de théâtre en France n'a généralement rien d'hétérogène.

Le travail sur la langue qu'opèrent ces autrices est aussi une façon de transgresser les frontières, puisqu'elles inscrivent dans leurs textes des pratiques plurilingues, qui viennent heurter la frontière entre « français » et « francophonie » évoquée précédemment. *Le Iench* se termine par exemple par un glossaire regroupant des termes en bambara et en nouchi, argot parlé en Côte d'Ivoire, qui apparaissent dans le texte. L'esthétique qui résulte de ces croisements est résolument composite, tant au niveau des espaces de référence que des médiums convoqués. Elles transcendent les normes « académiques » de l'écriture occidentale, comme la ponctuation qui disparaît dans certains *Écrits pour la parole*, ce qui symbolise peut-être le passage, le lien et l'émancipation auxquels Afropéa invite et dont ses autrices se saisissent. Miano invoque la nécessité de « trouver un langage à soi¹⁶ » pour se dire au monde, qui viendrait puiser de part et d'autre de la frontière, plutôt que de n'employer que des façons de dire façonnées par l'Occident.

Cette réflexion sur la langue s'intègre dans une appréhension plus globale de la frontière qui s'écarte du sens étymologique « ligne de front ». Elle est appréhendée plutôt comme un « tiers-espace », qu'il

→ PRISE DE PAROLE

Ce que la littérature fait aux frontières...

faut comprendre, comme dans la conceptualisation de Homi K. Bhabha, non pas comme l'addition de ce qui se situe de part et d'autre de la frontière, mais comme la formulation d'autre chose résolument neuf à partir de cette rencontre. Or, l'œuvre littéraire afropéenne peut figurer concrètement ce tiers-espace. En effet, elle constitue un objet à part et existant en tant que tel, qui dépasse la dichotomie entre fiction et réel, entre Europe et Afrique, entre histoire et contemporanéité, entre écrit et oralité également, particulièrement pour les écrits qui sont destinés à la scène. Ainsi, la littérature afropéenne est foncièrement *transgressive* : transnationale, transculturelle, transdisciplinaire. Comme dans bien d'autres sphères, à l'instar de la scène *queer* par exemple, en littérature aussi la marge est instigatrice d'affirmation, de renouvellement et de réinvention. Si ces actes de reconfiguration s'imposent en premier lieu comme une nécessité de survie face à l'hégémonie, ils sont aussi révélateurs de la nécessité de repenser les identités en dehors des cadres polarisants, à l'instar d'Afropéa :

J'habite des ancêtres multiples une parole propre Centrale parce que périphérique porte mes cicatrices avec élégance ne revendique pas affirme dit tranquillement Je suis. [...] J'écris les pages de mon histoire la tienne. [...] Je suis une donnée complexe flexible une attitude symbolique politique une contrée concrète immatérielle fructueuse une terre sans bornes Fertile Mes frontières assemblent ne séparent pas assemblent ne tranchent pas assemblent ne découpent pas assemblent ne mutilent pas Je marche devant le jour qui vient Je suis la beauté qui se fait Je suis un inachèvement Je suis un apaisement¹⁷.

→ PRISE DE PAROLE

Ce que la littérature fait aux frontières...

Notes

1. Léonora Miano, *Habiter la frontière*, Paris, L'Arche, « Tête à tête », 2012, p. 30.

2. *Ibid.*, p. 86.

3. *Ibid.*, p. 25.

4. Éva Doumbia, *Le Iench*, Arles, Actes sud, « Papiers », 2020, p. 45.

5. W. E. B. Du Bois, *Les Âmes du peuple noir*, Paris, La Découverte, 2007 [1903], p. 11.

6. Éva Doumbia, *Le Iench*, *op. cit.*, p. 67.

7. Léonora Miano, *Habiter la frontière*, *op. cit.*, p. 79.

8. Audre Lorde, *Sister outsider : essais et propos d'Audre Lorde : sur la poésie, l'érotisme, le racisme, le sexisme*, Lausanne, Mamamélis, 2003, p. 36.

9. Léonora Miano, *Écrits pour la parole*, Paris, L'Arche, « Scène ouverte », 2012, p. 73.

10. Éva Doumbia, *Le Iench*, *op. cit.*, p. 75.

11. C'est ce qu'elle explique dans le texte « Les Noires réalités de la France », à propos de son roman *Blues pour Élise*, paru en 2010 : « Ce sont les blogs qui ont assuré la promotion de cet ouvrage, et j'avais déjà dû imposer ce texte à mon éditeur, qui ne voulait pas accompagner un tel projet, au motif que les personnages présentés n'étaient pas universels » (*Habiter la frontière*, *op. cit.*, p. 73). Dans *Afropéa*, elle évoque par ailleurs un texte écrit pour la télévision, et pour lequel on lui « demanda de blanchir le personnage masculin, qui était aussi le mieux établi socialement » (Léonora Miano, *Afropéa. Utopie post-occidentale et post-raciste*, Paris, Grasset, 2020, p. 141).

12. Fabienne Kanor, *Je ne suis pas un homme qui pleure*, Paris, JC Lattès, 2016, p. 113.

13. Kaoutar Harchi, « Quand la littérature justifie la domination », *Ballast*, vol. 10, n° 2, 2020, p. 130-135.

14. Avec Lucile Combreau (Univ. Paris Sorbonne) et Rocío Mungía (Univ. Strasbourg), nous avons proposé cet entretien à Fabienne Kanor en marge du colloque « Les mémoires de l'esclavage dans les arts, les littératures et les musées » en février 2020, organisé par l'Université d'Abomey-Calavi et du Mans. Il n'a pour l'heure pas été publié.

→ PRISE DE PAROLE

Ce que la littérature fait aux frontières...

15. Maboula Soumahoro, *Le triangle et l'hexagone : réflexions sur une identité noire*, Paris, La Découverte, 2020, p. 53.

16. Léonora Miano, *Afropéa. Utopie post-occidentale et post-raciste*, op. cit., p. 177.

17. Léonora Miano, *Écrits pour la parole*, op. cit., p. 28.

Références

Corpus Littéraire

Éva Doumbia, *Le lench*, Paris, Actes Sud, « Papiers », 2020.

Fabienne Kanor, *Je ne suis pas un homme qui pleure*, Paris, JC Lattès, 2016.

Léonora Miano, *Écrits pour la parole*, Paris, L'Arche, Scène ouverte, 2012.

Théorie

Homi K. Bhabha, *Les Lieux de la culture, une théorie postcoloniale*, trad. Françoise Bouillot, Paris, Payot, 2007 [1994].

Éloïse Brezault, « Les enjeux de manifeste "Pour une littérature-monde" », *Études littéraires africaines*, n° 29, 2010, p. 35-43.

Kimberlé Williams Crenshaw, « Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur », trad. O. Bonis, *Cahiers du genre*, vol. 39, n° 2, 2005, p. 51-82. En ligne : <https://www.cairn.info/revue-cahiers-du-genre-2005-2-page-51.htm> (consulté le 04/01/2021).

Éva Doumbia, « Affaires de lions ou même de gazelles », in Leïla Cukierman, Gerty Dambury, et Kader Attia (dir.), *Décoloniser les arts*, Paris, L'Arche, « Tête-à-tête », 2018, p. 32-36.

W. E. B. Du Bois, *Les Âmes du peuple noir*, trad. Magali Bessone, Paris, La Découverte, 2007 [1903].

Paul Gilroy, *L'Atlantique noir : modernité et double conscience*, trad. Charlotte Nordmann, Paris, Amsterdam, 2017 [1993].

Kaoutar Harchi, « Quand la littérature justifie la domination », *Ballast*, vol. 10, n° 2, 2020, p. 130-135.

Ayann Koudou, « Afropéennes, théâtre communautaire ? », *Le Point*, publié le 20/02/2015. En ligne : https://www.lepoint.fr/culture/afropeennes-theatre-communautaire-20-02-2015-1906582_3.php

→ PRISE DE PAROLE

Ce que la littérature fait aux frontières...

Michel Le Bris (dir.), « Pour une littérature-monde en français », *Le Monde des livres*, 2007.

Audre Lorde, *Sister outsider. Essais et propos d'Audre Lorde : sur la poésie, l'érotisme, le racisme, le sexisme*, trad. M. C. Calise, G. Gonik, M. Hélie-Lucas et H. Pour, Carouge-Genève, Mamamélis, 2003.

Léonora Miano, *Habiter la frontière*, Paris, L'Arche, « Tête à tête », 2012.

Léonora Miano, *L'Impératif transgressif*, Paris, L'Arche, « Tête à tête », 2015.

Léonora Miano (dir.), *Marianne et le garçon noir*, Paris, Pauvert, 2017.

Léonora Miano, *Afropéa. Utopie post-occidentale et post-raciste*, Paris, Grasset, 2020.

José Esteban Muñoz, *Disidentifications : queers of color and the performance of politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, « Cultural studies of the Americas », 1999.

Abdelmalek Sayad, *La Double Absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Seuil, 1999.

Maboula Soumahoro, *Le triangle et l'hexagone : réflexions sur une identité noire*, Paris, La Découverte, 2020.

Françoise Vergès, « Décolonisons les arts ! Un long, difficile et passionnant combat », in Leïla Cukierman, Gerty Dambury et Kader Attia (dir.), *Décolonisons les arts !*, Paris, L'Arche, « Tête-à-tête », 2018, p. 119-137.

5 :

Faire de
l'anthropologie

Ethnographie et trahison

**Cheminelements vers
une anthropologie queer**

[Rodrigo Parrini

Anthropologue, professeur de recherche,

Université autonome métropolitaine, Mexico]

En juin 2006, je suis arrivé à Tenosique¹, une ville rurale située à la frontière du Mexique et du Guatemala, pour étudier les activités de prévention du VIH/sida menées par un militant dans la prison de la ville. C'est alors que j'ai fait la connaissance d'Alan Contreras et du Club Gay Amazonas composé d'un groupe de gays, lesbiennes et transgenres qui s'était constitué en 1994 pour promouvoir la dignité des personnes issues de la diversité sexuelle et le respect de leurs droits². À partir de ce moment-là, j'ai commencé à enquêter sur le collectif Gay Amazonas et son action citoyenne. Cette ethnographie est le fondement de ce que j'appelle aujourd'hui une anthropologie du désir. Très succinctement, celle-ci étudie le désir du point de vue de ses déterminants et effets sociaux, tente d'identifier les pratiques sociales qui le produisent ou s'y rapportent, et explore la manière dont certains processus sociopolitiques – comme l'approbation de l'égalité face au mariage dans certains États mexicains – redéfinissent les subjectivités des personnes *queer* ou la diversité sexuelle à Tenosique³.

Ce contexte présente une seconde spécificité qui m'a amené à déplacer terrains et objets initiaux : la construction d'infrastructures routières dans la ville de Tenosique a facilité le transit des migrants entre le Guatemala et le Mexique, de sorte que la migration des citoyens d'Amérique centrale y est devenue un phénomène non négligeable de la vie de la ville. Le foyer d'accueil pour migrants La 72⁴ a été inauguré en 2011, suscitant un intérêt politique, académique et médiatique intense et tout nouveau pour cette ville ainsi que pour le terrain que j'y avais entrepris. En 2013, j'ai entamé des recherches sur les processus migratoires, en me concentrant sur les relations que les habitants locaux établissaient alors avec les migrants et sur les tensions sociales et identitaires qui commençaient à émerger.

Avec le recul de ces quinze années de recherche, je constate que ma position dans cette ville a été marquée par deux altérités. D'abord, lors de mes recherches sur le Club Gay Amazonas, ma sexualité (homosexuelle) et celle de mes informateurs m'ont placé en

→ FAIRE DE L'ANTHROPOLOGIE

Ethnographie et trahison

dehors des normes sociales et affectives hétérosexuelles majoritaires à Tenosique. Puis, lorsque plus tard, j'ai commencé mon enquête auprès des migrants d'Amérique centrale, ma nationalité (chilienne) ne coïncidait pas avec les identités et identifications nationales qui fédèrent la population locale au-delà des orientations sexuelles des habitants. Cette différence était d'autant plus importante que le contexte était marqué par une forte présence migratoire. En un sens, j'étais un « étranger », aussi bien sur le plan de la nationalité que sur celui de la sexualité.

Cette double altérité renvoyait à une organisation sociale de la sexualité qui, tout en tolérant l'homosexualité, la considérait « coupable » de transgresser le pacte hétérosexuel au cœur des valorisations collectives et des régulations normatives locales⁵. Dans l'usage que j'en fais ici, la culpabilité signifie que mon extranéité rendait visible – par effet miroir – les normes majoritaires qui sans cela auraient été invisibles, ou du moins plus difficilement accessibles comme telles. De même et peut-être plus frontalement encore, les migrants étaient considérés, eux, « coupables » de l'insécurité qui touchait la ville, entre autres accusations. Passant beaucoup de temps avec ces personnes en tant que chercheur, proche d'elles, j'étais aussi assimilé à elles. J'ai donc subi ces accusations ou vécu une partie de leurs effets. D'une part, j'étais un outsider sexuel toléré, d'autre part, un étranger accepté parmi la population locale.

Je n'ai jamais pu échapper à une suspicion concernant ma présence et mes intentions. J'étais suspect, dans une certaine mesure, comme mes informateurs. Plus encore, je me suis rendu compte que j'étais aussi devenu suspect, en tant qu'étranger, lorsque je me suis rapproché du foyer d'accueil des migrants, aux yeux des informateurs de mon premier terrain. Ceux-ci pouvaient donc alternativement être suspectés et suspecter à leur tour : étrangers sexuels à Tenosique en tant qu'homosexuels tout en s'opposant aux étrangers nationaux en tant que Mexicains.

En réfléchissant à cette double voire triple extranéité et à la culpabilisation qu'elle implique, j'ai pu identifier qu'une façon de me déplacer dans les denses réseaux symboliques, sociaux et affectifs que j'étudiais, était de commettre de petites trahisons. Ces trahisons relèvent ici d'une suspension par omission, silence, voire transgression, de ma situation originale dans le contexte de Tenosique (en tant qu'homme, homosexuel, chilien). En mentant en quelque sorte sur cette situation, j'ai ainsi pu approcher des espaces desquels j'aurais sans doute été exclu tout en restant en dehors d'eux mais en les habitant de manière différente. Dans la lecture que je propose ici, la trahison est un acte commis au cours du travail ethnographique qui suppose de prendre certains engagements sans jamais les remplir pleinement. Je crois que cela nous permet de penser à une ethnographie *queer*, non seulement en raison de son objet d'étude (la sexualité, le désir, les corps, les transgressions), mais aussi en raison de ses modalités de mise en œuvre. Bien qu'il s'agisse d'un terme complexe, je pense que le terme *queer* implique une étrangeté irrésoluble⁶, un décentrement constant⁷ et un rapport unique entre les promesses qui constituent une relation sociale et les trahisons qui la minent⁸.

Ne pas tenir promesse : sortie de terrain

Je ne suis jamais retourné à la prison de Tenosique que j'avais visitée en juin 2006. Je m'étais rendu dans cette prison rurale, qui comptait moins de cinquante détenus à l'époque, pour découvrir leur travail de prévention, encouragé par des responsables de la santé de l'État de Tabasco, qui m'avaient parlé avec beaucoup d'enthousiasme de leur travail. J'ai commencé à ressentir le même enthousiasme après l'avoir rencontré et cela dure depuis quinze ans.

Lors de cette visite, nous avons parlé avec le seul détenu diagnostiqué séropositif, qui avait été transféré d'une autre prison d'État et ne recevait pas de visites pour l'aider à survivre ni de traitement

→ FAIRE DE L'ANTHROPOLOGIE

Ethnographie et trahison

antirétroviral, comme il nous le confia. Il m'avait demandé de l'aider à prendre les dispositions nécessaires pour être transféré dans sa ville natale ou devant la Comisión Estatal de Derechos Humanos (Commission d'État des droits de l'homme) afin d'accéder au traitement du VIH. Je me souviens avoir accepté, à la suite de quoi il m'a serré dans ses bras pendant un long moment, comme si nos corps scellaient un pacte de solidarité, que je n'allais pas honorer. J'ai en effet oublié son histoire ou je ne voulais pas m'en soucier. J'ai quitté cette prison en laissant tout cela derrière moi et je n'y suis jamais retourné, jusqu'à maintenant où j'écris ces lignes. Pourquoi est-ce que je réalise cela maintenant ? Quinze ans ont passé et je m'aperçois que je n'ai jamais cessé de commettre des petites ou grandes trahisons qui, finalement, ont empêché de poursuivre l'ethnographie, comme je vais l'expliquer maintenant.

La question de la promesse a joué un rôle central dans l'élaboration d'une perspective performative du genre et de la théorie *queer*. La théorie *queer* n'est pas un ensemble cohérent et homogène de postulats sur la sexualité, le corps ou le désir. Il s'agit plutôt d'un débat ouvert et complexe où se confrontent de nombreuses versions sur ces thèmes. Cependant, une caractéristique commune est son anti-essentialisme. Bien que ses « sources » soient multiples, celle qui est transversale est la théorie de la performativité du genre élaborée par Judith Butler qui elle-même recourt à la théorie des « actes de parole » de J. L. Austin⁹.

Ainsi, pour les besoins de cet article, je considère qu'une promesse est un acte performatif par excellence : elle n'existe que dans le langage. Elle n'a pas d'autre essence que son énonciation. Mais les promesses et les pactes qui m'intéressent ici sont à la fois des actes de parole et des pratiques corporelles. Dans la scène que j'ai décrite, l'accolade donnée par le détenu à qui j'ai promis de m'intéresser à sa situation est aussi importante que les mots prononcés. Puis, lorsque j'ai commencé à travailler avec les migrants d'Amérique centrale, le pacte que j'avais conclu avec les membres du Club Gay Amazonas sur la base d'une latéralité sexuelle commune a commencé à

→ FAIRE DE L'ANTHROPOLOGIE

Ethnographie et trahison

se dissoudre, mon rapprochement avec les migrants se faisant sur la base d'une différence nationale et non plus sexuelle.

Si je parle de trahison au sujet de cet événement qui continue à me miner, ce n'est pas pour insister sur ma culpabilité, mais sur les effets ethnographiques de ma déloyauté. Pour accéder à l'altérité nationale j'ai fait l'expérience de la rupture qu'elle produit vis-à-vis d'autres identifications et sympathies que je pensais pourtant majeures dans mon existence. Autrement dit et contrairement à l'usage habituel fait de la notion de trahison, je postule que celle-ci ne conduit pas à exclure (je suis exclu d'un groupe parce que j'ai trahi), mais que c'est l'exclusion elle-même qui engendre la trahison comme rupture de l'ordre majoritaire. De même, l'idée de trahison est ce qui permet aux sujets *queer* de Tenosique de prendre conscience des contraintes et limites de l'hétéro-normativité, puisque leur désir s'affirme comme une trahison de la norme, et c'est à partir de cette trahison qu'ils font l'expérience de leur exclusion. C'est pourquoi le désir d'un point de vue *queer*¹⁰ peut s'observer socialement à partir de ce seuil que représente la trahison.

Plus généralement, la trahison est au cœur des discours et des pratiques amoureuses et érotiques qui se jouent à Tenosique, qu'il s'agisse d'amour hétérosexuel, homosexuel, ou autres non catégorisables. On retrouve le motif de la trahison dans les chansons populaires, dans les dictons, dans les attentes, dans les souffrances. Parmi les personnes *queer*, cette trahison est paradoxale : c'est la mésaventure dans laquelle l'objet aimé ou désiré s'évapore, promet et se dérobe ; mais elle augmente le désir de l'atteindre. La trahison est une manière d'habiter le monde affectif des normes hétérosexuelles qui domine même chez les sujets non hétérosexuels, et qui se déploie sous une forme clairement binaire. L'homosexuel – le *pédé* dans le langage courant – désire un homme qui, pour être un homme, doit s'intéresser, fondamentalement, aux femmes.

J'ai souvent parlé avec Alan, le leader du Club Gay Amazonas, de l'acceptation toute relative des homosexuels à Tenosique, mais aussi

→ FAIRE DE L'ANTHROPOLOGIE

Ethnographie et trahison

de la façon dont s'expriment les limites de cette acceptation. Dans l'une de nos conversations, Alan m'a parlé de ce paradoxe sous une forme condensée : les gens pouvaient accepter « que vous alliez avec votre partenaire à une fête, mais pas que vous vous embrassiez en public ». Selon lui, la société hétérosexuelle « accepte mais ne pardonne pas ». Cette phrase a soulevé un profond malaise en moi. Il m'était difficile de faire la différence entre ce qui était accepté et ce qui était pardonné et plus encore de savoir ce qui était accepté mais n'était pas pardonné. Une culpabilité constitutive marquait les processus d'acceptation et leur fixait une limite.

À cette occasion, Alan a ajouté qu'on ne peut pas embrasser son partenaire parce que cela pouvait avoir une mauvaise influence sur les enfants : « Ce n'est pas bon pour eux de voir un mâle embrassant un autre mâle. » Une fête est un espace public et un moment public. La proximité des corps de deux « mâles » constitue ainsi un trop grand risque pour le maintien de l'ordre hétéronormatif. Bien que certains gestes (positions et proximité des corps, regards) trahissent la qualité plus ou moins intime des liens, cette trahison suppose une limite implicite qu'il ne faut pas franchir. Bien que tout le monde à la fête savait que tel invité était un « pédé » et qu'il était accompagné de son amant ou de son partenaire, ce savoir tacite impliquait en même temps une sorte de pacte tout aussi silencieux régulant ce qui pouvait ou ne pouvait pas être fait et montré en public.

Trahir les catégories

La relation entre la trahison et le pardon dont parle Alan n'est pas seulement une caractéristique de l'organisation sociale de la sexualité, mais habite la recherche de plusieurs manières. Étudier un collectif comme le Club Gay Amazonas, accompagner ce groupe d'homosexuels dans leur vie quotidienne, suivre leurs trajectoires de vie, entrer dans leurs maisons, rencontrer leurs familles, leurs

→ FAIRE DE L'ANTHROPOLOGIE

Ethnographie et trahison

Faire de l'anthropologie

mars 2022

numéro 7

Monde commun

partenaires et leurs amants, les suivre dans les bars et les fêtes, tout cela était toléré mais pas pardonné par les habitants de la ville.

J'ai dû me plier à cet ordre moral, mais aussi l'infiltrer afin de pouvoir résider non seulement dans la ville, mais dans cette normativité qui exclut sans expulser. J'ai dû déployer une économie de gestes et de mots, gérer des positions et des connexions, afin de me positionner dans une situation similaire à celle décrite par Alan : être accepté, mais pas pardonné. Aucun de mes collaborateurs n'était ce que sa famille attendait, aucun ne vivait comme il le devait. Ils vivaient dans un inconfort presque structurel, mais ils étaient toujours là : dans la ville, dans leur famille, à leur travail. Le club a ajouté une visibilité politique et une forte présence sociale. Toute la ville était au courant.

J'ai interrogé des hommes politiques de tous les partis pour savoir ce qu'ils pensaient du groupe – des hommes d'affaires, des responsables culturels et d'autres acteurs importants de la vie locale. Ils étaient tous au courant de leur travail et l'ont loué. Ils ont souligné leur solidarité et leur préoccupation pour les « malades du sida ». Mais au milieu des plaisanteries et des compliments, une question plus directe et plus crue s'est posée : que faisait un chercheur étranger avec les « pédés » ? Pourquoi m'intéressais-je à eux et non aux traditions de la communauté ou à d'autres sujets qu'ils estimaient plus pertinents et plus sérieux ?

Souvent, quand on me demandait ma nationalité et que je disais que je venais du Chili, on me répondait en plaisantant : « Et tu aimes le chili ? » Il existe une association amusante ou hilarante entre la nationalité chilienne et l'une des dénominations du phallus en langage populaire : le Chili-chile¹¹-pénis. C'est-à-dire que, connaissant ma nationalité, ils ont essayé de questionner mon désir. Le rire a dissipé les doutes et n'a offert aucune réponse : Chili-chile ? Mais, d'autre part, mon caractère étranger a ouvert la voie à certaines réponses que j'ai entendues lorsque j'ai posé de façon réitérée la

→ FAIRE DE L'ANTHROPOLOGIE

Ethnographie et trahison

même question : « Pourquoi pensez-vous qu'il existe une organisation comme le club Gay Amazonas dans un endroit comme Tenosique ? » Un politicien m'a répondu que Tenosique était comme New York, une ville libérale et progressiste. Si moderne et avant-gardiste que, ajoutai-je, un chercheur chilien était arrivé pour étudier le club et, à travers les plaisanteries et les rires, on pouvait se demander si sa nationalité ne trahissait pas aussi son désir.

Le questionnement sur les différences entre moi et mes informateurs était constant. Il portait sur mes motivations, mais aussi sur ma condition : si j'étais si différent, pourquoi désirai-je rester avec eux ? Dans les interactions ordinaires que j'avais à Tenosique avec des personnes extérieures aux groupes sur lesquels je travaillais, je compris que je mettais mal à l'aise. Ma présence interrogeait les différences et les distances qui organisaient ce seuil symbolique et corporel entre acceptation et trahison. Dans une certaine mesure, j'ai senti qu'ils me percevaient comme un traître : mes « fréquentations » et mes intérêts entraient en contradiction avec le monde auquel j'étais censé appartenir, où j'étais censé demeurer et, sans doute, dont je devais défendre l'ordre. Si je n'étais pas efféminé, ni indigène ou métis (selon leurs catégories), si j'étais plus instruit que la moyenne, si je venais d'un autre pays, si je travaillais dans une université de la capitale, que faisais-je avec eux, pourquoi avais-je franchi ce seuil et transgressé les différences ?

En septembre, le Mexique célèbre la fête de l'Indépendance partout dans le pays. À Tenosique, une foire au bétail est organisée, des spectacles musicaux et des bals se tiennent. De nombreux habitants des villes voisines viennent pour participer à ces célébrations. Je me déplaçais généralement à ces dates pour assister aux festivités. Il s'agit en effet de moments uniques où pratiques et relations sociales diffèrent de l'ordinaire. Dans toutes ces célébrations, la place des gays est centrale. Lors d'une de ces fêtes, alors que je marchais sur l'une des principales artères de la ville en direction de l'hôtel où je logeais, une voiture s'arrêta à mon niveau et ses occupants, un couple

→ FAIRE DE L'ANTHROPOLOGIE

Ethnographie et trahison

de politiciens, m'appelèrent par mon nom de famille et m'invitèrent à monter. L'homme, un homme d'affaires bien connu, s'exclama : « Parrini, tu te démarques de loin dans cette ville de *macuarros* ! » *Macuarro* désigne les maçons, mais dans ce contexte il fait référence à un stéréotype homosexuel plutôt qu'à la profession. Si je ne ressemblais pas à un *macuarro*, qu'est-ce que je faisais avec eux ? Et si je n'étais d'après eux pas efféminé pourquoi traînais-je avec les « pédés » ? L'étrangeté de ma position était marquée par mon extériorité supposée vis-à-vis de la sexualité, de la classe, de la nationalité et de la « race » des personnes que je côtoyais alors ou avais côtoyées plus tôt.

J'ai commencé à comprendre la relation entre les espaces, les corps, les désirs et les statuts lors de la neuvaine du frère de l'un des membres du Club Gay Amazonas. Lorsque nous sommes arrivés à la maison où se déroulait le rituel, nous nous sommes assis sur les chaises dans la rue, devant la porte. Nous étions une dizaine. À l'intérieur de la maison, les femmes priaient autour de ce que l'on appelle une « *sombra*¹² ». Derrière les trois rangées de chaises, plusieurs hommes s'appuyaient contre des voitures. Une prieuse (*rezadora*) lisait les oraisons et l'assistance les répétait. Les membres du club riaient et parlaient. Les autres hommes étaient silencieux. Il existait une distribution spatiale des identités et des désirs, des sons et de la parole. J'étais assis avec mes amis et, de cet endroit, je pouvais observer le déroulement du rituel, la position des participants et l'organisation de l'espace. La répartition des corps semblait aléatoire, mais la séparation stricte entre femmes, hommes et homosexuels était bien visible. Il n'y avait pas que les espaces, il y avait aussi les sons : la répétition cadencée des prières par les femmes, les rires et les exclamations des gays, le silence des hommes¹³.

Assis là parmi d'autres sur les chaises, j'ai réalisé que ma position dans cette scène était latérale. Il n'était pas seulement question de moi, ni de ce moment-là, mais plus généralement de la forme du monde sur lequel j'enquêtai. Les membres du club et beaucoup

→ FAIRE DE L'ANTHROPOLOGIE

Ethnographie et trahison

d'autres gays locaux habitaient cette même latéralité : dehors et dedans, inclus et exclus, acceptés et rejetés. La position des chaises et le placement des corps constituaient une installation (au sens technique et artistique du terme) dans laquelle les seuils et les liminalités établissaient des zones de contact et des zones d'exclusion.

Percevoir cette latéralité, qui dans l'architecture du rituel, avait une forme interstitielle, m'a aussi montré les limites de ma recherche. L'une d'entre elles, découlant de ce que j'ai décrit ci-dessus, était l'inscription de mon ethnographie dans les frontières sexuelles de la localité, qui impliquaient des territoires où je pouvais entrer, mais d'autres auxquels je ne pouvais pas accéder. Le monde des femmes hétérosexuelles, mariées ou célibataires, était interdit ou restreint ; certains espaces et relations masculins aussi. Je pouvais les observer, mais depuis cette latéralité habitée par les homosexuels locaux. Je n'ai fait aucun effort pour transformer la situation, car dans une certaine mesure, je l'avais aussi créée avec les trahisons que j'ai mentionnées, avec les questions auxquelles je n'ai pas répondu, les soupçons que je n'ai jamais dissipés.

D'une altérité à l'autre

En quatre ans, mon ethnographie est passée de la sexualité à la migration. J'ai toujours gardé des liens avec le Club Gay Amazonas, mais ce n'était plus mon objet d'étude. Ma proximité avec La 72 a amené Alan et d'autres membres du club à visiter ce foyer d'accueil des migrants et à collaborer à certaines de ses activités. Mais ce déplacement m'a conduit vers une autre latéralité. Le refuge se trouve à la périphérie de Tenosique. À l'époque, les migrants ne se rendaient guère en ville de peur d'être arrêtés. Beaucoup d'entre eux se posaient là pour quelques heures ou quelques jours au cours de leur trajet vers le nord, par le train de marchandises qui passait par là, ou par d'autres moyens. Les extra-muros sexuels semblaient avoir convergé avec les extra-muros nationaux et territoriaux. Mais aux

→ FAIRE DE L'ANTHROPOLOGIE

Ethnographie et trahison

Faire de l'anthropologie

mars 2022

numéro 7

Monde commun

yeux des migrants, les membres du club étaient davantage des Mexicains et des locaux que des homosexuels. Les différences qui excluaient ces derniers des locaux avaient fait place aux identifications nationales qui les en rapprochaient. En cette période de tensions liées à la présence de migrants centraméricains dans la ville que les autorités et l'opinion publique accusaient de délits graves, un jeune homosexuel a déclaré qu'il avait peur d'eux, que sa maison se trouvait près des voies ferrées où ils étaient nombreux à se rassembler et qu'il ne savait pas « qui ils étaient et ce qu'ils voulaient ». L'anonymat des migrants, qui vivent en marge de la ville, entraînait une interrogation sur leurs identités et leurs motivations, un questionnement sur les risques et les menaces.

Je ne peux pas rendre compte ici de toute la complexité des relations quotidiennes entre citadins et migrants, mais je souhaite insister sur le fait qu'il s'agit d'un champ de tensions permanentes. Lorsque mon enquête s'est orientée vers la migration, j'ai en quelque sorte trahi mon travail avec le Club Gay Amazonas. Je revenais à ma condition d'étranger, qui me liait aux migrants. J'entrais ainsi dans un espace qui était à peine accessible à la population locale.

Bien que je n'aie jamais coupé les liens avec mes premiers amis, mes relations ont été déplacées. J'ai commencé à habiter un autre interstice : entre les expériences de dépossession des migrants et les expressions xénophobes de mes amis. L'un d'eux a dit un jour que « tous les Honduriens ont fui leur pays parce qu'ils sont des meurtriers ». Je ne suis pas parvenu à réfuter cette affirmation, qui ne reposait que sur des préjugés. Mais je ne l'acceptais pas non plus et cela me mettait mal à l'aise de l'entendre. Les disqualifications constantes dont j'avais été témoin à propos des « pédés » étaient déplacées contre les migrants. La tension que je vivais à présent entre trahison et pardon découlait de la distance que je prenais avec ceux qui m'avaient d'abord accueilli comme étrangers sexuels, que je quittais progressivement pour me rapprocher des étrangers nationaux auxquels j'appartenais tout autant dans une certaine mesure.

→ FAIRE DE L'ANTHROPOLOGIE

Ethnographie et trahison

L'ethnographie, encore une fois, se situait dans cette tension. La deuxième étape de l'enquête m'a ainsi demandé beaucoup d'énergie et, au début, je l'ai considérée comme une rupture avec la partie antérieure. Le travail avec le foyer La 72 et les migrants a nécessité un engagement politique plus important et une série d'interventions qui m'ont conduit à quitter ma réserve d'observateur. J'ai collecté de l'argent parmi mes amis pour acheter une partie du matériel nécessaire au refuge, j'ai organisé une garde-robe à La 72 et assisté à une série de mobilisations de migrants devant les autorités fédérales chargées de l'immigration.

Puis mon intérêt pour la migration m'a conduit au carnaval. Le point d'orgue de mes interventions a été l'organisation du défilé des migrants en février 2016, une performance artistique qui a produit une mise en avant sans précédent de sujets habituellement exclus dans l'espace public. En février 2016, cette *comparsa* (troupe de carnaval) a participé au carnaval organisé chaque année à Tenosique – sans aucun doute la fête la plus importante de la ville. C'était la première fois que des sans-papiers d'Amérique centrale y participaient. La *comparsa* a été organisée par le Hogar-Refugio para Migrantes La 72 et la compagnie Teatro Línea de Sombra¹⁴. Elle a défilé dans les deux rues principales de la ville devant des milliers de personnes. Les migrants, qui craignent habituellement d'être arrêtés par la police, déambulaient librement pour une fois. À un moment du parcours, le groupe est même passé devant les autorités locales, qui se trouvaient dans un pavillon couvert et regardaient passer les chars et les défilés.

Pendant ce carnaval, il y avait aussi un défilé du Club Gay Amazonas, auquel je n'ai pas prêté beaucoup d'attention. J'étais avec les étrangers et, en tant qu'étranger, je participais à la célébration centrale de la configuration locale des identités. J'avais bien été déplacé. Je n'étais plus assis devant une maison avec mes amis homosexuels à écouter les prières et leurs rires.

La troupe carnavalesque des migrants était suivie par une autre, connue sous le nom de Toro Petate, composée d'hommes hétérosexuels habillés en femmes de manière parodique et burlesque. C'est la troupe la plus transgressive et la plus facétieuse du carnaval. Ses membres effectuent toutes sortes de gestes obscènes, s'approchent du public pour simuler des pratiques sexuelles et jurent. Les deux groupes étaient séparés sur une grande partie du parcours mais ont fusionné dans les dernières rues. En d'autres termes, sous mes yeux, la première partie de mon ethnographie, axée sur la sexualité, le genre et l'érotisme, s'était dissoute dans la seconde, consacrée à la migration. Cet événement m'a amené à reconsidérer les frontières même de mon ethnographie et la façon dont je l'avais jusqu'alors considérée en deux séquences distinctes. Cheminant depuis un premier terrain vers un autre sans d'abord comprendre qu'ils étaient liés, je travaillais donc sur un même objet : l'extranéité (sexuelle puis nationale). La rupture n'est donc pas seulement un dommage collatéral du processus d'enquête, elle est une nécessité : un moment par lequel les frontières deviennent intelligibles.

Ainsi, la puissance du *queer* ne vient pas d'une définition a priori, comme une étiquette académique attachée à un certain type d'anthropologie. Sa force vient des cheminements que nous parcourons pour mener la recherche sur des *objets obliques*, difficiles à formaliser et à décrire, qui nous obligent à mener des enquêtes de terrain décentrées voire excentriques. La trahison a été pour moi une manière de cheminer sur ce terrain entre les contraintes culturelles, les normes sexuelles et de genre, et les différents types d'altérité, auxquels je me suis confronté. La trahison, qui est avant tout une pratique, voire une ruse, m'a permis de sauter d'un espace d'enquête à l'autre, par exemple de la sexualité à la migration, restant dans chacun autant que possible. Cette participation instable et poreuse, cette perspective qui assume les contradictions de l'enquête ethnographique, et le statut paradoxal que nous y occupons, conditionnent nos subjectivités et nos choix pendant l'enquête, et constituent

→ FAIRE DE L'ANTHROPOLOGIE

Ethnographie et trahison

quelques-uns des traits d'une anthropologie qui devient *queer* mais qui ne l'est jamais à l'avance.

Notes

1. Tenosique est une municipalité située à la frontière de l'État de Tabasco avec le Guatemala, dans le sud du Mexique. En 2020, elle comptait 62 310 habitants et la ville du même nom 34 946. Elle compte 223 localités de moins de 1 000 habitants. Son économie est dédiée au secteur primaire. C'est un point de passage important pour les migrants d'Amérique centrale en route vers les États-Unis ou cherchant refuge au Mexique.

2. Le Club Gay Amazonas est un collectif qui n'a pas d'enregistrement légal et ne reçoit aucun financement de l'État. Cependant, son nom est largement connu dans cette municipalité.

3. Rodrigo Parrini, *Deseografías. Una antropología del deseo*, Mexico, Université autonome métropolitaine, Unité Xochimilco, Centre de recherche et d'études sur le genre, 2018.

4. Fondé en juin 2011, ce refuge de l'ordre franciscain est la principale organisation d'aide humanitaire et de défense des droits de l'homme des migrants dans cette région et l'une des plus importantes du pays.

5. Michael Warner, « Introduction », in *Fear of a Queer Planet : Queer Politics and Social Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, vol. VI-XXXI ; Paul Preciado, *Manifeste contra-sexuel*, Paris, Balland, 2000 ; Judith Butler, *Trouble dans le genre*, Paris, La Découverte, 2005.

6. José Esteban Muñoz, *Utopía queer. El entonces y allí de la futuridad anti-normativa*, Buenos Aires, Caja Negra, 2020.

7. Judith Butler, *Ces corps qui comptent*, Paris, Amsterdam, 2004 ; Lee Edelman, *Merde au futur. Théorie queer et pulsion de mort*, Paris, Epel, 2016.

8. Teresa de Lauretis, « Queer Texts, Bad Habits, and the Issue of a Future », *GLQ*, vol. 17, n° 2-3, 2011, p. 243-263.

→ FAIRE DE L'ANTHROPOLOGIE

Ethnographie et trahison

9. Judith Butler, *Ces corps qui comptent*, op. cit.

10. Selon Lee Edelman, la *queerité* (*queerness*) désigne le caractère oblique de notre relation avec ce que nous expérimentons comme réalité sociale, nous alertant sur les fantasmes qui en font nécessairement partie et qui la structurent (Lee Edelman, *Merde au futur. Théorie queer et pulsion de mort*, op. cit.).

11. C'est l'un des noms d'un plat épicé, qui est au cœur de la cuisine mexicaine, mais aussi un terme désignant le phallus dans le langage courant et à double sens.

12. La *sombra* (ombre) est un objet fabriqué avec des fleurs et des plantes qui est placé à l'endroit où se trouvait le cercueil d'une personne décédée et autour duquel les rituels mortuaires sont effectués après l'enterrement. Habituellement, à Tenosique, on organise une neuvaine au cours de laquelle la famille et les proches de la personne décédée se réunissent pour prier pour son âme. Une fois ce cycle de prières terminé, la *sombra* est enterrée au même endroit que le cadavre.

13. J'insiste sur le fait que dans ce contexte, l'homosexualité est liée à l'efféminement, indépendamment de l'apparence ou du comportement des sujets. Si un homme très masculin, selon les paramètres des identités et des corporalités de genre, se reconnaissait comme un « pédé », il est probable que d'autres hommes commenceraient à l'appeler par un nom féminin, occasionnellement ou continuellement. L'homosexualité est une trahison de la masculinité et implique une féminisation.

14. Teatro Línea de Sombra est un projet culturel créé en 1993, composé de créateurs de scène, d'éducateurs, de chercheurs et d'acteurs mexicains. <https://www.teatrolineadesombra.com/>

Monde commun :

Des anthropologues dans la cité

L'anthropologie trouve sa pertinence dans sa capacité à rendre le chaos du monde un peu plus intelligible. Elle est pourtant trop peu visible aux yeux du public et dans le monde médiatique où elle reste contingentée, malgré ses évolutions diverses, à l'étude des sociétés « exotiques » voire « primitives ». Le projet *Monde commun : Des anthropologues dans la cité* veut rompre cette distance artificiellement entretenue. Il met en oeuvre une anthropologie publique, qu'on nommera, selon les cas, impliquée ou engagée, coopérative ou citoyenne. Ancrée dans l'enquête de terrain, généraliste, ouverte et pluridisciplinaire, à l'écoute du monde qui l'entoure et de ses enjeux contemporains, celle-ci explore de nouveaux modes de dialogue, d'écriture et d'interprétation. Ni savoir « militant » au service d'une cause, ni savoir « expert » au service d'un pouvoir, l'anthropologie publique naît dans la société et y revient. Elle en est partie prenante et elle la réfléchit. Elle en est un ouvroir autant qu'un miroir.

ÉQUIPE DE DIRECTION

Michel Agier, Sarah Carton de Grammont, Carolina Kobelinsky, Martin Lamotte, Léonore Le Caisne, Franck Mermier, Birgit Müller.

CONSEIL DE RÉDACTION

Camille Al Dabaghy, Rigas Arvanitis, Florence Bouillon, Chiara Calzolaio, Daniel Cefaï, Élise Demeulenaere, Dominique Dray, Corentin Durand, Mélanie Gourarier, Isabelle Guérin, Marie-Paule Hille, Jonathan Larcher, Pénélope Larzillière, Stefan Le Courant, Chowra Makaremi, Giulia Mensitieri, Alessandro Monsutti, Sandrine Musso †, Michel Naepels, Marianita Palumbo, Boris Pétric, David Picherit, Perrine Poupin, Anne Raulin, Paul Rollier, Hadrien Saiag †, Delphine Thivet, Marko Tocilovac.

mars 2022

numéro 7

Monde commun

Imprimé en France
par la Nouvelle Imprimerie Laballery
rue Louis Blériot 58500 Clamecy
mars 2022 - N° 202685

ISBN 978-2-13-082755-9
Dépôt légal - 1^{re} édition : 2022, mars
© Presses universitaires de France/Humensis, 2022
170 bis, boulevard du Montparnasse, 75014 Paris

Grand entretien
Leonora Miano

Dossier

Non-binarité et transformations de l'ordre sexué

Transitionner comme femme (et) indigène en Bolivie

« Passer » pour Blanc

Devenir homme, demeurer Autre

Cahier de dessins

Pensée partagée

Si loin si proche

L'affaire Dolezal

Prise de parole

Littérature et frontières

Faire de l'anthropologie
Ethnographie et trahison

Volume
coordonné par
**Michel Agier
& Mélanie Gourarier**

illustré par
Kelsi Phung



ISBN: 978-2-13-082755-9



9 782130 827559

www.puf.com

17 € TTC France

Conception graphique
© Anna Trébern