



HAL
open science

Se vivre minoritaire, se découvrir majoritaire : des dominant×es au parcours atypique

Solène Brun, Claire Cosquer, Juliette Galonnier, Alice Olivier

► To cite this version:

Solène Brun, Claire Cosquer, Juliette Galonnier, Alice Olivier. Se vivre minoritaire, se découvrir majoritaire : des dominant×es au parcours atypique. di Paola, Vanessa; Epiphane, Dominique; Kuehni, Morgane; Lamamra, Nadia; Moullet, Stéphanie. De la transgression à l'émancipation ? Penser les transformations des normes sociales à l'aune du genre, Octarès Editions, pp.93-111, 2024, 9782366301403. hal-04443222

HAL Id: hal-04443222

<https://hal.univ-lille.fr/hal-04443222>

Submitted on 21 Aug 2024

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

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

Se vivre minoritaire, se découvrir majoritaire : des dominant·es au parcours atypique

Solène Brun, Claire Cosquer, Juliette Galonnier, Alice Olivier

Chapitre paru dans di Paola V., Epiphane D., Kuehni M., Lamamra N. et Moullet S. (dir.), De la transgression à l'émancipation ? Penser les transformations des normes sociales à l'aune du genre, Toulouse, Octrares, p. 93-111.

Introduction

Face à l'émergence de recherches de plus en plus nombreuses portant sur des individus aux parcours « atypiques » ou « singuliers » en termes de classe (Henri-Panabière 2010; Lahire 2011), de genre (Daune-Richard et Marry 1990; Guichard-Claudic, Kergoat et Vilbrod 2008; Williams 1993) et de race (McDermott 2006; Feagin et Sikes 1994; Brubaker 2016), des auteur·es se sont interrogé·es sur le caractère heuristique d'une telle approche (Park 1928; Hughes 1945; Garfinkel 1967; Aymes *et al.* 2007). Elles et ils ont notamment souligné le fait que ces cas atypiques sont susceptibles de constituer un point d'observation stratégique sur les normes, fonctionnant comme un miroir grossissant (Mercklé 2005), ainsi que la façon dont ils permettent d'envisager la pluralité du patrimoine dispositionnel des acteurs et actrices, justifiant ainsi une sociologie à l'échelle de l'individu (Lahire 2012).

Dans ce chapitre, nous proposons de poursuivre cet effort de théorisation, en adoptant une grille de lecture centrée sur les rapports de pouvoir. Alors que la plupart des travaux sur l'atypisme se concentrent sur des personnes issues de positions ascriptives dominées et intégrant un champ dominant (femmes dans des professions « masculines », classe moyenne noire aux États-Unis, transfuges de classe connaissant une forte mobilité sociale ascendante), nous nous concentrons sur le cas inverse et moins étudié où de tels parcours atypiques sont le fait d'individus occupant des positions socialement dominantes, en analysant tout particulièrement les rapports de genre et de race. Si nous sommes attentives à la singularité de chacun de ces rapports dans le traitement des trajectoires, nous nous penchons également sur la façon dont leur imbrication participe à produire des positions atypiques. Ce faisant, ce chapitre contribue directement aux études sur l'intersectionnalité (Crenshaw 1989; i Escoda, Fassa et Lépinard 2016). Ces dernières visent à saisir la façon dont les rapports sociaux se trouvent co-constitués, dans une logique qui n'est pas tant arithmétique que géométrique, formant une « matrice » interactive (Collins 2000; Hancock 2007). Là où le projet scientifique intersectionnel est notoirement difficile à mettre en œuvre sur le plan empirique (McCall 2005; Chauvin et Jaunait 2015), nous montrons que le recours aux cas

atypiques permet précisément de faire la lumière sur cette matrice de rapports sociaux imbriqués. Alors que le « typique » est façonné par la mise en concordance de différents aspects de la position sociale (par exemple, le genre et la profession, ou bien la position raciale et la position de classe ou la religion) (Ridgeway et Kricheli-Katz, 2013), de quelle façon les désajustements nourrissent-ils l’atypisme ? Plus spécifiquement, que font-ils aux positions dominantes et à l’exercice de la domination ?

Ce travail collectif repose sur la mise en regard de quatre objets d’études (voir encadré). *A priori* éloignés, ces objets entrent en résonance dans la manière dont ils relèvent, chacun à leur manière, de cas de dominant·es dans des positions atypiques, sinon dominées. Ainsi, la recherche de Juliette Galonnier (2017) porte sur les converti·es blanc·hes à l’islam en France et aux États-Unis ; celle de Claire Cosquer (2018) sur les migrant·es français·es très favorisé·es à Abu Dhabi ; celle de Solène Brun (2019) sur des parents français, racialisés comme blancs et élevant des enfants racialisé·es comme non-blanc·hes ; celle d’Alice Olivier (2018; 2023b), enfin, sur les étudiants hommes dans des formations dites « féminines » de l’enseignement supérieur en France.

La comparaison *a posteriori* de quatre terrains d’enquête

N’ayant pas été construites ensemble, nos quatre enquêtes sont évidemment très diverses. Nous considérons toutefois qu’il y a un véritable intérêt scientifique à leur comparaison *a posteriori*. D’une part, en ne précédant pas l’élaboration du protocole empirique, une telle comparaison permet d’interroger à nouveaux frais des matériaux récoltés de façon indépendante, et ainsi non biaisés par l’impératif de comparabilité (Geoffray *et al.*, 2012). De fait, nous avons toutes les quatre principalement mobilisé une méthodologie qualitative par entretiens et observations, mais avec des questions et des intérêts qui nous étaient propres, et qui ont pu faire émerger les spécificités de chaque terrain. Ce n’est qu’ultérieurement, dans une perspective résolument inductive, que nous avons perçu l’intérêt de mettre nos objets en regard afin de construire une réflexion commune. La comparaison *a posteriori* nous semble alors particulièrement heuristique en ce qu’elle met en lumière les similitudes des cas sans toutefois en aplatir les spécificités. D’autre part, elle nous a forcées à prendre un recul utile sur nos terrains respectifs et à sortir de leurs aspects monographiques pour monter en généralité (Darmon et Schotté, 2016). En l’occurrence, cela nous a conduites à nous questionner sur ce que ces cas particuliers ont d’intéressant, ensemble, pour l’étude des frontières symboliques en sciences sociales. Le chapitre mobilise donc quatre enquêtes différentes, qui mettent en jeu des dominant·es en position atypique : il en tire des enseignements communs, tout en gardant les questionnements et les choix propres à chaque enquête. En particulier, les choix d’anonymisation opérés par les enquêtrices ont volontairement été conservés.

À partir de la diversité de ces quatre enquêtes, nous interrogeons ce que la position de dominant·es socialement atypiques révèle des structures de domination et des frontières symboliques qui les caractérisent. Comment l'étude d'individus dont les parcours entraînent une expérience singulière de leur position privilégiée dans les rapports de pouvoir met-elle en relief les frontières symboliques (Alba et Nee 2003; Lamont et Molnar 2002) qui structurent ces rapports ?

Le propos s'organise en deux temps. D'abord, nous montrons en quoi la position numériquement minoritaire des enquêté·es permet paradoxalement un point de vue stratégique sur la majorité, sur ses contours et ses dynamiques. En effet, la neutralité dont se parent souvent les positions dominantes est troublée dans les contextes étudiés, rendant dès lors saillantes les logiques de pouvoir qui les façonnent. En cela, ce chapitre explore la manière dont les parcours improbables, en s'éloignant des normes, rendent ces dernières plus visibles. Dans un second temps, nous mettons en lumière la façon dont la focalisation sur des dominant·es en situation atypique donne à voir de manière fine les mécanismes de recomposition de la domination et des privilèges dans une situation de mise en crise de la position majoritaire. Ces métamorphoses de la domination permettent la réaffirmation des positions de pouvoir en renouvelant les mécanismes de distinction, mais aussi par des reconfigurations des imbrications entre race, genre et classe.

I. Devenir minoritaire, désapprendre l'invisibilité

Les personnes sur lesquelles portent nos quatre enquêtes ont en commun d'être numériquement minoritaires dans les espaces sociaux qu'elles occupent. Qu'il s'agisse d'hommes étudiant dans des formations très largement féminisées, de converti·es blanc·hes à l'islam évoluant dans des espaces musulmans (qui regroupent dans leur immense majorité des personnes racialisées comme non-blanches), des parents d'enfants non-blanc·hes menant leurs vies dans des espaces familiaux ou résidentiels principalement blancs, ou encore des Français·es ayant immigré dans une société du Golfe, tou·tes font l'expérience de leur faible nombre au regard de celles et ceux qui les entourent désormais. Cette situation, inédite pour la plupart d'entre elles et eux, jusqu'alors habitué·es à se fondre dans la majorité, produit une prise de conscience nouvelle de leur position sociale. Elle ouvre un moment, sinon de réflexivité, du moins de surprise et d'interrogation.

Ainsi, les rares hommes de filières « féminines » du supérieur font l'expérience en formation d'une visibilisation accrue : « *T'es pas comme une fille qui se fond dans la masse et tu peux te faire oublier, quoi. Là, t'es le seul, donc t'es la pièce noire dans le jeu blanc et tout le monde te voit !* » (Alban, 3ème année d'études de sage-femme). Les premiers jours de formation, qui marquent l'entrée dans un univers très féminisé, rendent cette visibilisation particulièrement saillante. Les enquêtés sont ainsi nombreux à évoquer le « *choc* » qu'a provoqué pour eux la découverte de la démographie de leur formation, au-delà des représentations qu'ils en avaient en amont. Pour certains, la mesure concrète de cette très large féminisation a même conduit à une

interrogation quant à la légitimité de leur présence dans la filière : « *J'ai débarqué, j'étais tout seul, le seul garçon... Je me suis dit : "Qu'est-ce que je fais là ?"* » (Vincent, 3^{ème} année d'études d'assistance de service social) ; « *Ça fait un choc, et ça remet en cause aussi du coup... Tu te dis : "Merde, j'ai peut-être rien à foutre là !"* » (Mathias, 3^{ème} année d'études de sage-femme). Ils expérimentent dans cette période de transition vers une nouvelle formation un sentiment inconfortable, et souvent inédit, de désajustement avec le groupe qu'ils rejoignent.

De la même manière, la blanchité des converti·es à l'islam leur est rendue particulièrement visible, perceptible et remarquable dans les espaces musulmans qu'elles et ils fréquentent. Les enquêté·es mentionnent un sentiment d'incongruité et disent se sentir comme des anomalies. Sophie (27 ans, éducatrice) raconte : « *J'ai pas le faciès typique de la musulmane, donc avec mes yeux bleus je me fais carrément remarquer* ». Cette prise de conscience personnelle s'accompagne également d'objectivations par autrui : les blanc·hes sont en effet nommées comme tel·les par leurs coreligionnaires (au moyen de toute une série de termes : français, français de souche, blanc, babtou, toubab, céfranc, gouère, petit blanc, gaou, gaouri, roudi, blanc bec, Tipex, etc.) et souvent renvoyé·es à cet aspect de leur identité. Ainsi, parfois pour la première fois de leur existence, elles et ils sont interpellé·es (Tavory, 2016) en tant que blanc·hes. Cette interpellation produit d'ailleurs de l'indignation chez certain·es, qui refusent de se voir enfermées dans une catégorisation raciale (« *ça me heurte* » dit Thibaut – 35 ans, assistant d'éducation – quand il est désigné comme blanc par ses coreligionnaires). La visibilisation des frontières, des normes, mais aussi de leur propre position sociale, produit choc et inconfort pour les dominant·es qui en font nouvellement l'expérience.

Les migrant·es français·es à Abu Dhabi découvrent aussi un statut de minorité numérique : l'ensemble des migrant·es originaires des pays des Nord(s) (principalement Royaume-Uni, Afrique du Sud¹, États-Unis, Canada, France, Australie, Allemagne et Espagne) représente environ 3 à 4 % de la population totale des Émirats arabes unis. Ces migrant·es sont celles et ceux qui sont préférentiellement catégorisé·es comme « expat' », mais aussi celles et ceux que certain·es Émirien·nes surnomment « *awlad al hamrah* », littéralement « les fils de la rouge » : péjorative, l'expression vise à moquer la pâleur de leur peau et sa tendance à rougir au soleil. Plusieurs enquêté·es rapportent par ailleurs ressentir une attitude hostile de la part de la population émirienne, qu'elles et ils identifient comme raciste. Les trajectoires des enquêté·es ayant connu une longue carrière migratoire, passée par plusieurs pays, montrent que cette expérience de la minorité numérique et la découverte de la catégorisation blanche n'est pas spécifique aux Émirats, mais constitue au contraire une dimension récurrente de la migration des Nord(s) vers les Sud(s). Lionel (59 ans, musicien professionnel) raconte ainsi avoir d'abord été « *choqué* » par la façon dont sa conjointe était racialement catégorisée, au cours d'une expérience migratoire précédente (Gabon) : « *Ma femme, ils l'appelaient souvent "la blanche". C'est dur, moi j'étais choqué. Au*

¹ L'Afrique du Sud est intégrée dans cette liste du fait de la composition de son contingent migratoire, très majoritairement blanc.

début, quand un Gabonais vous dit... Des fois je disais : “Vous avez pas vu ma femme ?”, dans un grand supermarché, ou quoi : “Vous n’avez pas vu ma femme ? Je cherche ma femme.” [Il prend ensuite la voix de son interlocuteur fictif] “Ah, la blanche !” Et après un petit temps, on s’habitue, on se dit : “oui c’est vrai, elle est blanche”. Il doit dire la grosse, ou la petite, ou la moche ? Donc ouais, évidemment, il disait la blanche. »

Enfin, les parents blancs d’enfants non-blanc·hes font également l’objet d’une visibilité accrue dans l’espace public, dès lors qu’elles et ils sont en famille. L’absence d’homogénéité raciale intrafamiliale engendre en effet une visibilité quasi-immédiate pour ces familles. Cette visibilité accrue aux yeux d’autrui se traduit d’ailleurs par une confusion sur la parentalité et la filiation et par un rapprochement, de fait, des configurations familiales des couples mixtes et des familles adoptives dans les interpellations d’inconnu·es (certains parents en couple mixte racontent être pris pour des parents adoptifs, et certains parents adoptifs sont supposés avoir eu des enfants en union mixte). Les propos des enquêté·es au sujet de leur confrontation à la visibilité dans l’espace public comme familles atypiques signalent clairement l’aspect inattendu d’une telle expérience, en particulier pour les personnes de la population majoritaire. De cette visibilité et cette publicité découle la nécessaire particularisation, sinon minorisation, des familles concernées et, partant, des parents de la population majoritaire qui se voient déchus du privilège de l’insouciance raciale : « *Ah ben forcément, on n’est plus une famille ordinaire. On n’est plus la famille qui peut passer partout, parce que de toute façon on nous voit. [...] Effectivement. [...] Après, aux yeux des autres, probablement qu’on est rentrés dans une autre catégorie. On n’est plus... les Français-Français. [rires]* » (Astrid Lassus, 40 ans, cheffe de service dans une structure associative, une fille adoptée au Bénin, en couple).

Finalement, l’opportunité heuristique offerte par les configurations socialement atypiques étudiées vient rappeler que l’une des caractéristiques empiriques de la domination est son invisibilité, du moins aux yeux de celles et ceux qui exercent cette domination. De nombreux travaux ont montré comment le propre de la masculinité et, *a fortiori*, de la blancheur, est d’exister comme universalité, comme normalité, comme généralité (Guillaumin, 1972). En ce sens, ce sont des positions dominantes qui s’ignorent comme particularités. Sara Ahmed rappelle ainsi justement que « la blancheur n’est invisible que pour ceux qui l’habitent. Pour les autres, il est difficile de ne pas la voir ; elle semble même être partout » (Ahmed, 2020). Dans le cas des individus ici enquêté·es, l’existence de frontières et de leur positionnement vis-à-vis d’elles sont rendus palpables par la mise en minorité numérique et la situation d’incongruité sociale – qui provoquent ce fameux « *choc* » souvent évoqué sur les quatre terrains, lequel consiste moins en une visibilité nouvelle qu’en la découverte d’avoir toujours été visible. En d’autres termes, si l’atypisme en général, comme situation de crise, offre un point d’observation privilégié sur les normes et sur les frontières symboliques qui les caractérisent, l’atypisme des dominant·es en particulier recèle une plus-value observationnelle spécifique en ce que les dominant·es sont précisément rarement nommé·es, objectivé·es, et ce jusque dans le regard scientifique.

II. *Recompositions de la domination et des privilèges*

Si l'expérience de minorité numérique des dominant·es transforme donc les conditions de visibilité des frontières, elle ne se traduit en revanche pas nécessairement par une minoration de ces dominant·es en termes de rapports de pouvoir. Dans ce deuxième temps, il importe alors d'explorer comment les parcours atypiques de dominant·es, en rendant saillantes les frontières symboliques, conduisent à interroger les dynamiques de ces frontières. Ces cas sont notamment l'occasion de se demander si l'existence de personnes dissonantes, voire de transfuges, entraîne un brouillage de ces frontières, ou participe au contraire, par leur reconfiguration, à leur renforcement.

Mises en crise et déstabilisations des dominations

Tout d'abord, les quatre enquêtes documentent, à des degrés et dans des configurations diverses, des déstabilisations de positions dominantes. Celles-ci peuvent aller jusqu'à une certaine mise en crise des rapports de pouvoir.

Dans le cas des parents blancs ayant adopté des enfants racialisé·es comme non blanc·hes, les résultats de l'enquête mettent en lumière la manière dont, dès lors qu'elles et ils sont en famille, les parents majoritaires perdent une partie du privilège d'ordinaire attaché à leur position raciale. Par l'expérience intime (par définition inédite pour eux) qu'elles et ils font du racisme vécu par leurs enfants, ces parents connaissent un processus que l'on pourrait qualifier de « resocialisation », dans lequel leur socialisation antérieure à la blancheur (et ce qu'elle implique en termes d'expériences sociales) se trouve en partie perturbée (Brun 2022). Maud Gandus, éducatrice, française sans ascendance migratoire en couple avec un conjoint algérien, rapporte ainsi : « *Ben, sur cette histoire de discriminations et de racisme, que je mesurais pas hein, forcément. Parce que ben déjà moi je l'ai pas subi, que... encore une fois je viens de province, où alors moi la mixité, pour le coup, avant le lycée, elle était inexistante. Je savais pas ce que c'était en fait.* » La description des espaces majoritaires racialement ségrégués comme des espaces dans lesquels le racisme ne se manifeste pas en raison de l'absence de personnes non blanches a été analysée par DiAngelo (2018) comme faisant partie d'un discours plus général d'« innocence raciale », en vertu de laquelle les personnes blanches ne sont pas socialisées à se penser comme des sujets racialisés ni à interpréter les espaces majoritairement blancs comme racialisés (DiAngelo 2018, p. 72). En cela, la ségrégation blanche est considérée à la fois comme non remarquable et non raciale. Dans le cas de Maud Gandus, c'est à travers l'entrée dans la mixité raciale familiale que cette « innocence raciale » est à la fois mise en évidence et mise en cause. Similairement, Laura Houliard (38 ans, professeure des écoles, française sans ascendance migratoire, conjoint martiniquais), raconte avoir été élevée dans une famille dans laquelle elle a

appris que les inégalités raciales « *n'existaient pas* » : cet apprentissage a été perturbé et contredit par son expérience intime de parentalité d'un garçon non blanc.

De leur côté, au-delà du cas classique de la migration Nord-Sud où l'expérience de la minorité au sens numérique est fréquente, les migrant·es français·es à Abu Dhabi font l'expérience d'une mise en minorité au sens agentiel, c'est-à-dire au sens des rapports de pouvoir. Cette analyse peut au premier abord paraître paradoxale, dans la mesure où les migrant·es français·es perçoivent des salaires supérieurs à ceux auxquels elles et ils pourraient prétendre en France et accèdent aussi à des styles de vie distinctifs (vie en villa, employées domestiques à demeure, fréquentation régulière des hôtels et restaurants de luxe...). Ces conditions avantageuses sont toutefois compatibles avec l'expérience d'une domination économique dont l'exercice est attribué à la totalité du groupe national émirien. En plus de cette domination économique, les migrant·es français·es font l'expérience d'une domination juridique et politique, au sens où elles et ils perçoivent le pouvoir émirien comme arbitraire et craignent que le moindre accroc avec un national les reconduise à la frontière - les deux ordres de domination s'entremêlant par le système du *sponsorship*, qui lie le visa des migrant·es à leur employeur ou leur associé émirien. Ce contexte migratoire particulier façonne donc les conditions d'une certaine vulnérabilité (Cosquer, 2022) : « *Vous ne vous plaignez pas, parce qu'il y a cette atmosphère. Ils vont vous mettre à la porte comme ça, ils vous enlèvent le visa, tchak!* » (Lionel, 59 ans, musicien). Les femmes qui ont migré pour accompagner leur conjoint font une expérience singulière de cette reconfiguration des rapports de pouvoir, puisqu'elle se double d'un renforcement de l'hétéroconjugalité et de leur relégation à des sphères et des rôles sociaux construits comme féminins (Cosquer, 2020).

Dans le cas des hommes qui investissent des formations « féminines » de l'enseignement supérieur, la correspondance à certaines normes dominantes de masculinité se voit partiellement questionnée. Dans l'apprentissage professionnel en formation de sage-femme et d'assistant·e de service social, par exemple, on attend des étudiant·es de développer des compétences de soin, d'empathie et de douceur vis-à-vis des personnes accompagnées. Ce travail de *care*, socialement associé aux femmes, est décrit comme une condition *sine qua non* de la pratique. Dans cette perspective, les hommes qui se montreraient réticents à opérer un tel déplacement vers le « féminin » courent le risque d'être jugés comme de mauvais professionnels (Olivier, 2023a). De même, au sein du groupe étudiant, on attend des rares hommes de s'ajuster à leur présence en formation « féminine ». Certes, leurs condisciples étudiantes leur attribuent toujours une place à part dans le groupe. Cela dit, elles attendent aussi d'eux de se conformer à la norme contemporaine de l'égalité entre les sexes (Clair, 2011). La figure du « pédé » (Clair, 2012), souvent associée aux hommes qui investissent des domaines « féminins » (Carmichael, 1995 ; Divert, 2008 ; Shen-Miller et Smiler, 2015) est largement convoquée par les étudiantes dans les jeux de sociabilité. Elle rappelle clairement, sur le ton de la plaisanterie, l'éloignement entre, d'une part, un choix d'études atypique et certaines postures attendues des hommes qui font ce choix et, d'autre part, les normes de masculinité dominantes dans un régime hétéronormé (Olivier, 2023b).

Le cas des conversions à l'islam, enfin, met en évidence la manière dont les converti·es blanc·hes font l'expérience d'un passage de la majorité à la minorité, dans la mesure où, dès lors qu'elles et ils revêtent des signes religieux extérieurs, elles et ils sont confronté·es à un processus de racialisation. Certain·es font ainsi face à des situations d'hostilité marquées, à des insultes racistes (« *bougnoule* »), qui marquent sans ambiguïté une certaine traversée de la frontière raciale par la conversion religieuse. En effet, les converti·es viennent troubler l'association systématique entre race et religion, et sont souvent jugé·es « incongru·es » ou « anormaux/ales » par leurs interlocuteurs et interlocutrices. L'expérience minoritaire se vit alors sous la forme d'un déni explicite du statut majoritaire fait aux converti·es (qui ne sont plus catégorisé·es comme blanc·hes). Cela se retrouve notamment dans la question de la « trahison », qui ponctue de nombreux témoignages recueillis : les converti·es, une fois reconnu·es comme tel·les, sont souvent accusé·es (par leurs familles, par leurs connaissances, ou dans les discours médiatiques) d'avoir trahi le groupe majoritaire (la référence à la trahison étant tantôt nationale, tantôt explicitement raciale). Ces conflits sont particulièrement perceptibles dans le cas de converti·es jeunes qui résident encore chez leurs parents. L'absence d'autonomie et de logement à soi catalyse les tensions autour du changement religieux, en particulier lorsque celui-ci se matérialise par le vêtement (port du voile notamment) ou lors des repas de famille où la consommation d'alcool ou de porc cristallise de façon très concrète la « trahison » des enfants envers les normes familiales jusqu'ici inculquées.

Métamorphoses de la domination

Pourtant, dans les différents cas, même si la position dominante se voit en partie perturbée et que des privilèges sont parfois perdus, on assiste dans l'ensemble plutôt à une recomposition de la domination qu'à sa disparition. Cette recomposition se produit par l'investissement de formes alternatives de distinction, qui apparaissent notamment lorsque l'on prête attention à l'imbrication des différents rapports de pouvoir.

Ainsi, la déchéance de blanchité vécue par les converti·es à l'islam n'est jamais entière, dès lors qu'elle est étroitement liée à des marqueurs principalement vestimentaires et donc malléables. Par ailleurs, les converti·es blanc·hes réinvestissent une position dominante parmi les pratiquant·es. En effet, la conversion peut parfois susciter des réactions valorisantes voire glorifiantes et faire l'objet d'une admiration particulière chez les coreligionnaires, notamment parce que les converti·es sont souvent reconnu·es comme fournissant un « effort supplémentaire » de connaissance de leur religion. Les converti·es qui sont de surcroît perçu·es comme blanc·hes peuvent aussi être investi·es de rôles de représentation et de porte-parolat pour une communauté musulmane en quête d'acceptabilité et acquérir rapidement des positions d'autorité et de légitimité religieuses. Cette logique est de nouveau codée racialement, car cette mise sur piédestal concerne plus rarement les converti·es non-blanc·hes. Par ailleurs, les converti·es elles/eux-mêmes, dans

leur quête d'un islam « authentique », opèrent souvent une distinction entre la pureté culturelle (qu'elles et ils seraient plus à même d'atteindre) et l'impureté culturelle (qui caractériserait davantage l'islam des musulman·es « de naissance », perçu comme teinté des pratiques de leurs pays d'origine). Lorsqu'elles et ils adoptent de telles postures, les converti·es réinvestissent une conception de la blancheur comme universalité, une « page blanche » sur laquelle le véritable islam peut s'imprimer (Galonnier, 2021). Loin de les soumettre à un processus de subordination, la minorité numérique participe alors à leur valorisation.

On retrouve des mécanismes similaires dans la manière dont les étudiants sage-s-femmes et assistants de service social sont valorisés en formation. Les enseignantes, professionnelles et étudiantes sont nombreuses à se réjouir de la présence de quelques hommes : « *On les aime ! Il y en a tellement peu, ils sont tellement rares, que ceux qui sont là, on les chouchoute* », s'exclame ainsi Lauriane, étudiante sage-femme de 4^{ème} année. Ces étudiants sont d'autant plus valorisés qu'ils acceptent de faire un métier qui, parce qu'il est très féminisé, est subalternisé. Si tant est qu'ils montrent une volonté à s'investir dans leur formation « féminine », ils bénéficient de jugements gratifiants qu'ils reprennent largement à leur compte. Ainsi, leurs compétences au *care* serait le fruit d'un travail plus important que celles des femmes dans la mesure où cela leur serait moins « naturel » ; ils pourraient faire bénéficier les professions et promotions d'attributs qui leur seraient propres comme le *leadership*, la confiance en soi ou la force physique ; ou encore, ils réussiraient souvent mieux que les femmes à conserver une posture professionnelle auprès des patientes et usager·es (Olivier, 2023a). Les hommes doivent en fait apprendre à jongler entre des pratiques qui rappellent leur assignation genrée et d'autres qui, au contraire, en atténuent la saillance. Parmi les enquêtés, ce sont ceux qui sont motivés par leurs choix d'études et, surtout, ceux qui sont les plus dotés en capitaux culturels et qui ont fait l'objet de socialisations de genre plurielles depuis l'enfance qui arrivent le mieux à combiner ces attentes, prenant une position de dominants compatible avec l'affirmation d'un principe d'égalité des sexes (Olivier, 2023b). Mais si tous les hommes ne tirent donc pas bénéfice dans les mêmes proportions de leur position atypique, tous jouissent d'une visibilité et de projections valorisantes. Les pratiques langagières adoptées pour interpeller le groupe, qui s'adaptent le plus souvent à leur présence, sont de ce point de vue édifiantes : « *Vous avez toutes... tous pardon ! Comme on a Adrien, on va tout mettre au masculin !* » (Leïla Mercier, enseignante assistante de service social lors d'un cours en première année). Ancrées dans le fonctionnement de la langue française, ces pratiques participent à la sur-visibilisation des hommes (Mathieu, 1991, p. 17-41 & 75-127) et rappellent que, même lorsqu'ils sont peu nombreux, « le masculin l'emporte sur le féminin ».

Dans le cas des parents blancs ayant adopté à l'étranger, l'adoption permet parfois une présentation de soi particulièrement favorable et renouvelant des logiques de distinction. La mixité peut ainsi devenir, dans certains cas, la preuve d'une ouverture d'esprit – où l'adoption n'est pas seulement une manière de fonder une famille mais devient un élément d'affirmation du soi cosmopolite. Par exemple, Chantal Lacroix, 55 ans, femme au foyer, ayant avec son époux adopté

un fils à Djibouti, explique que l'adoption de son fils est « *valorisante* » pour sa famille, en ce qu'elle fournit la mesure de l'« *ouverture d'esprit* » du couple, permettant alors qu'un « *regard positif* » soit « *toujours posé* » *a priori* sur lui. La recomposition de la distinction s'opère aussi plus spécifiquement vis-à-vis des pratiques parentales des personnes non blanches. Alors qu'elles sont particulièrement scrutées dans leurs pratiques maternelles de soin à la peau et aux cheveux des enfants, les mères adoptives d'enfants racialisés·es comme noir·es sont confrontées à des injonctions à la fois genrées et racialisées quant à la « bonne maternité ». Les coiffures des enfants sont ainsi interprétées comme des indicateurs visibles du soin qui leur est apporté par les parents adoptifs. Or le travail de soin incombant largement aux mères, ce sont elles qui racontent vivre difficilement le soupçon d'incompétence qui pèse sur elles parce qu'elles sont blanches. Certaines se forment ainsi à la coiffure des cheveux afros, par le biais de forums, blogs ou sites internet. Toutefois, les ressources qu'elles mobilisent sont celles produites par d'autres mères adoptives ou en couple mixte. Ces pratiques d'échange et de partage autour des cheveux texturés se déroulent donc en partie de manière autonome, vis-à-vis de la profusion de ressources et d'espaces d'échanges virtuels au sujet des cheveux de manière générale : les mères adoptives – de même que les mères blanches en couple mixte – développent leurs propres espaces, voire leur propre expertise. Plusieurs enquêtées refusent ce qu'elles perçoivent comme des injonctions tacites ou explicites à tresser les cheveux de leurs filles parce qu'elles considèrent que c'est mauvais pour la santé du cuir chevelu. La production d'un savoir autonome se fait ainsi distinctive, les contours de la « bonne maternité » étant redéfinis par les mères blanches, qui retournent la défiance racialisée quant à leur capacité à prendre soin d'enfants noir·es.

Le cas des migrant·es français·es à Abu Dhabi donne quant à lui à voir divers modes de réaffirmation de la blancheur en contexte de mise en crise. Ceux-ci s'articulent principalement autour de la stigmatisation de la richesse émirienne comme trop abondante pour être « méritée », tout en dépeignant un développement économique émirien qui aurait été trop rapide pour être suivi par un développement culturel équivalent. Par contraste, les compétences professionnelles « expatriées », européennes ou blanches sont présentées comme les véritables ressorts de la réussite nationale. En somme, ces réaffirmations conduisent à dépeindre les citoyen·ne·s émirien·nes comme indignes de leur pouvoir économique (stéréotypes des « nouveaux riches », cf. Cosquer, 2022) alors que les discours sur le « néant culturel » que formeraient les Émirats les présentent aussi comme culturellement éloigné·es des critères politiques d'une démocratie. Quoique, comme relevé *supra*, cette expérience migratoire renforce l'asymétrie des rapports de genre, elle s'accompagne aussi de formes de distinction apparentées au nationalisme sexuel : certain·es migrant·es français·es se saisissent ainsi d'idéologies de genre égalitaires pour mieux stigmatiser la population émirienne, décrite comme rétrograde sur les questions de sexualité ou la condition des femmes. À l'inverse, une partie des migrant·es français·es modèrent cette critique, voire louent le conservatisme sexuel du pays pour mieux légitimer celui qu'elles et ils pratiquent, mais aussi pour défendre la moralité de leur propre choix migratoire (Cosquer, 2021).

Enfin, malgré une mise en crise et une certaine déstabilisation, il apparaît que la position dominante que les enquêté·es occupent dans la société au sens large se voit souvent reconduite dans les nouveaux espaces qu'elles et ils investissent. Plus qu'un vecteur de subalternisation, leur trajectoire atypique peut même être réinvestie de logiques distinctives.

Conclusion

Ces quatre cas d'étude montrent finalement que la situation atypique se révèle doublement heuristique pour étudier les positions majoritaires, par définition difficilement saisissables par le regard sociologique. Les dominant·es en situation sociale atypique constituent, premièrement, un point d'observation privilégié pour penser les rapports de domination. Leurs trajectoires mettent en évidence les frontières symboliques, dans la mesure où l'économie de la visibilité et de l'invisibilité est transformée par le passage de la majorité à la minorité au sens numérique. Ensuite, ces cas donnent à voir la façon dont, plutôt que de brouiller les frontières, ils les redessinent et participent à une reconfiguration du privilège et des mécanismes de distinction qui le caractérisent. Si la domination peut être déstabilisée, elle est en effet le plus souvent réaffirmée, y compris par des modes de valorisation de l'atypisme lui-même, érigé en signe d'une individualité exceptionnelle.

Ces différents cas atypiques offrent aussi des pistes stimulantes sur la question de l'intersectionnalité, c'est-à-dire de l'imbrication des rapports sociaux. En effet, ces parcours dissonants offrent un point de vue privilégié sur les dynamiques et logiques de catégorisation, en conduisant à interroger l'espace de (co-)catégorisation disponible, en termes de race, de genre, de classe, mais aussi en termes de religion et de profession. Ces modalités de catégorisation (et de stéréotypisation) sont comprises comme séparées dans le sens commun (Ridgeway et Kricheli-Katz, 2013), mais les cas atypiques comme ceux étudiés ici mettent en évidence la manière dont elles sont au contraire subtilement imbriquées. En effet, l'atypisme est en partie produit dans la dissonance vis-à-vis de ce qui est attendu en termes de correspondance catégorielle (ainsi le genre est associé à des filières d'études ou des pratiques professionnelles, et la race est associée à une certaine religion, à une certaine norme d'homogénéité familiale, à une certaine position dans l'espace social des migrations, etc.). En cela, ces cas d'études mettent en lumière le fait que les différents rapports de pouvoir se combinent dans la production des différents rôles sociaux et des comportements et pratiques qui y sont associés. L'espace de co-catégorisation disponible est en ce sens le produit des interactions entre plusieurs modalités de catégorisation, ce qui invite à penser et à définir les catégories de race, de genre et de classe (et aussi de religion et de profession) en lien les unes avec les autres. L'intersection des rapports sociaux se trouve ainsi mise en lumière par les cas atypiques qui en révèlent le fonctionnement implicite.

Bibliographie

- Ahmed, S. (2020). Déclarations de blancheur : la non-performativité de l'antiracisme. *Mouvements*. <https://mouvements.info/declarations-de-blanchite-la-non-performativite-de-lantiracisme/>.
- Alba, R. et Nee V. (2003). *Remaking the American Mainstream*. Harvard University Press.
- Aymes, M., Ruelle, C., Cassan, E., Cohen, D., Fliche, B., Hermant, H., Hurand, B. et Marie, L. (2007). Penser par extraordinaire. *Labyrinthe* 26(1), 11–76. <https://doi.org/10.4000/labyrinthe.4153>
- Brubaker, R. (2016). *Trans: Gender and Race in an Age of Unsettled Identities*. Princeton University Press.
- Brun, S. (2019). *Trouble dans la race : construction et négociations de frontières raciales dans deux types de familles mixtes en France*. [Thèse de doctorat en sociologie, IEP de Paris].
- Brun, S. (2022). What Non-White Kids Do to White Parents: Whiteness and Secondary Socialization in the Case of White Parents of Mixed-Race and Internationally Adopted Children in France, *Genealogy* 6(31). <https://doi.org/10.3390/genealogy6020031>.
- Carmichael, J.V. (1995). The gay librarian: a comparative analysis of attitudes towards professional gender issues. *Journal of Homosexuality*, 30(2), 11-57. https://doi.org/10.1300/j082v30n02_02
- Chauvin, S. et Jaunait A. (2015). « L'intersectionnalité contre l'intersection », *Raisons politiques*, 58(2), 55-74. <https://doi.org/10.3917/rai.058.0055>
- Clair, I. (2011). La découverte de l'ennui conjugal. Les manifestations contrariées de l'idéal conjugal et de l'ethos égalitaire dans la vie quotidienne de jeunes de milieux populaires. *Sociétés contemporaines*, 3(83), 59-81. <https://doi.org/10.3917/soco.083.0059>
- Clair, I. (2012). Le pédé, la pute et l'ordre hétérosexuel. *Agora Débats / Jeunesses*, 1(60), 67-78. <https://doi.org/10.3917/agora.060.0067>
- Collins, P. H. (2000). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Routledge.
- Cosquer, C. (2018). *Expat' à Abu Dhabi : blancheur et construction du groupe national chez les migrant.e.s français.es*. [Thèse de doctorat en sociologie, IEP de Paris].
- Cosquer, C. (2020). Une cage dorée ? Expériences genrées du privilège migratoire dans l'« expatriation ». *Sociologie*, 11(3), 223–242. <https://doi.org/10.3917/socio.113.0223>
- Cosquer, C. (2021). Constructions de la blancheur dans l'expatriation française à Abu Dhabi : du progressisme distinctif au différentialisme conservateur. *Politix*, 136(4), 83–102. <https://doi.org/10.3917/pox.136.0083>
- Cosquer, C. (2022). « Expat' » blancs, nouveaux riches arabes. Anxietés « expatriées », distinction blanche et fractions racialisées des classes dominantes à Abu Dhabi. *Sociétés contemporaines*, 126(2), 121-49. <https://doi.org/10.3917/soco.126.0121>

- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, 139–67
- Daune-Richard, A.M. et Marry, C. (1990). Autres Histoires de Transfuges ? Le Cas de Jeunes Filles Inscrites Dans Des Formations « Masculines » de BTS et de DUT Industriels. *Formation Emploi*, (29), 35–50. <https://doi.org/10.3406/forem.1990.1371>
- Darmon, M. et Schotté, M. (2016). Classer des élèves, classer des coureurs. Les hiérarchies dans les institutions d'excellence. *Sociétés contemporaines*, 2(102), 45-73. <https://doi.org/10.3917/soco.102.0045>
- DiAngelo, R. (2018). *White Fragility: Why It's So Hard for White People to Talk About Racism*. Beacon Press.
- Divert, N. (2008). Les formations aux métiers de la couture : des stéréotypes de sexe aux stéréotypes de la sexualité. Dans Y. Guichard-Claudic; D. Kergoat et A. Vilbrod (dir.), *L'inversion du genre. Quand les métiers masculins se conjuguent au féminin... et réciproquement*. Presses Universitaires de Rennes.
- Feagin, J.R. et Sikes M. P. (1994). *Living with Racism: The Black Middle-Class Experience*. Beacon Press.
- Galonnier, J. (2017). *Choosing Faith and Facing Race: Converting to Islam in France and the United States*. [Thèse de doctorat en sociologie, IEP de Paris et Northwestern University].
- Galonnier, J. (2021). Maneuvering whiteness in France: Muslim converts' ambivalent encounters with race, French politics, culture and society, 39(2), 69-94. <https://doi.org/10.3167/fpcs.2021.390204>
- Garfinkel, H. (1967). *Studies in Ethnomethodology*. Prentice - Hall Inc.
- Geoffray, M.L., Le Renard, A. et Laplanche-Servigne, S. (2012). Comparer a posteriori : retour sur une expérience collective de recherche. *Terrains & travaux*, 21(2), 165-180. <https://doi.org/10.3917/tt.021.0165>
- Guichard-Claudic, Y., Kergoat, D. et Vilbrod, A. (2008). *L'inversion Du Genre. Quand Les Métiers Masculins Se Conjuguent Au Féminin... et Réciproquement*. Presses Universitaires de Rennes.
- Guillaumin, C. (1972). *L'idéologie raciste*. Mouton.
- Hancock, A-M. (2007). When Multiplication Doesn't Equal Quick Addition: Examining Intersectionality as a Research Paradigm, *Perspectives on Politics*, 5(1), 63-79. <http://dx.doi.org/10.1017/S1537592707070065>
- Henri-Panabière, G. (2010). Des “héritiers” en échec scolaire. *La Dispute*.
- Hughes, E. (1945). Dilemmas and Contradictions of Status. *American Journal of Sociology*, 50 (5), 352–359.
- i Escoda, M. R., Fassa, F. et Lépinard, É. (dir.). (2016). *L'intersectionnalité: enjeux théoriques et politiques*. La Dispute.
- Lahire, B. (2011). *L'homme Pluriel. Les Ressorts de L'action*. Fayard.

- Lahire, B. (2012). *Tableaux de Famille. Heurs et Malheurs Scolaires En Milieux Populaires*. Le Seuil.
- Lamont, M. et Molnar, V. (2002). The Study of Boundaries in the Social Sciences. *Annual Review of Sociology*, (28); 167–195. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.28.110601.141107>
- Mathieu, N.C. (1991). *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*. Côté-femmes éditions.
- McCall, L. (2005). The Complexities of Intersectionality, *Signs*, 30 (3), 1771-1800
- McDermott, M. (2006). *Working-Class White : The Making and Unmaking of Race Relations*. University of California Press.
- Mercklé, P. 2005. Une sociologie des irrégularités sociales est-elle possible ? *Idées, La Revue Des Sciences Économiques et Sociales*, (142), 22–29.
- Olivier, A. (2018). *Étudiants singuliers, hommes pluriels. Orientations et socialisations masculines dans des formations « féminines » de l'enseignement supérieur*. [Thèse de doctorat en sociologie, IEP de Paris].
- Olivier, A. (2023a). Des hommes de qualité. Genre et (dé)qualification dans des formations « féminines » du supérieur, *Travail, genre et sociétés*, (49), 125-142, <http://dx.doi.org/10.3917/tgs.049.0125>.
- Olivier, A. (2023b). Se distinguer des femmes. Sociologie des hommes en formations « féminines » de l'enseignement supérieur. La Documentation Française (OVE).
- Park, R. (1928). Human Migration and the Marginal Man. *Annual Review of Sociology*, 33(6), 881–893.
- Ridgeway, C.L. et Kricheli-Katz, T. (2013). Intersecting Cultural Beliefs in Social Relations: Gender, Race and Class Binds and Freedoms. *Gender & Society*, 27(3), 294-318. <https://doi.org/10.1177/0891243213479445>
- Shen-Miller, D. et Smiler, A.P. (2015). Men in Female-Dominated Vocations: a Rationale for Academic Study and Introduction to the Special Issue. *Sex roles*, 7(72), 269-276. <https://doi.org/10.1007/s11199-015-0471-3>
- Tavory, I. (2016). *Summoned. Identification and religious life in a jewish neighborhood*. The University of Chicago Press.
- Williams, C.L. (1993). *Doing "Women's Work". Men in Nontraditional Occupations*. Sage Publications.