

L'ARCHITECTURE DU *PASSING* :

LA PLACE, LE REGARD, LE MOUVEMENT

Ian Zdanowicz

Le *passing*, forme de mobilité sociale clandestine et opaque, est une des pratiques sociales les plus complexes, ambiguës, controversées de l'époque contemporaine. Il interroge à travers son existence la définition de l'identité, le processus de subjectivation, l'imperméabilité et la fixité des frontières matérielles et symboliques entre les groupes sociaux, l'ontologie et l'épistémologie du visible (la conviction que ce qu'on voit est réel et vrai) et les notions d'authenticité et d'identité (le « vrai moi »). Comme le dit Anna Camaiti Hostert dans son livre *Passing. A Strategy to Dissolve Identities and Remap Differences* (2007), la tactique du *passing* crée un chaos ontologique, métaphysique, sémantique et politique, car il détruit un ordre basé sur un système rigide, binaire et exclusif de classification des corps selon les critères raciaux, sexués, selon les marques de la classe ou de la religion. Le *passing* pose aussi un défi aux études empiriques en produisant un paradoxe : sa raison étant le caractère strictement secret et invisible, cette pratique déjoue les méthodologies empiriques. Si on révèle/dévoile le *passing*, on le détone, on le détruit. Il cesse d'être possible, d'exister. Pour ces raisons, l'étude du *passing* s'est le plus largement développée dans la littérature, la fiction, les autobiographies et les témoignages.

Le *passing* est un terme qui apparaît pour la première fois pendant la deuxième moitié du XIX^e siècle en Amérique du Nord pour nommer l'expérience des personnes « métisses » qui passent pour des personnes « blanches » (Belluscio 2006, Bennett 1996, Wald 2000). Cette tactique sociale est très répandue pendant la période de ségrégation raciale dite « Jim Crow », qui s'étend de la post-Reconstruction (année 1890) au mouvement de Droits Civiques (années 1960)¹. Elle devient un *topos* très important de la littérature africaine-américaine², notamment au moment de la *Harlem Renaissance* (1918-1935).

¹ Avant cette époque existait aussi la figure des *marron-ne-s* – les fugitif-ve-s des plantations. Dans certains cas de *marronnage* urbain on peut parler de *passing*. Voir par exemple, Elsa DORLIN, « Les espaces-temps des résistances esclaves : Des suicidés de Saint Jean aux marrons de Nanny Town (XVII^e-XVIII^e s.) », *Tumultes*, n° 27, automne 2006, p. 37-53 ; Armelle DÉTANG, Claude LUCAS, Jacqueline PICARD, *Ô fugitif : anthologie autour de la figure du marron*, Caret, Le Gosier, 1999 ; Gabriel DEBEN, *Le Marronnage aux Antilles françaises au XVIII^e siècle*, Puerto Rico, Rio Piedras, 1966 ; Richard PRICE, Sally PRICE, *Les marrons*, Châteauneuf-le-Rouge, Vents d'ailleurs, 2003 ; Yvan DEBBASCH, « Le Marronnage. Essai de désertion de l'esclave antillais », *L'Année sociologique*, 3^e série, 1962 ; Eugène ÉPAILLY, *Esclavage et résistance en Guyane française : une page de l'histoire de l'esclavage en Guyane, ses révoltes atlantiques, ses luttes continentales et maritimes*, Rémire-Montjoly (Guyane), E. Épailly, 2005.

² Voici quelques exemples de romans qui font partie du genre littéraire nommé *passing narration* (« narration du *passing* ») : William Dean HOWELLS, *An Imperative Duty* (1891), Mark TWAIN, *Pudd'nhead Wilson* (1894), Charles CHESNUT, *The House behind the Cedars* (1900), Jessie Faucet, *Plum Bun* (1928), Nella LARSEN, *Passing* (1929), Fannie HURST, *Imitation of Life* (1933), Oscar MICHEAUX, *God's Stepchildren* (1937), Willard SAVOY, *Alien Land* (1949), Alfred L. WERKER, *Lost Boundaries* (1949), Elia KAZAN, *Pinky* (1949), James Weldon JOHNSON, *The Autobiography of an Ex-Coloured Man* (1961).



Si la notion de *passing* concernait au début le *passing* racial³, le terme et la tactique ont migré vers d'autres champs de signification : le *passing* peut alors se référer au genre, à la religion ou encore à la nationalité⁴. Pour donner une définition préliminaire, nous pouvons dire que la notion de *passing* embrasse l'ensemble des tactiques dont le but est de passer pour quelqu'un-e d'autre – pour un-e membre d'un groupe auquel nous n'étions pas assigné-e-s à la naissance (par exemple passer pour « Blanc-he » si on était assigné-e comme « Noir-e », passer pour chrétien-ne si on était assigné-e « Juif-ve », passer pour « homme » si on était assigné-e « femme »).

Afin que cela soit possible, il faut remplir certains critères. Il faut d'abord dresser le corps : apprendre les styles corporels (Butler 2009) appropriés, ce qui va souvent jusqu'à des modifications corporelles (les opérations chirurgicales des parties de corps qui sont devenues les marques raciales ou les marques du genre comme le nez ou les parties génitales dans le cas de la circoncision par exemple) (Gilman 1991). Il faut assimiler les codes vestimentaires adéquats (Goldsmith 1997). Il faut dresser la langue (l'accent) et le langage (la façon de s'exprimer, les expressions à utiliser⁵). Il faut apprendre aussi un style de vie adapté à l'image de la personne pour laquelle on passe. Il faut également avoir les moyens financiers pour pouvoir payer le prix (souvent très élevé) du passage : acheter des faux papiers (le cas du *passing* racial pendant la Seconde Guerre mondiale), payer le changement des documents d'identité (le cas du *passing* des personnes trans), payer les opérations (le cas du *passing* racial et du *passing* des personnes trans), payer les passeurs et les rançons aux gens qui ont dévoilé le *passing* de quelqu'un-e (dans le contexte de la Seconde Guerre mondiale par exemple). Il faut enfin apprendre à circuler, se déplacer dans l'espace a priori inconnu du terrain de l'ennemi.

La majorité des travaux sur le *passing* en analyse la dimension identitaire, corporelle ou optique. La dimension spatiale est plus rarement au cœur de la réflexion. Cet article souhaite combler cette lacune à travers une généalogie spatiale du *passing*. Afin de saisir la logique du *passing*, il faut commencer par comprendre l'espace où cette tactique est née. La première partie présente le dispositif architectural qui l'a produit : la ségrégation raciale aux Etats-Unis pendant l'époque dite « Jim Crow ». Les questions auxquelles je souhaiterais répondre sont les suivantes : quelles conditions matérielles et scopiques instaurent ce type d'espace afin de produire une riposte telle que le *passing* ? Qu'est-ce que l'espace compartimenté, dichotomique et quadrillé de la ségrégation raciale inflige aux vies qui l'habitent ? Quels sont les liens entre la hiérarchie des vies imposée par la ségrégation raciale, la notion de la place et du regard ? Il s'agit de proposer l'étude de l'anatomie de cet espace afin d'interroger dans la dernière partie le *passing* des personnes trans. Comment peut-on penser le *passing* trans à travers la question de l'architecture de la ségrégation raciale ? Quels liens peut-on faire entre ces deux cadres spatio-temporels ? Est-il possible de faire une typologie du *passing* selon les types d'espaces où il apparaît ?

³ Pourtant il n'est pas vraiment possible de séparer le *passing* racial des normes de genre et inversement. Ce que dit de manière très pertinente Judith Butler dans son ouvrage *Ces corps qui comptent* dans un chapitre intitulé « "Passing"/Queering : le défi psychanalytique de Nella Larsen » : « Mais ce qui demande à être radicalement repensé, ce sont les relations sociales qui constituent ce domaine du symbolique : quel ensemble convergent de formations historiques de genre racisé, de race genrée, de sexualisation d'idéaux raciaux ou de racialisation des normes de genre constituent à la fois la régulation sociale de la sexualité et ses articulations psychiques » (Butler 2009, 186).

⁴ Autrement dit, ce terme est à mettre en rapport avec les critères de reconnaissance sociale perçus par la société moderne comme « naturels » et « corporels » (« sexe »/« genre », « orientation sexuelle », « race », etc.) et/ou a priori inchangeables (comme la classe sociale ou la nationalité dans certains contextes géopolitiques et pendant certaines périodes historiques).

⁵ À ce moment-là, la question de la classe s'entrecroise avec la question de la race.

Le *passing* est une tactique qui n'est jamais accomplie et dont on pourrait dire qu'elle installe le sujet sur le fil du rasoir. Car il s'agit d'une répétition inconstante de normes corporelles et culturelles dans différents contextes spatiaux qui comporte un double risque d'« échec » : d'une part le risque d'être « démasqué » selon les critères, les marques corporelles de « différence raciale » et de « différence sexuelle » perçus par la société comme marques de la « vérité ». D'autre part, le risque de réifier, de re-naturaliser et de légitimer ces normes, en les répétant et en les reproduisant.

De plus, le *passing* est une tactique qui n'est pas accessible à tout le monde. Il y a des corps qui en sont exclus, des corps pour lesquels le *passing* est impossible – les corps trop noirs, aux nez trop crochus, aux cheveux trop crépus, aux hanches trop larges, aux poitrines trop fortes. C'est pour cela que le *passing* est une tactique très controversée, ambiguë, condamnée en tant que « trahison » de sa propre « race », de son propre « sexe », de sa communauté – il est très souvent perçu comme une pratique purement individuelle et individualiste. Le *passing* est toujours emmêlé, embourbé dans la question des privilèges (sociaux, économiques), de l'ascension sociale, de la survie individuelle mais aussi de la « vérité » et du « réel ». Le terme a suscité de nombreux débats universitaires. On peut distinguer deux approches principales. La première approche qu'on peut appeler « classique », « traditionnelle », présente le *passing* comme un acte malhonnête, erroné et fictif. *Passer* veut dire être un·e imposteur·e, être *fake*, inauthentique, être opportuniste, infiltrer le milieu, simuler, faire semblant. Selon des auteurs comme Gunnar Myrdal (1944)⁶ ou St. Clair Drake et Horace R. Clayton (1945), le *passing* consiste à masquer un « vrai moi », une « vraie identité », celle assignée à la naissance, qui est interchangeable et fixe – afin de se faire passer pour celui ou celle que l'on n'est pas. *Passer*, de ce point de vue, veut dire imiter, tricher, mentir, usurper, sur-jouer. On trouve souvent au sein de cette approche les analyses issues de la psychiatrie et de la psychologie qui associent cette pratique au sentiment de la haine de soi, à une personnalité pathologique ou à une maladie mentale. En outre, le *passing* est souvent présenté comme une pratique sociale qui mène les personnes à la folie et au suicide⁷. La figure de *tragic mulatto* (« métis tragique ») est en cela exemplaire.

Une deuxième approche émerge avec la pensée poststructuraliste dans les années 1990 et fait du *passing* un paradigme pour penser la subjectivité moderne et pour redéfinir l'identité. Le *passing* devient alors une stratégie qui fait un défi à l'essentialisme, aux métanarrations (Lyotard) et aux discours de vérité (Foucault). À partir de cette perspective le *passing* est un acte performatif par excellence⁸, un des mensonges majeurs qui fondent l'âge moderne (Caughie 2005) – une stratégie qui dévoile/met en lumière les systèmes de la domination (de genre, de race, de religion). Selon cette approche le *passing* sabote aussi le régime de visibilité moderne et la conviction selon laquelle toute vérité doit pouvoir être observable. Le *passing* est un

⁶ Sa définition du *passing* est proche de celle de la théorie du complot : « For all practical purposes 'passing' means that a Negro becomes a white man, that is, moves from the lower to the higher caste. In the American caste order, this can be accomplished only by the deception of the white people with whom the passer comes to associate and by a conspiracy of silence on the part of other Negroes who might know about it. »

⁷ Il serait très intéressant de faire une analyse comparée entre les discours psychiatriques sur les personnes racisé·e-s qui passent et ceux sur les personnes trans.

⁸ Steven J. Belluscio dans son livre *To Be Suddenly White. Literary Realism and Racial Passing* décrit de la manière suivante le lien entre le *passing* et la performativité : « This has given way to an understanding of passing that is linked to performativity and that refers not to an assumption of a fraudulent identity but more broadly to "the condition of subjectivity in postmodernity", in which Lyotardian distrust of totalizing metanarratives, when applied to identity, has caused us to focus not so much upon identity as a unitary, essentialized entity, but rather as a process-oriented performance drawing upon a seemingly infinite number of cultural texts, "ethnic" or otherwise. The signified of "identity" has thus gives way to the signifier of "performativity". (...) Thus, if the "first cultural" notion of passing relies upon a "binary logic of identity, the logic that says if A is white, A cannot be not white", then the latter cultural notion shatters this binarism and offers in its stead multiplicity and performance possibility » (Belluscio 2006, 9).



paradoxe pur, un oxymore : il est ce qu'il n'est pas et il n'est pas ce qu'il est. Il met ainsi en crise la ligne de couleur et la différence des sexes. Il est aussi vu comme une figure de l'individualisme issue du capitalisme (une version du mythe du *self made man*) (Pfeiffer 2003). Au sein de cette approche, le *passing* touche également à la question de la *mimesis* et de l'hybridation : l'hybridité définie comme une dimension temporelle du *passing* à travers l'identité qui n'a pas d'origine ni de finalité (aucun point d'arrivée) (Ahmed 1999).

Dimension spatiale et scopique du *passing*

Comme l'écrit Sinéad Moynihan dans son ouvrage intitulé *Passing into the Present. Contemporary American Fiction of Racial and Gender Passing* (Moynihan 2010) le terme *passing* vient de l'expression « laissez-passer » pour désigner un document écrit, fourni à certain-e-s esclaves pour qu'ils et elles puissent circuler à l'extérieur de la plantation de façon libre et légale, sans être pris-e pour un-e fignitif-ve. Pour un-e esclave « métisse », dit Moynihan, sa peau pouvait jouer le rôle d'un « laissez-passer » en soi – évitant le contrôle de documents et donnant la possibilité de fuir la plantation en diminuant le risque de se faire attraper. Ce fait est à l'origine du *passing*.

Le *passing* est inévitablement lié à la question du passage des frontières (matérielles et symboliques) entre les différentes catégories sociales et à la question de la place (du lieu assigné à chaque population). Passer pour autrui veut surtout dire traverser les territoires, désertier la place qui nous a été attribuée dans le processus de catégorisation. C'est une tactique spatio-corporelle – une tactique où le corps est dressé, formé selon l'espace où il circule. C'est une tactique où l'espace devient une technique de modification corporelle – il forme le corps et le corps s'adapte à l'espace donné. Elle démontre aussi le rôle crucial de l'espace dans la reconnaissance sociale : le *passing* montre la façon dont nous sommes lu-e-s et identifié-e-s à travers l'espace qu'on occupe.

Or, le *passing* signifie tout d'abord un déplacement, une déterritorialisation – une micro-migration. Comme le dit Sara Ahmed dans son article « “She'll wake up one of these days and find she's turned into a nigger” : passing through hybridity » :

« Par définition, le *passing* est un mouvement par et à travers l'espace. Le *passing*, comme un mouvement littéral à travers l'espace, peut être lié au *passing* comme ensemble de pratiques culturelles et incorporées. Dans l'acte du passage à travers l'espace, la personne n'est pas censée s'arrêter ni habiter ce lieu. De même, dans l'acte du *passing* pour autrui, ou du *passing* à travers l'image de l'autre, la personne n'est pas censée habiter cette image qu'elle traverse⁹ » (Ahmed 2006, 94).

⁹ « Passing, by definition, is a movement through and across. Passing as the literal act of moving through space (in which there is no moment of departure or arrival), can be linked with passing as a set of cultural and embodied practices (passing for the other). In the act of passing through a give place one does not come to a halt and inhabit that place. Likewise, in the act of passing for an-other, or passing through the image of an-other, one does not come to inhabit the image in which 'one' moves (away from oneself) ». Ma traduction.



On voit très clairement dans ce fragment le lien entre le *passing* défini comme un mouvement et le deuxième élément crucial définissant cette tactique : la question de la visibilité/de la vision – qui s’articule à travers la notion de l’image mais aussi du regard (nous reviendrons sur cette question ultérieurement). Or, l’objectif majeur du *passing*, son but ultime et la garantie de sa réussite, est de rendre invisible le passage, le mouvement lui-même (l’action de passer). Le *passing* est un franchissement clandestin des frontières qui se déroule non pas sous l’abri de la nuit mais en pleine journée, dans l’espace public, en étant exposé-e sans cesse aux regards d’autrui.

Le *passing* dans l’espace de la ségrégation raciale (Nella Larsen, *Clair-obscur*)

Afin de tracer les liens entre le régime spatial et le régime optique et leurs rôles dans la tactique du *passing* je voudrais me pencher premièrement sur le roman de Nella Larsen *Clair-obscur* (*Passing*), publié aux Etats-Unis en 1929, et devenu une narration classique sur le *passing*¹⁰. Le livre raconte une histoire de relation entre deux femmes « métisses », Irène Redfield et Claire Kendry. Leur amitié, très ambiguë et mouvementée, se développe autour de la question du *passing*. Irène vit à New York avec son mari qui est d’origine africaine-américaine. Elle est parfaitement insérée dans la communauté « noire » de Harlem des années 1920 – elle passe son temps dans le quartier, en menant une vie sociale très active. Elle s’identifie comme Noire et vient de la classe moyenne aisée. Pourtant il lui arrive, ponctuellement, à cause du teint de sa peau, de passer pour une Blanche (volontairement ou involontairement). Comme elle le dit à son amie : « Je ne crois pas avoir jamais joué à l’indigène blanche dans ma vie, sinon par commodité, au restaurant, pour les billets de théâtre, ce genre de choses » (Larsen 2010, 160). Son *passing* a surtout pour but de lui permettre de circuler librement dans l’espace états-unien de l’époque « Jim Crow » afin de jouir du privilège temporaire de la blancheur. Le personnage de Claire Kendry incarne un autre type de *passing*. Elle a décidé de vivre de manière permanente en tant que femme « blanche ». Elle est mariée à John Bellew, un homme d’affaire, Blanc, qui est extrêmement raciste. Son *passing* est alors continu, ininterrompu, total : il embrasse toutes les sphères de la vie de Claire, jusqu’à son intimité. Ce type de *passing* comporte d’autres risques et présente d’autres défis, mais procure aussi d’autres bénéfices que le *passing* temporaire d’Irène. La narratrice de *Clair-obscur* résume la relation d’Irène et Claire de la manière suivante :

« Elles [Claire et Irène] étaient des inconnues, en réalité. Inconnues par leurs modes de vie et leurs moyens de la gagner. Par leurs désirs et leurs ambitions. Inconnues, même, par leur conscience de race. *La barrière entre elles était tout aussi haute, aussi large et solide que si ce filet de sang noir ne courait pas dans les veines de Claire.* En fait, elle était plus haute, plus large et plus solide ; car il existait pour elle des périls, inimaginables ou ignorés par ceux qui n’avaient pas de semblables secrets pour les alarmer ou les mettre en danger » (Larsen 2010, 160).

¹⁰ Les plus importantes critiques littéraires du roman de Larsen se trouvent dans la publication suivante : Carla KAPLAN (ed.), *Nella Larsen’s Passing : Authoritative Text Backgrounds and Contexts Criticism*, New York, W.W. Norton & Company Incorporated, 2007.



Cette différence, cette tension permanente amènera l'histoire de cette amitié à une fin tragique. Mon propos n'est toutefois pas relatif à la complexité ou à la densité de cette relation, mais au rôle du regard et de la notion de place dans la tactique du *passing*.

On rencontre Irène Redfield au début du roman, dans la rue, à Chicago, où elle est venue rendre visite à son père. Pour échapper à une crise de malaise qu'elle a failli faire à cause d'une canicule qui règne dans cette ville pendant l'été 1927, elle s'abrite dans un café qui s'appelle *Drayton*. Elle s'installe sur la terrasse placée sur le toit d'un immeuble pour profiter de l'ombre de parasols et d'un thé glacé. Pendant qu'elle réfléchit aux choses qu'elle doit encore accomplir ce jour-là, elle ressent soudainement le regard de sa voisine d'à-côté, qui la fixe avec insistance.

« Elle releva ses yeux noisette qui retournèrent poliment, brièvement, leur regard curieux aux yeux noirs de sa voisine, sans que ceux-ci se dérobaient ou vacillaient une seule seconde. [...] Elle tenta de traiter cette femme et sa *surveillance* par l'indifférence, mais en vain. [...] Elle lui lança un autre coup d'œil. Elle regardait toujours. [...] *Peu à peu grandit chez Irène un léger trouble, intime, odieux et affreusement familier*. Elle rit doucement mais ses yeux lancèrent des éclairs. *Cette femme savait-elle, pouvait-elle le savoir, qu'ici, devant elle, sur la terrasse du Drayton, se tenait une négresse ?* » (Larsen 2010, 48. Je souligne).

C'est à ce moment-là que le/la lecteur/lectrice apprend qu'Irène est une personne « métisse » qui passe pour « blanche » et que le café *Drayton* est un espace fréquenté uniquement par les personnes « blanches » (un exemple de *white space* – le type d'espace qui est au cœur de l'architecture de la Ségrégation – dont je parlerai ultérieurement). Irène, qui auparavant se sentait parfaitement à l'aise dans ce café et à aucun moment ne s'était interrogée sur son droit ou sa légitimité à s'y asseoir, se sent soudain angoissée quand ce regard insistant se pose sur elle. Ce regard suscite chez elle un « léger trouble, intime, odieux et affreusement familier » et lui rappelle que son corps peut être lu comme « noir » et donc illégitime dans un lieu consacré aux corps « blancs ». Par la suite vient une description plus détaillée de l'anatomie de cette inquiétude :

« Pourtant, Irène sentit glisser sur elle, tour à tour, de la colère, du mépris et de la peur. *Ce n'était pas qu'elle eût honte d'être une négresse, ni même qu'on le lui dise. C'était l'idée d'être refoulée d'un lieu, quel qu'il soit, fût-ce de la manière polie et pleine de tact dont en userait probablement le Drayton, qui l'angoissait* » (*Ibid.* Je souligne).

Ce sentiment lié d'une part au regard interrogateur et d'autre part à sa présence dans l'espace de la ségrégation raciale – compartimenté et différencié – n'est pas tant la peur d'être reconnue et interpellée en tant qu'une « négresse », mais plutôt la crainte de se faire expulser d'un lieu, de perdre la place qu'elle occupait jusque-là. Le fait que ce « trouble » soit « affreusement familier » prouve qu'Irène a dû le sentir très souvent en tant que corps « métis » circulant dans l'espace des villes états-uniennes des années 1920. Même si Chicago et New York, deux villes qui apparaissent dans le roman de Larsen, se trouvaient au Nord des États-Unis – lieu de destination d'une Grande Migration, là où les lois dites « Jim Crow » n'étaient pas autant en vigueur que dans les états du Sud¹¹ – l'espace urbain était pourtant compartimenté (à travers des

¹¹ Dans un livre intitulé *Remembering Jim Crow. African Americans Tell About Life in the Segregated South*, Stephen Smith (qui a dirigé un projet de recueil de témoignages de personnes ayant vécu pendant la période « Jim Crow ») décrit le Nord des États-Unis à cette époque de la manière suivante : « Many blacks who moved north found something short of the promised land. In New York and many other cities, blacks were still unwelcome in some clubs, restaurants, and neighborhoods. Jim Crow in the North wasn't law, but it was still custom » (Chafe, Gavins et Korstad 2001, 315).

frontières visibles, physiques ou symboliques, invisibles) et ségrégué selon des lois racistes informelles, non-écrites.

Je voudrais m'attarder ici sur l'architecture de la ségrégation raciale afin de replacer les fragments du roman de Nella Larsen dans un contexte spatial bien précis. Le but est de rendre visible l'impact de cet espace sur les vies des personnes d'origine africaine-américaine et sur la tactique du *passing*. Robert Weyeneth dans un article intitulé « The architecture of racial segregation : The challenges of preserving the problematical past » (Weyeneth 2005) présente une typologie très exhaustive de l'architecture du racisme provenant de l'époque « Jim Crow ». L'auteur interroge le processus de racialisation de l'espace et analyse comment la ségrégation raciale a transformé l'architecture des États-Unis entre 1880 et 1960. Selon lui pendant cette période il y a eu deux formes principales de séparation spatiale des « races » – deux façons de contrôler et d'aménager les rapports entre les Blancs et les Noirs : l'isolement et la compartimentation.

L'architecture d'isolement consiste à construire et à maintenir les lieux qui empêchaient un contact quelconque entre les membres des deux groupes raciaux. L'imperméabilité devait être absolue. Selon Weyeneth, les stratégies spatiales pour séparer, isoler les deux « races », étaient les suivantes : l'exclusion, la duplication et la séparation temporelle. L'exclusion consistait à produire de l'« espace blanc » (*white space*) – à travers les décrets juridiques (la loi) ou les règles informelles, non-écrites, issues de pratiques racistes locales des usager-e-s de l'espace (venant d'en bas)¹². Un autre outil d'isolement spatial était la duplication, c'est-à-dire le dédoublement de lieux « blancs » par des lieux « noirs ». Il s'agissait ainsi de construire un système d'espaces parallèles, qui ne se chevauchent jamais l'un l'autre, qui restent parfaitement séparés. La dernière façon d'isoler est la séparation temporelle. Dans le cadre de cette stratégie le temps servait à ségréger, diviser et gouverner les populations. L'accès à l'espace variait selon l'heure de la journée, le jour de la semaine ou la période de l'année. Il y avait par exemple des villes appelées *sundown towns* où les personnes racisées pouvaient être présentes seulement pendant la journée et devaient quitter la ville avant le coucher du soleil. À l'intérieur de la ville, on trouvait des panneaux qui disaient : « *Nigger, don't let the sun set on you in Orange City* ». Dans une majorité de villes du Sud des États-Unis le jour pendant lequel les personnes racisées pouvaient venir dans la ville afin de faire leurs achats était le samedi. Pendant le reste de la semaine les corps « noirs » étaient interdits et illégaux dans l'espace urbain¹³.

La compartimentation – au sens du quadrillage et du morcèlement de l'espace – est le deuxième type d'architecture de la ségrégation raciale distingué par Weyeneth. Les relations entre Blancs et Noirs étaient toujours surveillées et sévèrement modérées à travers des dispositifs de partitions fixes¹⁴ ou

¹² Les personnes racisées n'étaient pas autorisées à entrer dans et à utiliser certains lieux. L'exclusion concernait autant les espaces publics (appartenant à l'État – comme les écoles, les parcs, les hôpitaux, les prisons, les cimetières, les plages, les cabines téléphoniques) que les endroits privés (les restaurants, les stations essence, les magasins, etc.).

¹³ Dans le livre cité auparavant, *Remembering Jim Crow*, un-e des témoins explique pourquoi le samedi était le jour où les personnes racisé-e-s pouvaient venir dans la ville : « Because if they got paid on Fridays, they'd come to town on Saturdays and spend the money. [...] So black people would see, this was like picnic for them. They would see their friends, their relatives. They'd make acquaintances and what not. That's the reason Saturday was the day they would call black people's day » (Chafe, Gavins et Korstad 2001, 308).

¹⁴ Les partitions fixes désignaient des frontières qui divisaient de manière claire et stable l'« espace blanc » (*white space*) et l'« espace noir » (*black space*). On peut prendre comme exemple l'architecture des gares routières avec des entrées séparées qui menaient aux intérieurs des salles d'attente aussi séparées et aux voitures ségréguées selon des critères raciaux. Les caisses (dans plupart des cas) n'étaient pas séparées même si les clients Blancs étaient privilégiés (les tickets étaient vendus premièrement aux Blancs et ensuite, s'il en restait, aux Noirs).



mobiles/mouvantes¹⁵ (souvent un mur ou une corde). Weyeneth distingue un troisième dispositif de l'architecture de la compartimentation (à côté des partitions fixes et de partitions mouvantes) : une séparation des activités au sein d'un même espace. Cela était une forme de ségrégation (souvent illicite, basée sur une habitude sociale) qui régulait le contact entre les Blancs et les Noirs à travers les règles (qui variaient selon les critères raciaux) relatives aux actions qu'il est possible d'entreprendre dans un espace donné (qui théoriquement est ouvert à toutes les personnes). Cela était encore une autre façon de différencier l'accès et les normes concernant l'occupation de l'espace – sans bâtir des frontières matérielles ou construire des bâtiments/espaces parallèles. Dans la pratique, la ségrégation à travers les activités permises signifiait que les Blancs jouissaient d'un accès illimité à l'espace et aux activités quand les personnes racisées en étaient privées¹⁶.

Voilà l'espace de la ségrégation raciale – un espace compartimenté, morcelé, divisé par tout un arsenal d'armes spatiales qui servaient à conserver l'ordre colonial. Un espace dichotomique, « coupé en deux »¹⁷ (Fanon 2002) où chacun·e est assigné·e à sa place selon des critères racistes, selon une hiérarchie de vies. Un espace binaire, manichéen¹⁸ : un espace vivable et un espace invivable – là où les conditions matérielles (liées aux conditions très basiques de survie : nourriture, logement, accès à l'eau, etc.) rendent les existences impossibles. Dans ce monde compartimenté, les vies « dignes », blanches, riches, habitent les lieux « dignes », confortables, lumineux, spacieux, propres et les vies qui « ne méritent pas d'être vécues » (Agamben), les Noirs, les pauvres, les réfugié·e·s, habitent les lieux humides, obscurs, insalubres – sans canalisations, sans eau courante, sans lumière du jour¹⁹.

L'espace de la ségrégation raciale est une dérive évidente de l'espace colonial. Ce passage magnifique du livre *Les Damnés de la terre* où Franz Fanon écrit sur la ville du colonisé décrit de manière très pertinente l'espace invivable de la ségrégation raciale :

« La ville du colonisé, ou du moins la ville indigène, le village nègre, la médina, la réserve est un lieu mal famé, peuplé d'hommes mal famés. On y naît n'importe où, n'importe comment. On y

¹⁵ Un exemple de frontières mouvantes était la ligne de couleur dans les bus. Selon le nombre de passagers la frontière (marquée souvent par un rang de places vides) se déplaçait. Pourtant la règle selon laquelle les personnes racisées étaient obligées de s'asseoir au fond du bus et les personnes « blanches » à l'avant, restait intacte. Il y avait aussi des situations où, dans différents états des États-Unis, les règlements intérieurs par rapport aux règles spatiales dans les bus variaient (certains états ont aboli la ségrégation dans les transports en commun, par exemple à Washington, D.C.). Dans le cas où les passagers voyageaient d'un état à l'autre – après avoir passé la frontière ils/elles étaient obligé·e·s de changer de place. Comme le dit Weyeneth dans son article : « La visibilité topographique de la frontière politique (étatique) divisait l'espace intérieur du bus transitoire en instaurant soudainement une barrière matérielle » [« The topographical visibility of the political boundary partitioned the interior space of outbound busses as clearly as a physical barrier suddenly constructed »] (Weyeneth 2005, 23).

¹⁶ Un des exemples concerne des boutiques ou magasins dans lesquels, même si les personnes racisées avaient le droit d'entrer et de faire leurs achats – comme dans les gares –, les Blanc·he·s étaient servi·e·s en premier et les cabines d'essayage ainsi que les toilettes n'étaient pas prévues pour les Noir·e·s. Un autre exemple de la séparation d'espace à travers la régulation des activités est celui de certains parcs (par exemple dans la ville de Charleston) où l'accès était libre pour tout le monde, pourtant l'acte de s'asseoir sur les bancs était réservé uniquement aux personnes « blanches ». Aussi, dans les pluparts des restaurants les personnes racisées ne pouvaient pas manger sur place (cela était possible uniquement pour les Blancs), étant donc obligées de prendre les plats à emporter.

¹⁷ Franz Fanon dans son ouvrage *Les Damnés de la terre* écrit : « Monde compartimenté, manichéiste, immobile (...). Monde sûr de lui, écrasant de ses pierres les échinés écorchées par le fouet. Voilà le monde colonial. L'indigène est un être parqué, l'*apartheid* n'est qu'une modalité de la compartimentation du monde colonial ». (Fanon 2002, 54)

¹⁸ Barrow – fils des propriétaires de grandes plantations au Sud des États-Unis : « I guess if you didn't grow up here it would be difficult to understand, it was two separate worlds. You know, you just didn't become part of their world, you didn't go into their houses, they worked in your house, but it was just the way it was, it had always been that way. » (Chafe, Gavins et Korstad 2001, 320)

¹⁹ Barrow : « The blacks definitely lived at a much lower standard. Much lower. Many of the houses didn't have running water, many of the houses didn't have electricity, heat was rudimentary » (*Ibid*, 321).



meurt n'importe où, de n'importe quoi. C'est un monde sans intervalles, les hommes y sont les uns sur les autres, les cases les unes sur les autres. La ville du colonisé est une ville affamée, affamée de pain, de viande, de chaussures, de charbon, de lumière. La ville du colonisé est une ville accroupie, une ville à genoux, une ville vautrée. C'est une ville de nègres, une ville de bicots. Le *regard* que le colonisé jette sur la ville du colon est un regard de luxure, un regard d'envie. Rêves de possession. Tous les modes de possession : s'asseoir à la table du colon, coucher dans le lit du colon, avec sa femme si possible. Le colonisé est un envieux. Le colon ne l'ignore pas qui, surprenant son regard à la dérive, constate amèrement mais toujours sur le qui-vive : "*Ils veulent prendre notre place*". C'est vrai, il n'y a pas un colonisé qui rêve au moins une fois par jour de *s'installer à la place du colon* » (Fanon 2011, 42-43. Je souligne).

C'est pour cela que, dans l'espace de la ségrégation raciale, la circulation est strictement réglementée, empêchée et contrôlée. Et chaque passage, chaque transgression de frontières est sévèrement punie afin de préserver le pouvoir d'un groupe social sur l'autre – la suprématie blanche –, afin d'empêcher que le colonisé prenne la place du colon. C'est pour cela que l'on interdit à certains corps de bouger, d'être en mouvement pendant que les autres se déplacent librement. Fanon écrit : « La première chose qu'un indigène apprend, c'est à rester à sa place, à ne pas dépasser les limites » (Fanon 2011, 42-43).

Afin de contrôler le mouvement, l'espace compartimenté, l'isolement passe par tout un système de barrages, de frontières, de murs (Brown 2009), de *check-points* qui morcellent les itinéraires, découpent le chemin, segmentent la marche en petits morceaux au bout desquels il y a toujours un point de contrôle : la question « qu'est-ce que vous faites ici ? », la boule au ventre, le sentiment de se sentir coupable, même si nous n'avons rien fait. C'est un espace qui produit un sentiment d'insécurité et une inquiétude incessante, de l'angoisse et de la peur – que nos corps puissent à chaque instant, à travers chaque regard, et à chaque *check-point* être lus comme illégaux sur un territoire donné et être expulsés. Cela met constamment notre présence physique/matérielle entre parenthèses, en suspens, rendant nos vies invivables.

Aux côtés du parcellement de l'espace, un autre dispositif de contrôle du mouvement de l'indigène est l'observation, dont l'outil souple et discret (comme le fusil du *sniper*) est le regard. Le regard est crucial pour l'organisation spatiale de la ségrégation raciale. Son régime architectural est aussi un régime scopique/optique. Il a pour but d'instaurer un aménagement spatial qui facilitera une surveillance, un repérage. Il facilite une reconnaissance des corps dans l'espace, de leurs caractéristiques « physiologiques » ainsi qu'un suivi de leurs mouvements afin de préserver la division des espaces racialisés. Le regard est dressé, entraîné à travers cet espace à repérer l'intrus·e, le corps illégal sur un territoire donné. Le regard auquel on a appris à différencier sans cesse, automatiquement, « inconsciemment ». Le regard qui se pose sur nous est un signe que nous avons été aperçu·e-s, remarqué·e-s, que nous sommes visuellement interrogé·e-s. Le regard dans le cas du *passing* peut être particulièrement anxiogène (comme sur la terrasse du café *Drayton* dans le roman de Nella Larsen) car il est impossible de savoir ce que la personne qui nous regarde voit et quelle est l'intention de son regard. Ce regard est devenu une machine de guerre raciale, un dispositif de la ségrégation, une *kalachnikov* de reconnaissance qui morcèle le corps en l'auscultant, le caressant de son viseur. Le corps sous ce regard-là se transforme en une multiplicité de parties séparées, déchiquetées et hiérarchisées. Le regard cherche, repère les éléments du corps qui ont été conçus comme des marques raciales, des marques de genre, des marques religieuses, etc. : la peau, le nez, la poitrine, les mains, les ongles, les cheveux, les hanches, les yeux.



C'est alors dans cet espace, dans l'espace de la ségrégation raciale et sous ce regard dressé à chercher et localiser les corps-intrus qu'est né le *passing*. Une tactique qui est un mouvement opaque, allant à contresens, à rebrousse-poil de l'espace quadrillé, des itinéraires infligés et des barrages imposés. Le *passing* est un mouvement « envieux » qui est une tentative de prendre la place du colon, de s'asseoir à sa table et de dormir dans son lit – d'inscrire une vie, un corps dans l'espace vivable. Passer, c'est s'autoproclamer légitime sur un territoire dont l'accès nous a été a priori interdit. Passer, c'est mettre en doute l'évidence des critères dominants de reconnaissance et d'assignation sociale et spatiale. C'est un mouvement à la fois clandestin et complètement exposé et visible, un mouvement qui doit effacer ses propres traces. En ce sens, la tactique du *passing* constitue une espèce de trompe-l'œil. Il produit des effets de réalité. Il consiste à brouiller des critères de classification. Ce brouillage passe souvent par l'uniformisation et l'assimilation. Le *passing* est un art de l'effacement, de la disparition dans la foule de l'espace urbain – l'art de devenir un passant.

L'espace urbain et le *passing* de personnes trans

La question du *passing* est aussi au cœur de subjectivités trans, où elle est très souvent pensée comme la finalité de la transition. Un but ultime et rêvé²⁰. Comme le dit Sandy Stone dans « L'Empire contre-attaque : un manifeste posttranssexuel » :

« “Passer” est la chose la plus cruciale qu'un-e transsexuel-le puisse faire, c'est ce qui *constitue* la réussite d'une transition. Passer signifie vivre avec succès dans le genre choisi, être accepté-e comme membre “naturel-le” de ce genre. Passer signifie nier le mélange. De même, le *passing* c'est effacer le rôle de genre précédent. Autrement dit, construire une histoire plausible. En prenant en considération le fait que la plupart des transsexuel-le-s font le choix de la réassignation lorsqu'i-elles sont trentenaires ou quadragénaires, cela signifie qu'i-elles effacent une part considérable de leur expérience personnelle. Je soutiens que cette démarche, dans laquelle le/la transsexuel-le et le pouvoir médical/psychologique sont complices, empêche la possibilité d'une vie fondée sur les possibilités *intertextuelles* du corps transsexuel » (Stone 2015, 37).

Le *passing* est une question qui divise la communauté trans : entre celles et ceux qui souhaitent et peuvent passer, rejoindre l'un des deux genres, pour devenir invisible, pour se sentir en « sécurité », pouvoir trouver un travail, pour se fondre dans la foule afin d'éviter les violences verbales et physiques dans l'espace public (le plus souvent l'espace urbain) ; et celles et ceux qui pratiquent d'autres styles corporels, qui sont dans la non-conformité de genre, par choix ou par manque de moyens financiers pour payer le prix du *passing*, par manque d'accès aux espaces qui produisent la conformité de genre – les villes avec leurs hôpitaux, leurs médecins, leur anonymat.

Lucas Cassidy Crawford dans son article « Transgender without organs ? Mobilizing a geo-affective theory of gender modification » (Crawford 2008) explore des liens entre les narrations sur le corps trans, les

²⁰ Comme un des nombreux exemples d'un tel positionnement, on peut citer l'autobiographie d'Andréa Coliaux intitulé *Carnet de bord. D'un steward devenu hôtesse de l'air* : « Tout au contraire, que je parvienne à convaincre la Commission, que je me plie aux exigences aux prescriptions de ceux qu'elle a mandatés pour apprécier mon cas et je serai en mesure de recommencer ma vie, de travailler, *de me fondre dans l'anonymat des gens ordinaires*, de me marier si je le souhaite, et tout simplement de signer un chèque sans que nul ne puisse se douter que je fus baptisé Bruno avant de me prénommer Andréa... » (Coliaux 2002, 51)



métaphores spatiales de la transition, l'impact des affects sur le corps, ainsi que sur les espaces assignés aux vies *queer* et trans.

L'objectif de son texte est de bousculer deux évidences : d'une part, il s'attaque à la métaphore de la transition comme recherche de la maison charnelle, comme voyage à sens unique vers un « chez soi ». Cette image, comme le dit Jay Prosser dans son livre *Second Skin : The Body Narratives of Transsexuality* (1998), est très présente dans les récits de soi des personnes trans qui racontent leur transidentité comme une souffrance liée au fait d'être né-e et d'habiter un « mauvais corps ». Il s'agit là du discours hégémonique sur le corps trans. On voit comment la relation émotionnelle envers son propre corps (la tristesse, ou même le désespoir, le dégoût, la haine de soi) en vient à définir des styles corporels, des modifications corporelles ainsi que des métaphores spatiales pour penser son corps.

De nombreuses métaphores spatiales sont présentes dans les récits sur la transition : une des plus évidentes est celle du passage de la frontière. On retrouve par exemple ce *topos* dans l'une des premières autobiographies trans intitulée *Conundrum* [L'énigme] (Morris 2002), sortie en 1974 aux États-Unis, où Jan Morris décrit sa transition comme une traversée des frontières et l'arrivée dans un nouveau pays. D'autres métaphores apparaissent pour illustrer la transition et la transidentité, comme le « changement de "citoyenneté de genre" » de Susan Stryker ou encore *L'Empire transsexuel* (Raymond 1981), du nom de l'ouvrage de 1979 de Janice G. Raymond visant les personnes trans MtoF, auquel Sandy Stone a répondu en titrant son article « L'Empire contre-attaque ».

Crawford avance que les métaphores géographiques et juridiques (l'empire, la citoyenneté, la nation, la maison) à la fois reflètent et réifient le besoin de la part des personnes trans d'être relocalisé-e-s, réterritorialisé-e-s, réinséré-e-s dans un autre espace. L'expression anglaise *holding our ground* (« conserver le terrain », mais aussi « tenir bon », « tenir le coup »), qui illustre ce besoin d'attache spatiale, dit aussi quelque chose sur nos styles corporels et affectifs. Chaque transition corporelle, littérale (d'un genre à l'autre, d'un lieu à l'autre) peut être considérée comme une question d'orientation (Ahmed 2006) spatiale en même temps que sexuelle, du fait d'être ému-e en même temps que de se mouvoir (« *of being moved in certain ways as much as moving* »).

Une autre évidence spatiale, dont parle Crawford, associée aux narrations sur les vies trans et *queer* est celui du mouvement de la région rurale vers les grandes villes – l'Exode urbain *queer* (Weston 1995). La ville est devenue dans les représentations des personnes LGBT une direction évidente, un lieu de pèlerinage *queer*²¹. Elle est devenue un synonyme d'espace d'épanouissement où l'on peut circuler librement, où siègent nos communautés, où l'anonymat nous garantit la paix, où la surveillance sociale est censée être plus faible et les mœurs sont censées être plus « libérales ».

Comme le dit Ann Cvetkovich dans son livre *An Archive of Feelings : Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures* (Cvetkovich 2003), l'affect (lié dans le cas des communautés *queer* très souvent au trauma) a joué un rôle crucial dans le processus de création de l'espace public *queer* : les émeutes de Stonewall, l'épidémie de sida, etc. Les affects (comme la colère, la rage, le deuil, la détresse) ont produit des nouvelles formes

²¹ On peut citer comme exemple le roman de Leslie Feinberg, *Stone Butch Blues*, les narrations sur la vie de Brandon Teena – un FtoM tué dans les années 1990 dans le milieu rural de Midwest (Nebraska) –, le personnage de Max dans la série télévisée *L. World*. On peut aussi ajouter l'autobiographie d'Axel Leotard intitulé *Mauvais genre* où l'auteur commence son histoire par la description de son arrivée dans la région de Paris.



d'action qui ont eu pour but à la fois la visibilité et la réappropriation de l'espace public urbain²². Pourtant, écrit Crawford, le résultat de ce processus est le fait que les vies *queer* et trans ne sont devenues lisibles qu'à travers la grille de lecture et l'imaginaire imposés par l'espace urbain.

Le *passing* est l'une des tactiques associées à cet espace. L'espace qui n'est pas seulement un espace d'anonymat et de libre circulation, mais aussi un espace compartimenté, segmentarisé²³ par excellence. Dans *Les anormaux* (1999), Michel Foucault décrit la naissance de l'espace urbain quadrillé entre la fin du XVII^e et le début du XVIII^e siècle lors de l'épidémie de peste. L'espace de la ville sous quarantaine est construit de manière à rendre la surveillance plus facile. Il y a d'abord un registre des habitants qui est mis en place (Rose-Redwood, Tantner 2012). Chaque individu se voit ensuite assigné une fenêtre à laquelle il doit apparaître deux fois par jour afin de vérifier son état de santé. Selon cette modalité du pouvoir, « il ne s'agissait pas de chasser, il s'agissait au contraire d'établir, de fixer, de donner son lieu, d'assigner des places, de définir des présences, et des présences quadrillées » (Foucault 1999, 43). Ce type d'organisation spatiale de la ville résulte d'un « traitement disciplinaire de l'espace », au sens où l'espace devient « architecturé », géométrique. Il est construit à partir de carrés – d'aires très nettement découpés – qui rendent l'espace transparent et ordonné et, ainsi, gouvernable et hiérarchisable (une distribution différenciée des espaces selon le statut social ou l'assignation à une population donnée). Dans cet espace, chacun-e a une place, un morceau du terrain/territoire qui lui est assigné (le numéro de la maison, le numéro de l'appartement auquel notre nom est associé dans le registre des habitants). Chaque déplacement, changement d'adresse, d'endroit doit être enregistré.

L'anonymat et la foule – deux produits principaux de l'espace urbain constituent des outils cruciaux pour cet art de la disparition qu'est le *passing*. La ville est un milieu qui peut être très avantageux si on veut se perdre dans la masse, s'effacer : un espace où personne ne nous connaît, où il est possible de varier les itinéraires, de ne jamais prendre le même chemin, de se perdre dans la foule. Mais c'est aussi un espace qui représente divers dangers. Car la foule, dans laquelle il est facile de se cacher, constitue également une grande multiplicité de regards. C'est un espace où pour réussir à *passer*, on ne peut baisser la garde à aucun moment, on ne peut arrêter de contrôler nos gestes, nos mouvements, nos mots, ou nous prenons le risque que le regard d'un passant s'arrête sur nous, déshabille visuellement notre corps, le découpe en petits morceaux, examine scrupuleusement les traits de notre visage et notre silhouette, notre façon de nous habiller, notre attitude. Afin d'éviter une telle situation il faut alors se rendre invisible et se mettre en mouvement, il faut devenir un passant comme les autres, devenir une partie de la foule mouvante, pressée, indifférente – s'uniformiser, dresser et « normer » son corps à l'infini.

²² On peut citer ici des slogans comme ceux de l'organisation Queer Nation : « Out of the Closets and Into the Streets ou « We're Here! We're Queer! Get used to it! » ou les « Queer Nights Out » organisées par le même collectif afin de rendre visible le fait que l'espace public est majoritairement colonisé par les personnes hétérosexuelles. La pratique de *die in* initiée par ACT UP fait aussi partie de ces stratégies qui servaient (et servent toujours) à se réapproprier l'espace de la ville. Un *die in* consiste à s'allonger massivement par terre dans la rue pendant les manifestations afin de rendre visible la mort de nombreuses victimes de l'épidémie de sida, de la transphobie, de l'homophobie, du sexisme ou de la violence d'état (selon le but de la manifestation).

²³ Dans leur ouvrage *Mille plateaux* Gilles Deleuze et Félix Guattari écrivent : « On est segmentarisé de partout et dans toutes les directions. L'homme est un animal segmentaire. La segmentarité appartient à toutes les strates qui nous composent. Habiter, circuler, travailler, jouer : le vécu est segmentarisé spatialement et socialement. [...] Nous sommes segmentarisés binaires, d'après de grandes oppositions duelles : les classes sociales, mais aussi les hommes et les femmes, les adultes et les enfants etc. [...] Tantôt les segments différents renvoient à des individus ou à des groupes différents, tantôt c'est le même individu ou le même groupe qui passe d'un segment à l'autre » (Deleuze et Guattari 1980, 254).



Pour revenir à la question des métaphores spatiales pour penser les corps trans, Crawford pose la question suivante : comment penser les vies et les corps *queer* et trans au-delà des métaphores de l'espace hégémonique évoquées toute à l'heure (la ville, l'empire, la citoyenneté, la maison, la nation) ? Comment peut-on penser un corps trans qui ne serait pas un corps inscrit dans un seul parcours possible, qui ne serait pas un sujet fixe avec une trajectoire droite et directe, qui ne serait pas un mouvement dans une seule direction, d'un genre à l'autre, du village à la ville, sans retour, ni détour possible (qui ne serait pas un mouvement fondé sur un sentiment de tristesse, de souffrance ou de haine de soi) ?

En référence à la pensée de Deleuze et Guattari, Crawford propose alors de parler des sujets trans dans les termes de la déterritorialisation²⁴ plutôt que du voyage à la recherche d'une maison ou d'un nouveau pays, d'un endroit où on va s'installer pour toujours. Il rappelle aussi les fragments de *Queer Phenomenology* de Sara Ahmed (2006) où la philosophe parle de l'étymologie du mot « direct ». « Direct » est articulé au mot *straightness*, « *going straight to the point* ». Aller directement quelque part veut dire y aller sans aucune « déviation », partir d'un point A pour arriver à un point B. Suivre une ligne directe peut alors être un synonyme de devenir *straight* (synonyme d'« hétérosexuel·le » en anglais). Étant donné que les vies/les subjectivités trans demandent toujours un mouvement, un détour, une dissidence vis-à-vis du genre assigné à la naissance et une déviation par rapport à la lecture hégémonique du corps, au lieu de voir la transition comme le retour à la maison, on peut la penser plutôt comme une déterritorialisation – définie par Deleuze et Guattari comme un processus consistant justement à quitter la maison, à changer, à transformer nos habitudes, à apprendre de nouvelles façons de faire. « Trans », dit Crawford, pourrait alors être pensé comme le refus de l'idée même de la maison, refuser la *straightness* et le chemin le plus court entre deux points dans l'espace. « Trans- » serait une action de déplacement de frontières (et pas juste de leur passage), de redéfinition des territoires et un itinéraire, un parcours sans finalité claire. Les subjectivités trans permettraient de se perdre sur le chemin, d'expérimenter diverses trajectoires, d'« indiscipliner » le genre.

L'espace et les affects sont alors fondamentaux pour penser les corps et les subjectivités (les sujets géo-affectifs pour faire référence au titre de l'article de Crawford). L'espace devient alors, au même titre que les hormones ou les opérations, une des technologies de modification corporelle et affective possible. On peut faire et défaire le genre et le corps à travers l'espace. Si l'on part du postulat que le corps est co-constitué par l'espace qu'il occupe, alors il apparaît clairement que le lieu où quelqu'un·e vit et circule n'est pas juste un espace neutre où le sujet arrive déjà entièrement construit. Au contraire, nous sommes produit·e·s par l'espace que nous habitons et par les métaphores spatiales qui guident la façon de penser nos corps, nos parcours et qui forment nos styles corporels et affectifs. En ce sens, le choix du lieu de vie et la façon de l'habiter sont cruciaux à la vue des processus de subjectivation.

Pour revenir à la question urbain/rural et au constat que l'espace urbain est paradigmatique pour penser les vies *queer* et trans, on peut se demander ce qu'il se passe avec les vies excentrées, « banlieusardes », « provinciales », « rurales », qui se déploient loin des grandes villes. Si l'on sort de la conviction selon laquelle les vies *queer* et trans appartiennent à l'espace urbain, alors on ouvre de nouvelles possibilités pour

²⁴ Dans leur livre *Mille plateaux* cité auparavant Gilles Deleuze et Félix Guattari écrivent : « La déterritorialisation est le mouvement par lequel "on" quitte le territoire. C'est l'opération de la ligne de fuite. Mais des cas très différents se présentent. La déterritorialisation peut être recouverte par une reterritorialisation qui la compense » (Deleuze et Guattari 1980, 634).

penser l'espace et se penser à travers l'espace – des nouveaux styles corporels et affectifs – au-delà du *passing*.

Bibliographie

AHMED Sara, « “She’ll wake up one of these days and find she’s turned into a nigger”: passing through hybridity », *Theory Culture Society*, n° 16, 1999.

AHMED Sara, *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*, Durham, Duke University Press, 2006.

BELLUSCIO Steven J., *To Be Suddenly White. Literary Realism and Racial Passing*, Columbia, Londres, University of Missouri Press, 2006.

BENNETT Juda, *The Passing Figure: Racial Confusion in Modern American Literature*, Washington (D.C.), New York, P. Lang, 1996.

BROWN Wendy, *Murs. Les murs de séparation et le déclin de la souveraineté étatique*, trad. par Nicolas Vieillescazes, Paris, Les prairies ordinaires, 2009.

BUTLER Judith, *Ces corps qui comptent : de la matérialité et des limites discursives du sexe*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.

CAMAITI HOSTERT Anna, *Passing. A Strategy to Dissolve Identities and Remap Differences*, Madison, Teaneck, Fairleigh Dickinson University Press, 2007.

CAUGHIE Pamela L., « Passing as modernism », *MODERNISM/Modernity*, vol. 12, n° 3, 2005, p. 385-406.

CHAFE William H., GAVINS Raymond, KORSTAD Robert (dir.), *Remembering Jim Crow. African Americans Tell About Life in the Segregated South*, New York, The New Press, 2001.

COLLIAUX Andréa, *Carnet de bord. D'un steward devenu hôtesse de l'air*, Neuilly-sur-Seine, Editions Michel Lafon, 2002.

CROWFORD Lucas Cassidy, « Transgender without organs? Mobilizing a geo-affective theory of gender modification », *Women's Studies Quarterly*, vol. 36, n° 3/4, Fall-Winter 2008.

CVETKOVICH Ann, *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*, Durham, Duke University Press, 2003.

DELEUZE Gilles, GUATARI Félix, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

FANON Franz, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2002.

FOUCAULT Michel, *Les anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975*, Paris, Gallimard, 1999.

GILMAN Sander, *The Jew's body*, New York, London, Routledge, 1991.



- GOLDSMITH Meredith, « Dressing, passing, and americanizing: Anzia Yeziarska's sartorial fictions », *Studies in American Jewish Literature*, n° 16, 1997, p. 34-45.
- LARSEN Nella, *Clair-obscur*, Paris, Climats, 2010.
- MORRIS Jan, *Conundrum*, Faber & Faber, New Edition, 2002.
- MOYNIHAM Sinéad, *Passing into the Present. Contemporary American Fiction of Racial and Gender Passing*, Manchester, New York, Manchester University Press, 2010.
- PFEIFFER Kathleen, *Race Passing and American Individualism*, University of Massachusetts Press, 2003.
- PROSSER Jay, *Second Skin: The Body Narratives of Transsexuality*, New York, Columbia University Press, 1998.
- RAYMOND Janice G., *L'Empire transsexuel*, trad. par Jeanne WIENER-RENUCCI, Paris, Edition du Seuil, 1981.
- ROSE-REDWOOD Reuben, TANTNER Anton, « Introduction: governmentality, house numbering and the spatial history of the modern city », *Urban History*, vol. 39, n° 4, 2012, p. 607-613.
- STONE Sandy, « L'Empire contre-attaque : un manifeste posttranssexuel », trad. par Kira RIBEIRO, *Comment S'en Sortir ?*, n° 2, 2015, p. 25-44.
- WALD Gayle, *Crossing the Line: Racial Passing in Twentieth-Century U.S. Literature and Culture*, Durham (N.C.), London, Duke University Press, 2000.
- WESTON Kath, « Get thee to big city: sexual imaginary and the great gay migration », *GLQ*, vol. 2, n° 3, p. 253-278.
- WEYENTH Robert, « The architecture of racial segregation: the challenges of preserving the problematical past », *The Public Historian*, vol. 27, n° 4, 2005.

Résumés

La majorité des travaux sur le *passing* en analyse la dimension identitaire, corporelle ou optique. La dimension spatiale est plus rarement au cœur de la réflexion. Cet article souhaite combler cette lacune à travers une généalogie spatiale du *passing*. Afin de saisir la logique du *passing*, il faut commencer par comprendre l'espace où cette tactique est née. La première partie présente le dispositif architectural qui l'a produit : la ségrégation raciale aux États-Unis pendant l'époque dite « Jim Crow ». Les questions auxquelles je souhaiterais répondre sont les suivantes : quelles conditions matérielles et scopiques instaurent ce type d'espace afin de produire une riposte telle que le *passing* ? Qu'est-ce que l'espace compartimenté, dichotomique et quadrillé de la ségrégation raciale inflige aux vies qui l'habitent ? Quels sont les liens entre la hiérarchie des vies, la notion de la place et du regard ? Il s'agit de proposer l'étude de l'anatomie de cet espace afin d'interroger dans la dernière partie le *passing* des personnes trans. Comment peut-on penser le *passing* trans à travers la question de l'architecture de la ségrégation raciale ? Quels liens peut-on faire entre ces deux



cadres spatiaux-temporels ? Est-il possible de faire une typologie du *passing* selon les types d'espaces où il apparaît ?

The majority of work that analyzes passing is focusing on its identity, bodily or scopic dimension. The spatial dimension is rarely at the heart of reflection. This article wants to fulfill this gap through a spatial genealogy of passing. In order to grasp the logic of passing, we should first understand the space where this tactic was born. Therefore, the first part presents the architecture of racial segregation in the United States during the "Jim Crow's" era. The questions I would like to answer here are: what material and scopic conditions establish the type of space that produces such a response as passing? What does the compartmentalized and dichotomous space of racial segregation inflict to lives that inhabit it? What are the connections between hierarchy of lives established by racial segregation, the notion of place and the gaze? The aim of this article is to propose a study of the anatomy of the space of racial segregation in order to rethink the passing of trans people. How can we think passing of trans people through the question of the architecture of racial segregation? What links can be made between these two space-time frames? Is it possible to make a typology of passing according to different types of spaces where it appears?

Mots clés

Passing, espace, regard, ségrégation raciale, trans.

Passing, space, gaze, racial segregation, trans.

À propos de l'auteur

Ian Zdanowicz est titulaire d'un Master 2 du Centre d'Etudes Féminines et d'Etudes de Genre(s) à l'Université de Paris 8 Vincennes/Saint-Denis dans le cadre duquel il a rédigé, sous la direction d'Anne Berger, un mémoire intitulé « La question de la "vie précaire" dans l'œuvre de Judith Butler. Comment penser la "vie" au prisme du "genre" ? ». Il travaille aujourd'hui sur la question de l'espace comme outil de pouvoir et arme de survie dans le cas des tactiques spatiales utilisées par des personnes d'origine juive pendant l'occupation nazie (1939-1945) à Varsovie.

Pour citer cet article

ZDANOWICZ Ian, « L'architecture du *passing* : la place, le regard, le mouvement », *Comment S'en Sortir ?*, n° 2, automne 2015, p. 76-91.