

DEMOCRATIE RACIALE

Antonio Sergio Alfredo GUIMARÃES*

*O mytho é o nada que é tudo
O mesmo sol que abre os céus
É um mytho brilhante e mudo...*
Fernando Pessoa

Ceux qui étudient les relations raciales au Brésil sont toujours surpris par l'origine et la dissémination du terme "démocratie raciale". A commencer par le simple fait que cette expression, attribuée à Gilberto Freyre¹, ne se trouve pas dans les travaux les plus importants du maître et n'apparaît que tardivement, dans les années 1950, dans la littérature scientifique en général.

De plus, pourquoi employer une métaphore politique pour faire référence aux relations sociales entre blancs et noirs au Brésil ? Pourquoi cette expression aurait-elle commencé à exprimer une pensée que les concepts antérieurs, forgés par des chercheurs en sciences sociales —comme "société multiraciale de classes" employé par Pierson (1942), ou "relations raciales harmonieuses" utilisé par l'UNESCO (Maio, 1997)— avaient été incapables d'exprimer ? Ce sont là quelques-unes des questions auxquelles je tâcherai de répondre ici.

Sans aucune prétention de consultation exhaustive des documents et des journaux de l'époque, j'ai cherché à tracer la chronologie de l'élaboration de

* Département de Sociologie, Université de São Paulo.

¹ Voir Souza (2000, p. 136) : «Gilberto aurait été le créateur du concept de "démocratie raciale" qui aurait agi pour empêcher la possibilité de construction d'une conscience raciale de la part des noirs». Voir aussi Souza (2000a). Pour une interprétation sur la genèse de l'idée (et non pas du terme) de "démocratie raciale" chez Gilberto Freyre, voir Elide Rugai Bastos (2001).

l'expression "démocratie raciale" à partir de la production journalistique et académique de quelques intellectuels pionniers dans les études des "relations raciales".

Le terme semble avoir été employé pour la première fois par Arthur Ramos (1943), en 1941, dans un séminaire de discussion sur la démocratie dans un monde post-fasciste (Campos 2002). Roger Bastide, dans un article publié le 31 mars 1944 dans le journal quotidien *Diário de São Paulo*, où il faisait référence à une visite rendue à Gilberto Freyre, à Apipucos (dans l'état du Pernambouc), utilise également l'expression, ce qui indique que ce n'est que dans les années 1940 qu'elle commence à être en usage chez les intellectuels. Ramos et Bastide auraient-ils forgé eux-mêmes cette expression ou l'auraient-ils plutôt empruntéE à Freyre ? Il est bien probable qu'il s'agisse d'une libre traduction, par Ramos et Bastide, des idées de Freyre à propos de la démocratie brésilienne. Celui-ci, comme on le sait, parlait depuis le milieu des années 1930 de "démocratie sociale" dans le sens exact que Bastide et Ramos donnaient à "démocratie raciale". Il n'utilisera l'expression synonyme "démocratie ethnique" qu'à partir de 1943, à l'occasion de ses conférences à l'Université de Bahia,

Cependant, l'usage de cette expression dans la littérature académique spécialisée semble revenir en premier à Charles Wagley. «*Le Brésil est renommé mondialement pour sa démocratie raciale*», affirme-t-il en 1952 dans l'introduction au premier tome d'une série d'études sur les relations raciales au Brésil parrainée et financée par l'UNESCO (Wagley, 1952). Apparemment, avant Wagley, Arthur Ramos et Roger Bastide ont utilisé dans des conférences publiques et dans la presse quotidienne cette expression qui n'allait pas seulement devenir célèbre mais deviendrait aussi la synthèse même de la pensée de toute une époque et de toute une génération de chercheurs en sciences sociales.

Nous verrons plus loin que Gilberto Freyre (1933, 1936), bien qu'étant l'inspirateur de la "démocratie raciale", ne peut pas en être considéré intégralement comme le père ; il a même évité très souvent de l'utiliser, tout en tâchant de lui accorder un sens assez particulier.

L'IDEE D'UN PARADIS RACIAL

L'idée selon laquelle le Brésil était une société sans "ligne de couleur", c'est-à-dire sans barrières légales empêchant l'ascension sociale des personnes de couleur, était déjà très connue dans le monde, surtout aux États-Unis et en Europe, bien avant la fondation de la sociologie. Cette idée, dans le Brésil moderne, a donné lieu à la construction mythique d'une société sans préjugés et sans discriminations raciales. Plus encore, l'esclavage, dont la survivance tachait la conscience d'hommes libéraux comme Joaquim Nabuco, était considéré par les abolitionnistes américains, européens et brésiliens comme plus humain et supportable au Brésil, précisément en raison de l'absence supposée de cette ligne de couleur¹.

Célia M. de Azevedo (1996) présente la conférence donnée par Frederick Douglas à New York en 1858 comme suit, de manière significative :

«Même un pays catholique comme le Brésil —un pays que nous étiquetons, de manière orgueilleuse, comme semi-barbare— ne traite pas ses personnes de couleurs, qu'elles soient libres ou esclaves, d'une manière aussi injuste, barbare et scandaleuse que nous les traitons. (...) L'Amérique démocratique et protestante ferait mieux d'apprendre la leçon de justice et de liberté donnée par le Brésil catholique et despotique» (*apud* Azevedo, 1996, p. 150).

Azevedo présente aussi l'opinion de Quentin, un Français qui, en 1867, affirmait que «*ce qui rendra singulièrement plus facile la transition [vers le travail] libre au Brésil, c'est qu'il n'y a pas de préjugé de race dans ce pays*» (*apud* Azevedo, 1996, p. 156). De même, en ce qui concerne la période post-abolitionniste, Hellwig (1996) présente une série d'articles écrits par des Afro-américains entre 1910 et 1940 dans lesquels on peut voir la croyance généralisée

¹ Voir Azevedo (1994) sur l'opinion de Ruy Barbosa, Joaquim Nabuco, André Rebouças et bien d'autres à propos du caractère particulier des "relations raciales" au Brésil. Pour les abolitionnistes, l'idée selon laquelle une personne d'ascendance africaine ne puisse devenir libre ni être traité avec équité, même lorsqu'elle n'est pas ou n'a pas été esclave, semblait absurdement infâme. C'est-à-dire que l'on acceptait le fait que l'esclavage corrompait l'âme et rabaisait l'être, en transformant l'esclave en quelque chose proche de la bête, mais on répudiait le stigmate de couleur ou de race. Pour les abolitionnistes, donc, l'esclavage et son stigmate seraient plutôt une maladie sociale qu'un destin racial.

en un pays sans préjugés ou sans discriminations raciales, où la valeur et le mérite individuels ne sont pas gommés par l'appartenance raciale ou de couleur.

Il est vrai que dans le discours transcrit ci-dessus, Douglas établit un contraste dans le traitement réservé aux hommes de couleur, entre, d'un côté la démocratie et le sens de l'injustice américains et, de l'autre côté, le despotisme et la justice brésiliens. Mais il ne va pas plus loin. Il n'utilise pas le terme "démocratie" pour se référer aux relations sociales, puisque démocratie a un sens purement politique, lié uniquement à la forme de gouvernement.

Les historiens ont raison de traiter cette utopie comme le "mythe du paradis racial", parce que l'expression "démocratie raciale", en plus d'être plus récente, s'insère, en effet, dans un ensemble très spécifique de significations.

Dans les années 1930, lorsque le mouvement politique noir s'organise pour la première fois au Brésil –autour du Front noir brésilien– cette utopie ne va pas être remise en cause, au moins pas immédiatement. Dans son "Message aux noirs américains", Manoel Passos (1942), président de l'Union nationale des hommes de couleur, préfère mettre l'accent sur l'abandon auquel est vouée la population noire, son manque d'instruction et ses coutumes archaïques, ce qu'il considère comme les éléments responsables de la situation de "dégénérescence" des Noirs. Le "préjugé de couleur" ressenti par les noirs est en partie attribué à leur propre faiblesse morale¹.

Cette auto-flagellation ne sera revue qu'avec la démocratisation du pays en 1945, lorsque surgissent de nouvelles organisations noires incorporées, d'une certaine manière, par la Seconde République. Incorporées dans ce sens qu'elles vont fonctionner librement, en plus d'influencer la vie nationale en termes culturels, idéologiques et politiques. Le Théâtre expérimental du noir (TEN), fondé en 1944, est sans doute la plus importante parmi ces organisations.

¹ Bastide et Fernandes (1955) se réfèrent à ce phénomène comme à un "puritanisme noir". Fernandes (1965) s'intéresse à la logique propre au "préjugé de couleur".

LES ANTECEDENTS : LA DEMOCRATIE SOCIALE ET ETHNIQUE CHEZ FREYRE

Gilberto Freyre a été le premier, dans la sociologie moderne, à reprendre la vieille utopie du paradis racial, cher au sens commun abolitionniste, en lui accordant un caractère scientifique. En 1936, dans *Sobrados e Mucambos*, il va même jusqu'à reprendre les images de "l'aristocratie" et de la "démocratie" pour montrer le contraste entre la rigidité de l'organisation patriarcale et la flexibilité des relations entre les races :

«Même ce qu'il y avait de plus obstinément aristocratique dans l'organisation patriarcale de la famille, de l'économie et de la culture a été atteint par ce qu'il y a toujours eu de contagieusement démocratique ou démocratisant, voire anarchisant, dans l'amalgame entre les races et les cultures et, jusqu'à un certain point, les types régionaux, en lui donnant une espèce de morcellement des formes dures ou moins plastiques par l'excès de trépidation ou inquiétude des contenus» (Freyre, 1936, p. 355).

Mais l'histoire littéraire de ce qui a été connu comme la "démocratie raciale" brésilienne commence dans les années 1930, plus précisément en 1937, lorsque Freyre profère à Lisbonne une conférence intitulée «*Aspects de l'influence du métissage sur les relations sociales et de culture entre les portugais luso-descendants*»¹. Dans cette conférence, Freyre parle de la "démocratie raciale" comme le légat le plus original et significatif de la civilisation luso-brésilienne à l'Humanité :

«Il y a, dans ce problème de plus en plus important pour les peuples modernes –celui du métissage, celui des relations entre les européens et les noirs, les mulâtres, les jaunes– une attitude distinctement, typiquement, caractéristiquement portugaise ou, plutôt, luso-brésilienne, luso-asiatique, luso-africaine, qui nous transforme en une unité psychologique et de culture fondée sur un des événements, peut-être qu'on peut dire, sur une des solutions humaines d'ordre biologique et en même temps social, les plus significatives de notre temps : la démocrate sociale à travers le mélange des races» (Freyre, 1938, p. 14).

¹ Lue en juillet 1937 à Lisbonne, par Manuel Murias, cette conférence a été publiée pour la première fois dans *Conférences en Europe*, Rio de Janeiro, Ministère de l'Éducation et de la Santé, 1938, et à nouveau en 1940 par la maison d'édition José Olympio sous le titre *Le Monde que le portugais a créé*.

Imprégné des idées sur l'exceptionnalité ibérique (Rugai, 2002) lues dans les pages d'Unamuno et d'Ortega y Gasset, Freyre oppose la démocratie sociale luso-brésilienne à la simple démocratie politique des Anglais, pour en rehausser les vertus :

«En raison de son dynamisme culturel —qui ne ferme pas la culture européenne à toute influence ; de la valorisation en l'homme, le plus possible, de qualités authentiques, indépendantes de la couleur, de la position, du succès économique ; de l'égalité —autant que possible— d'opportunités sociales et de culture pour les hommes d'origines diverses, les régions de formation portugaise —formation par moyen du métissage— constituent de nos jours une anticipation ou, plus encore, un rapprochement vers la démocratie sociale dont se trouvent si éloignés les peuples actuellement les plus avancés dans leur pratique de démocratie politique, simplement politique, si souvent inefficace, injuste et anti-humaine» (Freyre, 1938, p. 18).

Cependant, l'élaboration de l'expression "démocratie ethnique" par Gilberto Freyre se fait dans le contexte de son militantisme contre l'intégrisme. De nombreuses agressions contre Freyre aboutissent à un manifeste intégriste signé en septembre 1943 par l'association des étudiants de l'Université de Droit de Recife avec pour l'objectif de le déprécier¹. La mobilisation des forces démocratiques et de gauche pour défendre Gilberto Freyre a été immédiate. Dans le cadre de cette mobilisation, le sociologue reçoit une invitation à se rendre à Salvador, faite par l'Union des étudiants de Bahia, tout de suite relayée par plusieurs institutions bahianaises ; pour l'occasion, une série d'hommages devaient lui être rendus pour montrer qu'à Bahia il y avait des personnes qui n'étaient pas d'accord avec les insultes proférées contre lui à Recife. L'invitation est acceptée en novembre de la même année et Freyre va donner une série de conférences à la Faculté de médecine de Bahia. Dans la première de ces

¹ Freyre décrit ainsi ce qu'il a vécu dans les années 1940 à Recife, en réponse à des étudiants bahianais qui organisaient une sorte de riposte aux attaques de Recife : «*Il ne s'agit pas de riposte, puisque le mot "riposte" ferait croire qu'il y a de vraies insultes dans cette campagne insignifiante contre moi qui est en train d'avoir lieu dans la ville de Recife, apeurée comme elle l'est aujourd'hui : des menaces d'agression ... des notes anonymes ; graffitis sur les murs de la maison de ma famille avec des mots obscènes réalisés, non par des gamins de rue, mais par des enfants-sherlocks au service non seulement de nazis indigènes, mais aussi de jésuites étrangers ennemis aussi bien de l'eau que du Brésil et que du clergé brésilien*» (Freyre, 1944, p. 80).

conférences, le 26 novembre, il fait éloge à Bahia et à la matrice luso-brésilienne de sa culture :

«On retrouve ici [à Bahia] les résultats, dans une ambiance parmi les plus douces du Brésil, de la démocratie ethnique, inséparable de la démocratie sociale. Et sans démocratie sociale, sans démocratie ethnique, sans démocratie économique, sans démocratie socio-psychologique —celle des types qui se combinent librement dans des expressions nouvelles, admises, favorisées et estimées par l'organisation sociale et de la créature— que pourrait-ce être, sinon un artifice pour la simple démocratie politique ?» (Freyre, 1944, p. 30).

On observe que, depuis 1937, Freyre abandonne l'idée de mettre en contraste le terme "démocratie" avec le terme "aristocratie", comme dans *Sobrados e Mucambos*, et commence à mettre l'accent sur le contraste entre démocratie sociale et démocratie politique. Pour lui, seulement le premier terme paraît être immunisé contre le racisme. Et c'est justement le racisme, et non pas le totalitarisme politique, qui est condamné avec véhémence par Freyre. Si le fascisme était une imbrication particulière du totalitarisme et du racisme, le Brésil et le Portugal trouveraient dans leur tradition de métissage racial un antidote contre un tel danger. Plus encore, ce n'était pas seulement la tension entre démocratie et fascisme, présente dans la guerre en Europe, qui aidait à définir le contenu "social" de la démocratie brésilienne, mais aussi la tension régionale entre une matrice luso-brésilienne, consolidée au Nord, et les diverses influences européennes encore en gestation au Sud. Enfin, plus que cela : tout ce qui n'est pas authentiquement luso-brésilien, mélangé, syncrétique, est vu comme pouvant menacer la jeune démocratie brésilienne¹. Cela se voit encore mieux dans ce qui suit :

«Dans ce sens, je crois que la récente démonstration d'énergie civique de Bahia restera historique, sa magnifique ostentation d'un esprit politique préoccupé non seulement par le destin étroit de l'état de Bahia, mais par le vaste monde brésilien que l'on dénomme au Rio Grande do Sul, au sens large, Bahia. La vieille "Virginie de l'Empire" se lève avec un nouveau sens impérial de sa force, de son matriarcat et de sa fécondité politique et intellectuelle : l'impérialisme de la démocratie sur des

¹ La conférence "Une culture menacée : la luso-brésilienne", proférée par Freyre en 1940 dans le Gabinete Português de Leitura, à Recife, illustre bien les tensions régionales et nationalistes.

parties du Brésil, encore indécis entre cette tradition authentiquement nôtre et le racisme violemment anti-brésilien, le nazi-jésuitisme, le fascisme sous des déguisements séducteurs, y compris celui de “l’hispanité”» (Freyre, 1944a).

Elide Rugai Bastos (2001) peut nous aider à mieux comprendre le sens exact de l’expression “démocratie sociale et ethnique” dans l’œuvre de Freyre. L’idée de démocratie est, de nos jours, intimement liée à celle, à caractère universel, de droits civiques et individuels ; parler de “démocratie ethnique” ou “raciale” aboutirait ainsi à l’association de ces expressions avec les droits de représentation et d’authenticité des minorités ethniques ou raciales, ce qui semble totalement contraire à la pensée de Freyre. Tout comme pour les générations de 1898 ou 1914 espagnoles, *«chez Freyre, ce caractère [ibérique] responsable de l’harmonie sociale conduit à ce que la démocratie politique soit reléguée au deuxième plan, puisqu’elle est remplacée par la démocratie ethnique/sociale. Plus encore, cela justifie la non-adoption, au Brésil, de mesures sociales et politiques universelles, étant donné qu’elles n’auraient pas de place dans une société caractérisée par l’hétérogénéité et par une formation non typiquement occidentale»* (Bastos, 2001, p. 62).

Freyre forge l’idée de “démocratie sociale” encore dans les années 1930 en allant contre l’évidence de l’absence de démocratie politique, aussi bien au Brésil qu’au Portugal. Il cherche à resituer l’insertion à la façon luso-brésilienne dans le concert des puissances démocratiques en allant à l’encontre de toutes les ressemblances et sympathies des régimes autocratiques de Vargas au Brésil et de Salazar au Portugal avec le fascisme. Son argumentation s’appuie sur le fait que la culture luso-brésilienne n’est pas seulement métisse, mais qu’elle refuse la pureté ethnique, si caractéristique des régimes fascistes et nazis d’Italie et d’Allemagne. Du point de vue “social”, ces régimes seraient donc démocratiques, parce que visant à l’intégration et à la mobilité sociale des personnes de races et cultures différentes.

Quant à la “démocratie raciale”, Freyre n’utilise cette expression qu’en 1962, lorsque, au sommet de la polémique pour la défense du colonialisme portugais en Afrique et en pleine construction théorique de ce qu’il appellera le luso-tropicalisme, il juge convenable de s’attaquer à ce qu’il considérerait comme une influence étrangère sur les noirs brésiliens, en faisant référence en particulier au concept de “négritude” forgée par Aimé Césaire en 1937, développé

ultérieurement par Léopold Senghor, Chiant Diop et d'autres, dans le contexte de la décolonisation de l'après-guerre et réélaboré au Brésil par Guerreiro Ramos et Abdias do Nascimento (Bastide, 1961). Dans un discours au Gabinete Português de Leitura en 1962, Freyre dit :

«Je remercie la présence de tous ceux qui sont venus participer cette année aux commémorations du jour de Camões à Rio de Janeiro, ceux qui sont venus écouter celui qui, adepte de la "couleur multiple" de Camões, s'oppose aussi bien à la mystique de la "négritude" qu'au mythe de la "blanchitude", ces deux extrêmes sectaires qui contrarient la pratique déjà très brésilienne de la démocratie raciale par le moyen du métissage —une pratique qui nous impose des devoirs de solidarité particulière envers d'autres peuples métis, en particulier ceux d'Orient et ceux d'Afrique portugaise. Surtout ceux des Afriques noires et métisses marquées par la présence lusitaine» (Freyre, 1962).

Nous reviendrons plus loin à Freyre, mais attardons-nous, auparavant, sur l'emploi du terme chez Bastide.

“L'ITINERAIRE DE LA DEMOCRATIE” CHEZ BASTIDE

L'expression "démocratie raciale" apparaît pour la première fois un peu avant la fin de la Seconde Guerre mondiale.

Arthur Ramos (1943), dans *Guerra e Relações de Raça*, raconte dans ces termes son intervention dans une conférence aux Etats-Uni en 1941 :

«J'ai pris part à la discussion en déclarant que nous ne savions pas ce qu'était réellement un environnement démocratique, parce que, lorsque nous parlons de démocratie, nous devons distinguer plusieurs concepts, comme par exemple, démocratie politique, démocratie sociale, *démocratie raciale*, démocratie religieuse, etc. J'ai demandé à Lewin de me donner une définition de son concept de démocratie, car je ne sais pas réellement ce que c'est» (Ramos, 1943 *apud* Campos, 2002, p. 165)¹.

¹ Campos, dans sa dissertation de *Mestrado*, montre l'importance historique de Arthur Ramos dans la dissémination internationale de l'idée du Brésil comme "démocratie raciale", des Brésiliens comme "peuple métis" et de la culture brésilienne comme "syncrétique". Campos, cependant, ne rend pas compte du caractère historique et daté de l'expression

Ramos à son tour sépare analytiquement, comme Freyre l'avait fait en 1937, les diverses significations de la démocratie, en quête d'une place pour le Brésil dans le monde moderne. Place qui, dans les années 1940, commence à être reconnue par la "communauté scientifique" internationale. Un des premiers à comprendre le sens de ce que disait Freyre fut Bastide, comme nous allons le voir.

Roger Bastide réalise en 1944 un premier voyage dans la région Nordeste du Brésil. Les impressions recueillies lors de ce voyage, très influencées par les lectures de Freyre, l'aident à formuler sa première perception des relations raciales au Brésil. Ses impressions ne seront modifiées que dans les années 1950, lorsqu'il réalise, avec Florestan Fernandes, une recherche de terrain sur "les blancs et les noirs à São Paulo" parrainée et sponsorisée par l'UNESCO et par la revue *Anhembi*.

Bastide collabore alors régulièrement avec des articles dans la presse brésilienne, en s'engageant dans un dialogue fertile avec le monde artistique et intellectuel de São Paulo et d'ailleurs (Peixoto, 2000). Les 17, 24 et 31 mars 1944, Bastide fait publier dans le journal quotidien *Diário de São Paulo* une série d'articles intitulée *Itinéraire de la Démocratie*, résultat des visites rendues à Bernanos, Jorge Amado et Gilberto Freyre, respectivement à Rio de Janeiro, Salvador de Bahia et Recife. Le Brésil se place alors du côté des Etats-Unis, de la Grande-Bretagne et de la Russie dans la guerre contre l'Allemagne, alors que la France reste toujours occupée. Le monde se trouve partagé entre la démocratie et le fascisme.

Dans le premier de ces articles, Bastide (1944a) nous explique qu'il s'est agi «d'un voyage idéologique, à travers les conversations, où chacune des grandes capitales visitées constituait une étape sur le chemin de l'idéologie démocratique». La rencontre avec Bernanos à Rio de Janeiro sert de prétexte à Bastide pour exploiter l'idée universelle de la démocratie représentative. Bernanos, chrétien militant qui avait aidé à organiser la résistance française à partir de Rio de Janeiro, par l'intermédiaire de la BBC de Londres, avait une

"démocratie raciale" ; il préfère la considérer comme un mythe fondateur, d'origine indéterminé, à la manière levi-straussienne.

vision éminemment morale de la démocratie, tout en s'étendant au-delà de l'idée de droits civiques, dans le sens de l'action politique. Mais, pour nous, ce qui est décisif dans cet article, c'est que Bastide inclut le Brésil parmi les nations démocratiques, non pas par obéissance à une certaine éthique publique ou même par la garantie de l'exercice des libertés civiles, mais par le fait qu'en s'engageant dans la guerre contre le fascisme en Europe, le Brésil partageait une certaine «*conception de la vie et de la dignité de l'homme*».

Le deuxième article, concernant la rencontre avec Jorge Amado, a trait à quelque chose de plus concret, contrairement au premier : la constitution du peuple et de la culture populaire, les sujets et la forme esthétique de la démocratie brésilienne. Bastide (1944b) commence l'article par une référence rapide au roman *Jubiabá* de Jorge Amado, «*où celui-ci montre comment, peu à peu, le noir, au lieu de chercher une compensation à son travail quotidien dans les affaires mystiques qui le différencie du blanc tout en le fixant dans une tradition africaine, se tourne vers le syndicalisme qui l'intègre à ses compagnons de travail et le fonde dans une communion qui dépasse la race pour lui donner une autre mentalité, celle de la classe*». Bastide argumente ensuite que le peuple, chez Amado, ne se résume pas aux prolétaires, à une catégorie économique, mais s'exprime dans la joie de la fête : «*Le peuple, c'est l'ensemble des prolétaires, certes, mais considéré comme la joie de la fête, comme créateur de valeurs esthétiques, comme dépositaire d'une certaine culture, souvent la plus savoureuse de toutes les cultures*». Amado, le communiste qui lutte pour la liberté, lui aurait appris que la démocratie «est également la naissance d'une culture».

Dans le troisième et dernier article de la série, concernant la rencontre avec Gilberto Freyre, Bastide réfléchit sur l'ordre social propre à la démocratie brésilienne, un ordre qui serait basé sur l'absence de distinctions rigides entre blancs et noirs. C'est dans ce contexte qu'apparaît, pour la première fois, l'expression «démocratie raciale». Reconstituons la scène :

«Je suis retourné à la ville en tramway. Le véhicule était bondé de travailleurs qui rentraient de l'usine, leurs corps fatigués se mélangeaient à ceux des promeneurs qui revenaient du parc Dois Irmãos. Population de métis, de blancs et de noirs fraternellement agglomérés, serrés, entassés les uns sur les autres, dans une énorme et amicale confusion de bras et de jambes. Tout près de moi, un noir fatigué par l'effort de la journée de travail, laissait tomber sa lourde tête, endormie et pleine de sueur,

sur les épaules d'un employé de bureau, blanc, qui rangeait soigneusement les épaules de l'ouvrier comme pour faire un nid et accueillir tendrement cette tête. Et cela constituait une belle image de la *démocratie sociale et raciale* que Recife m'offrait sur mon chemin du retour, en passant au crépuscule par les faubourgs pernamboucains» (Bastide, 1944c).

On voit, donc, que la démocratie brésilienne, telle qu'elle est pensée par Bastide en 1944, est surtout "sociale et raciale". "Sociale", pourtant, dans un sens bien précis qui n'a rien à voir avec les droits sociaux auxquels se réfère Marshall (1967). Ce serait plutôt la constitution d'un ordre social où la "race" se serait transmuée en "classe", mais dans lequel le "peuple" qui en résulte n'aurait pas copié la culture petite-bourgeoise européenne et puritaine, comme aux Etats-Unis : il aurait construit une forme originale de culture métisse, libre et festive. La démocratie à laquelle se réfère Bastide, inspirée par Freyre et Amado, ne peut pas être réduite aux droits et aux libertés civiques, mais atteint plutôt une région plus sublime : la liberté esthétique, culturelle, de création et convivialité métisse.

Ce qui est très intéressant et, surtout, décisif, c'est que, au contraire de Freyre, lorsque Bastide se réfère à cet ordre, il utilise l'adjectif "racial" pour le caractériser, même après avoir reconnu la transmutation de la "race" en "classe". Cette référence au mélange social et au métissage entre blancs et noirs comme étant "raciaux" montre bien comment la prétendue abolition (académique) des races était artificielle, tout comme l'étaient sa transmutation en "classes" et la règle académique consistant à les traiter comme des "ethnies". Dans le langage des journaux et de la politique, plus proche du sens commun et des sens "indigènes", ce sera la "démocratie raciale" et non la "démocratie ethnique" qui va prévaloir.

LE PREMIER MYTHE : CONTRE LA DEMOCRATIE RACIALE DES ANNEES 1960

Le projet sur les relations raciales au Brésil, parrainé par l'UNESCO entre 1952 et 1955, relance le débat autour de ces divergences¹. La discussion se polarise rapidement autour de l'existence ou non du "préjugé racial" au Brésil. Et ce, parce que Bastide et Fernandes n'acceptent pas la conclusion de Wagley selon

¹ Pour une analyse détaillée de ces études parrainées par l'UNESCO au Brésil dans les années 1950, voir Maio (1997).

laquelle, au Brésil, «dans tout son immense territoire semi-continental, la discrimination et le préjugé raciaux sont sous contrôle, contrairement à ce qui se passe dans plusieurs autres pays» (Wagley, 1952, p. 7). Au contraire, Bastide et Fernandes parlent de la “démocratie raciale” à laquelle se réfère Charles Wagley non pas comme quelque chose qui existe concrètement, mais simplement comme un modèle idéal de comportement. Bastide écrit :

‘Nous, Brésiliens —nous affirmait un homme blanc—, avons le préjugé de ne pas avoir de préjugé. Et ce simple fait suffit à montrer à quel point le préjugé racial est présent parmi nous’. Plusieurs réponses négatives [celles que dénie l’existence du préjugé de couleur] s’expliquent par ce préjugé de l’absence de préjugé, par cette fidélité du Brésil à son idéal de *démocratie raciale* (Bastide et Fernandes, 1955, p. 123, nous soulignons).

Autrement dit, Bastide et Fernandes ne voient pas de problèmes à concilier la réalité du “préjugé de couleur” à l’idéal de la “démocratie raciale” en les considérant respectivement comme pratique et norme sociales qui peuvent avoir des existences contradictoires, concomitantes et pas nécessairement exclusives. Dans les travaux de Bastide des années 1950, l’expression “démocratie raciale” se réfère plutôt à un idéal d’égalité de droits et pas seulement à un idéal d’expression culturelle, artistique et populaire, ce qui constitue un élargissement de la notion de “démocratie sociale et ethnique” de Freyre.

En effet, la réinterprétation de Bastide et Fernandes existait déjà dans la pratique des intellectuels noirs, comme Abdias do Nascimento et Guerreiro Ramos, qui, eux, justifiaient leurs objectifs politiques de dévoilement de la discrimination raciale et de valorisation de la “masse noire” dans les termes du même idéal. On remarque ainsi que le débat autour de l’existence ou non du préjugé racial au Brésil ne mettait pas encore en cause le consensus autour de la notion de “démocratie raciale”, même s’il polarisait son sens.

En effet, la dissémination et l’acceptation politique de l’expression “démocratie raciale” peut surprendre les militants de nos jours. L’expression était d’un usage courant dans le mouvement noir des années 1950. Il suffit de se rappeler, par exemple, que le journal *Quilombo*, dirigé par Abdias do Nascimento, entre 1948 et 1950, tient une rubrique intitulée justement “Democracia Racial”, dont les articles sont signés par des intellectuels brésiliens

et étrangers, aliés à la lutte anti-raciste de l'époque : Gilberto Freyre, Arthur Ramos, Roger Bastide, Murilo Mendes, Estanislau Fischlowitz, Ralph Bunche.

L'engagement des militants noirs autour de la "démocratie raciale" se trouve clairement énoncé par Abdias do Nascimento dans son discours d'ouverture du 1^{er} Congrès National du Noir Brésilien, en août 1950 :

«Nous observons que le grand métissage pratiqué comme impératif de notre formation historique depuis le début de la colonisation au Brésil est en train de se transformer, par l'inspiration et l'imposition des dernières conquêtes de la biologie, de l'anthropologie et de la sociologie, dans une doctrine bien définie de démocratie raciale, qui va servir de leçon et de modèle pour d'autres peuples de formation ethnique complexe comme le nôtre» (1950a, *apud* 1968, p. 67).

Sans avoir lui-même forgé l'expression et, même en lui étant opposé, puisqu'elle portait une contradiction (les races sont des groupes de descendance et, de ce fait, fermés, au contraire de la démocratie préconisée par Freyre), mais ayant donné une légitimation scientifique à l'affirmation de l'inexistence de préjugés et de discriminations raciales au Brésil, Freyre réussit à se maintenir relativement loin de la discussion, alors que l'idée d'une "démocratie raciale" reste relativement consensuelle, aussi bien comme tendance que comme modèle idéal de relations entre les races au Brésil, c'est-à-dire quand la lutte anti-fasciste et la lutte anti-raciste le rapprochent de la gauche, des écrivains et des hommes politiques progressistes brésiliens. Mais, quand la situation se polarise en Afrique avec les guerres de libération —et au Brésil— avec l'avancée idéologique de la "négritude" et du mouvement pour les réformes sociales —Freyre fait l'éloge de la "démocratie raciale" ou "ethnique" comme une preuve de l'excellence de la culture, non seulement luso-brésilienne, mais luso-tropicale. Ironiquement, il parlera de la "négritude" comme d'un mythe racial (ou d'une mystique) :

«Des mots qui, en blessant ce que l'Angola a de plus démocratique —sa démocratie sociale à travers ce métissage qui est en train d'être pratiqué par de nombreux luso-angolais, à la manière du Brésil—, blessent aussi le Brésil ; et rend ridicule —extrêmement ridicule— la solidarité que certains diplomates, hommes politiques et journalistes du Brésil actuel, certains du haut de leurs responsabilités officielles, veulent faire partir d'une population en grande partie métisse, comme la population brésilienne, en faveur d'afro-racistes. Quelle affinité avec ces afro-racistes, hostiles à la plus précieuse valeur démocratique qui est en train d'être développée par le peuple brésilien —la démocratie raciale—, peut-il y avoir de la part du Brésil ? Ces

diplomates, hommes politiques et journalistes, en agissant ainsi, sont, soit en train d'être mystifiés quant à l'afro-racisme déguisé en mouvement démocratique et en cause libérale, soit en train d'être les mystificateurs même des Brésiliens. En tant que Brésiliens, nous ne pouvons être qu'un peuple par excellence anti-ségrégationniste : soit que le ségrégationnisme suive la mystique de la "blanchitude", soit qu'il suive le mythe de la "négritude". Ou de la "jaunitude"» (Freyre, 1962).

Les événements politiques postérieurs, comme la victoire des forces conservatrices en 1964, feront prévaloir, dans les cercles du pouvoir, l'idée de Freyre d'une "démocratie raciale" en tant que légat culturel du métissage et non pas seulement en tant qu'idéal d'égalité sociale¹.

Pour les gauches, à partir de 1964, dans le contexte de la rupture de la démocratie brésilienne au nom de la préservation des valeurs et des idéaux démocratiques, l'idée selon laquelle la "démocratie raciale", plutôt qu'un idéal, est un mythe, paraît finalement mûrie ; un mythe racial, pour employer les termes de Freyre. L'auteur de cette expression était pourtant déjà en contact critique avec l'œuvre et les idées de Freyre depuis le début de sa formation académique : Florestan Fernandes².

En se servant du même contraste entre "aristocratie" et "démocratie" et du même concept de "mythe" employé par Freyre, le dialogue avec ce dernier ne pouvait être plus explicite :

«Ainsi, les circonstances historico-sociales présentées ont fait en sorte que le mythe de la "démocratie raciale" surgisse et soit manipulé comme un lien dynamique des mécanismes sociétaux de défense dissimulé d'attitudes, comportements et idéaux "aristocratiques" de la "race dominante". Pour que l'inverse ait été possible, il aurait fallu qu'il soit tombé dans les mains des noirs et des mulâtres ; et que ceux-ci aient pu jouir d'une autonomie sociale équivalente pour l'exploiter dans le sens contraire,

¹ Sur le métissage, voir le livre de Kabengele Munanga (1999).

² Florestan Fernandes devient titulaire d'une chaire de Sociologie à l'Université de São Paulo après avoir soutenu, en 1964, une thèse intitulée *L'intégration du nègre dans la société de classes*, publiée par la suite en 1964 dans le *Boletim* n° 301, *Sociologie* I, n° 12, de la Faculté de philosophie, lettres et sciences humaines (FFLCH). Aussi en 1964 Fernandes donne-t-il une conférence dans le Cours d'introduction au théâtre nègre portant sur le mythe de la démocratie raciale.

visant à ses propres fins, comme un facteur de démocratisation de la richesse, de la culture et du pouvoir» (Fernandes, 1965, p. 205).

La rupture du pacte démocratique, qui était en vigueur entre 1945 et 1964 et incluait les noirs, soit comme mouvement organisé, soit comme élément fondateur de la nation, paraît avoir annoncé aussi la mort de la “démocratie raciale” de ces années-là en tant que compromis social et politique. Dorénavant, bien que progressivement, les militants politiques et les activistes noirs vont se référer aussi bien aux relations entre blancs et noirs qu’au modèle idéal de ces relations en tant que le “mythe de la démocratie raciale”. L’objectif était clair : il fallait s’opposer à l’idéologie officielle parrainée par les militaires et divulguée avec le luso-tropicalisme.

En 1968, peu de temps avant l’exil politique, Abdias do Nascimento parle déjà de tromperie : «*Le status de race, manipulé par les blancs, empêche que le noir prenne conscience de la tromperie qu’au Brésil on appelle démocratie raciale et de couleur*» (Nascimento, 1968, p. 22).

Encore en 1968, dans une déclaration lors d’un événement organisé par les *Cadernos Brasileiros* (1968, 47, p.23), on observe clairement les tensions entre Abdias do Nascimento et la gauche nationaliste en ce qui concerne la fin de la “démocratie raciale” en tant que compromis politique. Ici apparaît déjà l’emploi du terme “négritude” dans un sens multiculturaliste et dans sa vocation œcuménique :

«J’entends que le noir et le métis —les hommes de couleur— ont besoin et doivent avoir une contre-idéologie raciale et une contre-position en matière socio-économique. Le brésilien de couleur doit se battre simultanément pour un double changement : a) le changement socio-économique du pays ; b) le changement dans les relations de race et de couleur. La Négritude apparaît ici comme un concept et comme action révolutionnaires. En affirmant les valeurs de la culture noir-africaine contenue dans notre civilisation, la Négritude est en train d’affirmer sa condition œcuménique et son destin humanistique. Elle affronte ce qu’il y a de réactionnaire dans la configuration de simples luttes de classe contenue dans son complexe socio-économique, puisqu’une telle simplification est une forme d’empêcher ou de retarder sa prise de conscience d’être exploité à cause de la couleur et de la classe pauvre d’appartenance».

En 1977, Nascimento écrit et publie à Lagos son livre intitulé *The "Racial democracy" in Brazil : myth or reality ?*, publié en 1978 au Brésil, au retour de l'exil, sous le titre *Le Génocide du nègre brésilien*. Dans la préface, Florestan Fernandes dit :

«[Abdias] ne parle plus d'une "Seconde Abolition" et situe les segments noirs et métis de la population brésilienne comme des stocks africains avec des traditions culturelles et un destin historique particuliers. En bref, pour la première fois surgit l'idée de ce que doit être une société pluri-raciale démocratique : soit elle est démocratique pour toutes les races en leur conférant l'égalité économique, sociale et culturelle, soit il n'y a pas de société pluri-raciale démocratique» (Nascimento, 1968, p. 20).

LE SECOND MYTHE : CONTRE LA POLITIQUE D'IDENTITE RACIALE

On le sait, les mouvements politiques noirs brésiliens ressurgissent après 1978 à partir de la réélaboration de la tradition de résistance noire inscrite internationalement dans le pan-africanisme de DuBois, dans l'afro-centrisme de Diop, dans l'anti-colonialisme de Fanon et dans le quilombisme de Abdias do Nascimento. Pendant toutes les années 1980, le "mythe de la démocratie raciale" sera dénoncé systématiquement comme un dogme de la "suprématie blanche" au Brésil¹.

Le malaise de l'académie brésilienne face à l'avancée du mouvement noir a eu quelques pivots importants : d'abord, une certaine exagération du discours militant transparue à travers l'emploi de certains mots comme "génocide" pour se référer au comportement de la société brésilienne par rapport aux noirs, ainsi que la volonté de faire croire que l'oppression des noirs au Brésil était plus importante que la situation nord-américaine ou sud-africaine. Ainsi, la publicité du mouvement voulait transformer l'image du paradis brésilien en enfer racial (Sansone, 1997). Puis, le désir, de la part du mouvement, de politiser la classification raciale brésilienne, en remplaçant les catégories identitaires de "noir" (*preto*), "métis" (*pardo*), "basané" (*moreno*) par celle de "nègre" (*negro*), sans pour autant y réussir, étant donné que la majeure partie de la population,

¹ Un exemple excellent de la radicalisation du discours politique et de son influence sur le discours académique peut être ressenti par le titre du livre de Twine (1998).

dans le meilleur des cas, ne pourrait que très lentement suivre une telle redéfinition (Harris et al., 1993 ; Maggie, 1996). Enfin, il y avait un décalage évident entre le discours politique des militants et le comportement électoral de la population, celle-ci se montrant beaucoup plus perméable au populisme travailliste qu'aux appels afrocentriques du MNU (Souza, 1971 ; Santos, 1985 ; Agier, 2000 ; Guimarães, 2001).

Du point de vue théorique, la réaction académique commence par l'effort de réinterprétation du Brésil entrepris par Da Matta (1979) en se servant de la dichotomie entre "individu" et "personne" empruntée à Luis Dumont (1966) et qui culmine avec l'idée selon laquelle les relations raciales au Brésil sont régies par la "fable des trois races" (Da Matta, 1981). Plus tard, en réagissant à l'analyse de Michael Hanchard (1996), qui voyait dans la dénonciation publique du racisme de la société brésilienne la fin du mythe de la démocratie raciale, Peter Fry écrit :

«... ce n'est pas pour autant que nous avons besoin d'écarter la 'démocratie raciale' comme étant une idéologie fausse. En tant que mythe, dans le sens qu'accordent à ce terme les anthropologues, il s'agit d'un ensemble d'idées et de valeurs puissantes qui font du Brésil le Brésil, pour employer une expression de Roberto Da Matta» (Fry, 1995-1996, p. 134).

Lília Schwarcz (1999, p. 309) synthétise cette position comme suit :

«En reprenant les termes de Lévi-Strauss, nous pourrions dire, ainsi, que le mythe "s'exténue, sans pour autant disparaître" (1975). C'est-à-dire que l'opportunité du mythe se maintient au-delà de sa déconstruction nationale, ce qui fait que, tout en reconnaissant l'existence du préjugé, au Brésil, l'idée d'harmonie raciale s'impose aux faits et à la conscience même de la discrimination».

Il paraît, donc, que la dénonciation du "mythe de la démocratie raciale", forgée par Florestan Fernandes en 1964 et sur laquelle s'est basée toute la mobilisation et toutes les protestations noires dans les décennies suivantes, en synthétisant la distance entre le discours et la pratique des préjugés, de la discrimination et des inégalités entre blancs et noirs au Brésil, s'épuise finalement en tant que discours académique, bien que survivant, avec une certaine efficacité, en tant que discours politique.

Dans le discours académique brésilien, le “mythe” commence désormais à être pensé comme étant une clé pour la compréhension de la formation nationale, alors que les contradictions entre les discours et les pratiques du préjugé racial vont être étudiées sous l’étiquette plus adéquate (bien que marquée par certaines valeurs) de “racisme”. C’est-à-dire, dans les mêmes termes du mouvement noir. Da Matta, qui inspire la nouvelle vague d’études (Guimarães, 1995 ; Hasenbalg, 1996) visant à la définition de la spécificité du racisme au Brésil, va utiliser l’expression “racisme à la brésilienne” (Da Matta, 1981, 1997 ; Pereira, 1996) pour faire face à une autre expression —“racisme cordial” (Folha de São Paulo/DataFolha, 1995)— forgée par les media. Ainsi, ce n’est plus la démocratie qui sera adjectivée pour expliquer la spécificité brésilienne, mais le racisme lui-même.

C’est la distance entre les discours et les pratiques des relations raciales au Brésil qui est en jeu, comme l’avaient avancé Florestan Fernandes et Roger Bastide dans les années 1950. Bien que, pour les sciences sociales, le mythe ne puisse certainement pas être pensé de la manière manichéiste comme l’avait fait Gilberto Freyre et Florestan Fernandes en le transformant directement en affaire politique, les inégalités entre blancs et noirs se maintiennent au Brésil, nonobstant la manière dont les personnes se classent. Plus que cela : les différences raciales s’imposent à la conscience individuelle et sociale, contre la connaissance scientifique qui nie les races (comme des sorcières qui insistent à faire peur ou comme le soleil qui, sans jamais avoir entendu parler de Copernic, continue à se lever et à se coucher tous les jours ?). De nouvelles études sur les relations raciales au Brésil, élaborées initialement dans le cadre de la sociologie et de la démographie, gagnent désormais d’autres disciplines sociales, comme l’économie (Barros et Henriques, 2000 ; Soares, 2000), mais sortent aussi des universités et gagnent les organismes d’Etat (qui réalisent des plannings et des programmes) et finissent par servir de base aux revendications du mouvement noir.

CONCLUSIONS

Entre 1930 et 1964, prédominait au Brésil ce que les politologues appellent le “pacte populiste” ou le “pacte national-développementaliste”. A partir de ce pacte, les noirs brésiliens ont été entièrement intégrés à la nation brésilienne sur le plan symbolique, à travers l’adoption d’une culture nationale métisse ou

synchrétique et, sur le plan matériel, du moins partiellement, à travers la réglementation du marché du travail et de la sécurité sociale urbains, ce qui a permis de faire face à l'exclusion promue par la Première République. Pendant cette période, le mouvement noir organisé s'est restreint à la lutte contre le préjugé racial à partir d'une politique éminemment universaliste visant à l'intégration du noir dans la société moderne dans le cadre idéal souhaité (et à venir) de la "démocratie raciale".

Le coup d'Etat militaire de 1964 a détruit le pacte populiste et corrompu les liens entre le mouvement noir et le système politique basé sur le nationalisme de gauche. En effet, au début des années 1960, la politique extérieure brésilienne se posait des questions sur la position à prendre par rapport aux mouvements de libération des colonies portugaises d'Afrique. Le mouvement noir brésilien, influencé par le mouvement francophone de la "négritude", mettait l'accent sur les racines africaines, ce qui a entraîné la réaction d'intellectuels brésiliens, comme Gilberto Freyre (1961, 1962), dans sa défense des valeurs du métissage et du luso-tropicalisme. La discussion portant sur ce qui est le caractère de la "démocratie raciale" au Brésil —s'il s'agissait d'une réalité culturelle (comme le souhaitaient Freyre et l'*establishment* conservateur) ou plutôt d'un idéal politique (comme le voyaient les progressistes et le mouvement noir)— finit par aboutir à la radicalisation des deux positions. L'accusation selon laquelle la "démocratie raciale" brésilienne n'était qu'une "mystification", une "tromperie" et un "mythe" va prédominer dans le mouvement au fur et à mesure que la participation politique se restreint, en excluant la gauche et les dissidents culturels. A partir de 1968, les principaux leaders noirs brésiliens sont obligés de s'exiler à l'étranger.

Avec la redémocratisation du pays, l'impossibilité de contenir les revendications sociales des noirs brésiliens selon les paramètres étroits de l'idée freyrienne de "démocratie raciale" devient de plus en plus évidente. La nation brésilienne, constituée comme métisse et synchrétique, n'avait plus besoin de revendiquer une origine "non typiquement occidentale". Au contraire, les classes et les groupes sociaux feront des droits civiques, individuels et universels le principal objectif des luttes sociales.

La reconstruction de la démocratie au Brésil, à partir de 1978, a lieu en même temps que la renaissance de la "culture" et de la protestation noires. Plus

que cela, elle a lieu dans un monde où l'idée de multiculturalisme prédomine, l'idée de tolérance et de respect des différences culturelles qui se veulent intègres, authentiques et non-synchrétiques, par opposition à l'idéal nationaliste (universaliste) de la période post-guerre. Le fait en est que la conquête de droits économiques et sociaux et de représentation politique de la masse des "exclus" (sous-prolétaires, comme dirait Marx) et des classes moyennes noires, face au recul de la société de classes exige peut-être, du moins temporairement, une politique de l'identité bien démarquée. Dans tous les cas, dans ce contexte, tout travail de reconstruction d'un pacte social démocratique, malgré l'effort d'incorporation symbolique et matériel de la part de l'Etat brésilien, est voué à un (in)succès limité.

Il serait erroné d'attribuer la recrudescence de la "conscience noire" et de la culture de l'identité raciale dans les années 1970 au Brésil à l'influence étrangère, notamment à l'influence nord-américaine. Au contraire, la renaissance culturelle du noir a eu lieu à ce moment-là sous la protection de l'Etat autoritaire et de sa politique extérieure (Santos, 2000 ; Agier, 2000). De plus, l'intérêt du mouvement noir brésilien pour la négritude et les origines africaines date des années 1960 et est à la base des tensions politiques apparues autour de l'idéal de démocratie raciale. De même, les idées autour de l'expression "démocratie raciale", loin d'être une illusion forgée par les classes dominantes blanches comme le veulent quelques activistes et sociologues, ont été, pendant très longtemps, une forme pactisée d'intégration des militants noirs.

En bref, l'expression "démocratie raciale" est, au départ, une traduction faite par Arthur Ramos, Roger Bastide et d'autres, des idées exprimées par Gilberto Freyre dans ses conférences faites en Europe en 1937, à l'Université de Bahia et à l'Université de l'Indiana, respectivement en 1943 et 1944. Ces idées sont liées directement aux réflexions de Freyre sur la formation patriarcale de la société brésilienne. Dans cette "traduction", Bastide et Ramos omettent le caractère "ibérique", restrictif, que Freyre attribuait inmanquablement à ce terme ; au contraire, Bastide l'élargit et met l'accent sur le caractère universaliste de la "contribution brésilienne à l'humanité" (revendiquée aussi par Freyre), ce qui était plus adapté à la coalition anti-fasciste et anti-raciste de l'époque. Ainsi transposée à l'univers individualiste occidental, la démocratie raciale acquiert un contenu politique distant du caractère purement "social" prédominant chez

Freyre, en lui accordant, au fil des années, la connotation d'idéal d'égalité d'opportunités de vie et de respect des droits civiques et politiques qu'elle a eue dans les années 1950. Plus tard, au milieu des années 1960, l'expression acquiert à nouveau le sens freyrien original de métissage et de mélange ethnico-culturel tout court. Et devient ainsi, pour les militants noirs et pour les intellectuels, dont Florestan Fernandes, le mot de passe du racisme à la brésilienne, un mythe racial. Enfin, pour quelques intellectuels contemporains, le mythe s'est transformé récemment en une clé pour l'interprétation de la culture brésilienne. Mais il convient de rappeler que le mythe, pris au sens anthropologique, se transforme facilement en une fausse idéologie quand il arrive dans l'arène politique. Il perd alors ses références historiques et sociales, obscurcit les enjeux de pouvoir et d'intérêts propres qui lui donnent sens à chaque époque. Autrement dit, il est pris comme une valeur atemporelle et a-historique. C'est d'ailleurs ce qu'a fait Gilberto Freyre à partir des années 1930. Chez Freyre, la "démocratie sociale et ethnique" brésilienne était une caractéristique immanente et pérenne de la culture luso-brésilienne. Mais, nous le savons bien aujourd'hui, toutes les significations culturelles sont construites et reconstruites à chaque moment.

La démocratie raciale est morte, mais elle reste vivante en tant que mythe, aussi bien dans le sens d'une fausse idéologie que dans le sens d'un idéal qui oriente l'action concrète des acteurs sociaux, comme clé pour l'interprétation de la culture ou comme fait historique. En tant que mythe, elle restera longtemps vivante pour représenter ce que ce sont, au Brésil, les relations entre noirs et blancs ou, plutôt, entre les races sociales (Wagley, 1952) —les couleurs— qui composent la nation.

Notion créée (1937) et diffusée (1943-1944) durant les deux périodes dictatoriales de Getúlio Vargas pour nous introduire dans le monde des valeurs politiques universelles, la "démocratie raciale" aurait besoin d'être, aujourd'hui, uniquement *démocratie*, qui inclut tous sans faire de distinction de races. Les races n'existant pas, nous ferions mieux de ne pas en faire mention dans notre idéal de nationalité, réservant leur emploi pour la dénonciation du racisme.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

AGIER, Michel (2000) : *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*, Marseille, éd. Parenthèses.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de (1994) : «Abolicionismo e memória das relações raciais», *Revista Estudos Afro-Asiáticos*, 26, p. 5-20.

Idem, (1996) : «O abolicionismo transatlântico e a memória do paraíso racial brasileiro», *Revista Estudos Afro-Asiáticos*, 30.

BARROS, R. P. ; HENRIQUES, Mendonça, R. (2000) : «A estabilidade inaceitável : desigualdade e pobreza no Brasil», (in) Ricardo HENRIQUES (org.) *Desigualdade e Pobreza no Brasil*, Rio de Janeiro, IPEA.

BASTIDE, Roger (1944a) : «Itinerário da democracia I – Encontro com Bernanos», *Diário de São Paulo* (sexta-feira 17 de agosto).

Idem, (1944b) : «Itinerário da democracia II – Encontro com Jorge Amado», *Diário de São Paulo* (sexta-feira 24 de agosto).

Idem, (1944c) : «Itinerário da democracia III – Em Recife, com Gilberto Freyre», *Diário de São Paulo* (sexta-feira 31 de agosto).

Idem, (1961) : «Variations sur la négritude», *Présence Africaine*, Paris, n° 36, p. 7-17.

BASTIDE, Roger ; FERNANDES, Florestan (1955) : «Relações Raciais entre Negros e Brancos em São Paulo : ensaio sociológico sobre as origens as manifestações e efeitos do preconceito de cor no município de São Paulo», Paris/São Paulo, ed. UNESCO/ANHEMBI.

BASTOS, Elide Rugai (2001) : *Entre Don Quixote e Alonso el Bueno. Gilberto Freyre e o pensamento hispânico*, texto digitado.

CAMPOS, Maria José (2002) : *Arthur Ramos : Luz e Sombra na Antropologia Brasileira. Uma versão da democracia racial no Brasil nas décadas de 1930 e 1940*. Dissertação de mestrado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP, São Paulo, FFLCC-USP.

DAMATTA, Roberto (1979): *Carnavais, malandros e heróis – para uma sociologia do dilema brasileiro*, Rio de Janeiro, ed. Zahar.

Idem, (1981): «Digressão : a fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira», *Relativizando, uma introdução à antropologia social*, Petrópolis, ed. Vozes.

Idem, (1997): «Notas sobre o racismo à brasileira», (in) Jessé SOUZA (org.) *Multiculturalismo e racismo. Uma comparação Brasil-Estados Unidos*, Brasília, ed. Paralelo 15, p. 69-76.

DUMONT, Louis (1966): «Caste, racisme et “stratification”», *Homo Hierarchicus*, Paris, éd. Gallimard.

FERNANDES, Florestan (1965): *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*, São Paulo, Cia. Editora Nacional.

Folha de São Paulo/DataFolha (1995): *Racismo Cordial*, São Paulo, ed. Ática.

FREYRE, Gilberto (1933): *Casa Grande & Senzala : formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, Rio de Janeiro, ed. Maia & Schmidt.

Idem, (1936): *Sobrados e Mucambos : decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*, Rio de Janeiro, Companhia Editora Nacional.

Idem, (1938): *Conferencias na Europa*, Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Saúde.

Idem, (1940): *O mundo que o Português criou : aspectos das relações sociais e de cultura do Brasil com Portugal e as colônias portuguesas*, Rio de Janeiro, José Olympio Editora. (2^e édition revue et augmentée de *Conferências na Europa*, 1938).

Idem, (1944): *Na Bahia em 1943*, Rio de Janeiro, Cia. Brasileira de Artes Gráficas.

Idem, (1944a): «Um engano de José Lins do Rêgo», *O Jornal*, Rio de Janeiro (25 jan.).

Idem, (1947) : *Interpretação do Brasil : aspectos da formação social brasileira como processo de amalgamento de raças e culturas*, Rio de Janeiro, José Olympio Editora.

Idem, (1961) : *Integração das raças autóctones e de culturas diferentes da européia na comunidade luso-tropical : aspectos gerais de um processo*, Lisboa, Congresso Internacional de História dos Descobrimentos, 15p.

Idem, (1962) : *O Brasil em face das Áfricas negras e mestiças*, Rio de Janeiro, Federação das Associações Portuguesas, 48p.

FRY, Peter (1995-1996) : «O que a Cinderela Negra tem a dizer sobre a política racial brasileira», *Revista USP*, n° 28, p. 122-135.

GUIMARÃES, Antonio S. A. (1995) : «Racismo e anti-racismo no Brasil», *Novos Estudos Cebrap*, n° 43, novembro, p. 26-44.

Idem, (2001) : «A questão racial na política brasileira (os últimos quinze anos)», *Tempo Social*, São Paulo, vol. 13, n° 2, novembro, p. 121-142.

HANCHARD, Michael (1996) : «Cinderela negra ? : raça e a esfera pública no Brasil», *Estudos Afro-Asiáticos*, n° 30.

HARRIS, Marvin et al. (1993) : Who are the Whites ? : Imposed census categories and the racial demography of Brazil», *Social Forces*, n° 72, p. 451-462.

HELLWIG, David J. (ed.) (1992) : *African-American Reflections on Brazil's Racial Paradise*, Philadelphia, Temple University Press.

HASENBALG, Carlos (1996) : «Entre o mito e os fatos : racismo e relações raciais no Brasil», (in) Marcos C. MAIO e Ricardo V. SANTOS (org.) *Raça, Ciência e Sociedade*, Rio de Janeiro, ed. Fiocruz/Centro Cultural Banco do Brasil.

MAGGIE, Yvonne (1996) : «Aqueles a quem foi negada a cor do dia : as categorias de cor e raça na cultura brasileira», (in) Marcos C. MAIO e Ricardo V. SANTOS (org.) *Raça, Ciência e Sociedade*, Rio de Janeiro, ed. Fiocruz/Centro Cultural Banco do Brasil.

MAIO, Marcos Chor (1997) : *A História do Projeto Unesco. Estudos Raciais e Ciências Sociais no Brasil*, IUPERJ, Tese doutorado, Rio de Janeiro.

MARSHALL, T. H. (1967) : «Cidadania e classe social» (The Marshall Lectures), (in) *Cidadania, Classe Social e Status*, Rio de Janeiro, ed. Zahar.

NASCIMENTO, Abdias (1950) : «Discurso pronunciado na Associação Brasileira de Imprensa, em 26-08-1950», *Quilombo*, n° 10.

Idem, (1968) : *O Negro revoltado*, Rio de Janeiro, ed. GRD.

Idem, (1968a) : «Depoimento», *Cadernos Brasileiros*, n° 47.

Idem, (1978) : *O Genocídio do Negro Brasileiro*, Rio de Janeiro, ed. Paz e Terra.

PASSOS, Manoel (1942) : «A Message to American Negroes», *Phylon*, Third Quarter, p. 284-6.

PEIXOTO, Fernanda Áreas (2000) : *Diálogos brasileiros. Uma análise da obra de Roger Bastide*, São Paulo, Edusp/Fapesp.

PEREIRA, João Baptista Borges (1996) : «Racismo à brasileira», (in) Kabengele MUNANGA (org.) *Estratégias e Políticas de Combate à Discriminação Racial*, São Paulo, ed. Edusp, p. 75-78.

PIERSON, Donald (1971) : *Branços e Pretos na Bahia (estudo de contacto racial)*, São Paulo, Editora Nacional [1^{re} ed. 1942].

SANSONE, Livio (1996) : «De paraíso a inferno racial», *A Tarde, Caderno*, 3, Salvador (9 de novembro), p. 9.

SANTOS, Jocélio Teles (2000) : *O poder da cultura e a cultura no poder. A construção da disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*, Departamento de Antropologia da USP, Tese de doutorado.

SANTOS, Joel Rufino dos (1985) : «O movimento negro e a crise brasileira», *Política e Administração*, Rio de Janeiro, 2, n° 2 (Jul-Set), p. 287-307.

SCHWARCZ, Lília (1999) : «Questão Racial e Etnicidade», (in) MICELI, Sérgio (org.) *O que ler na Ciência Social Brasileira (1970 – 1995)*. *Antropologia*, vol. II, Sumaré e ANPOCS, São Paulo, p. 267-326.

SOARES, Sergei (2000) : «O perfil da discriminação no mercado de trabalho – homens negros, mulheres brancas e mulheres negras», IPEA, Textos para Discussão, n° 769.

SOUZA, Amauri de (1971) : «Raça e política no Brasil urbano», *Revista de Administração de Empresas*, XI (out-dez.).

SOUZA, Jessé (2000) : «Democracia racial e multiculturalismo : a ambivalente singularidade cultural brasileira», *Revista Estudos Afro-Asiáticos*, n° 38, (dezembro), p. 135-155.

Idem, (2000a) : *A modernização seletiva*. Brasília, Editora UNB, p. 209/252.

TWINE, France Winddance (1998) : *Racism in a Racial Democracy. The maintenance of white supremacy in Brazil*, New Brunswick, Rutgers University Press.

WAGLEY, Charles (org.) (1952) : *Race and Class in Rural Brazil*, New York, Columbia University Press.