

LA COMMUNAUTE NOIRE EXISTE-ELLE ? IDENTITE ET CULTURE DES AFRO-BAHIANAIS

Livio SANSONE*

La création de nouvelles identités ethniques au sein du Brésil moderne et le lien entre les notions de “race”, “classe” et “classe d’âge”, posent une série de nouvelles interrogations autour de la place tant des Afro-brésiliens que du métissage dans la représentation culturelle de la Nation brésilienne. L’unicité, l’essence et la logique de la production de cultures et d’identités noires au Brésil sont en discussion. Quelles sont les spécificités du Brésil par rapport aux théories de l’identité ethnique propre à notre époque moderne ? Le pays serait-il en “retard” par rapport aux tendances universelles concernant l’identification ethnique ou serait-il en harmonie par rapport à ces dernières ? Un mélange des deux ? A ce sujet, il est d’ailleurs nécessaire de situer la construction de la culture et de l’identité noire au Brésil par rapport aux différentes conceptions universelles caractérisant les relations raciales. Comment la culture et l’identité noires ont-elles été représentées au Brésil ?

En premier lieu, notons que la notion “d’être noir”¹ ou de “négritude” a été traditionnellement comprise par les chercheurs en sciences sociales, les historiens, les moyens de communication de masse, la culture populaire et même par de nombreux militants noirs, comme quelque chose de plus traditionnel, plus authentique et collectif que d’autres identités sociales. Les chercheurs en sciences sociales ont eu tendance à présenter les Noirs comme étant plus “grégaire”, plus tournés vers leur communauté et ayant plus tendance à s’entraider que les non-Noirs : ainsi, l’ethnicité noire correspondrait, nécessairement, à une stratégie collective et la culture noire serait vécue, en termes plus idéels, à partir de

* Professeur au département d’anthropologie, de l’Université Fédérale de Bahia, sansone@ufba.br

¹ L’auteur utilise ici l’expression “*o ser preto/negro*”. De fait, la couleur noire pouvant s’exprimer à travers deux adjectifs “*preto*” ou “*negro*”, l’un touchant plus à l’essence de l’être l’autre à la couleur même (N.D.T).

l'intérieur de la communauté (pauvre). Les exposés historiques sur la vie des Noirs au Brésil ont beaucoup insisté sur les souffrances corporelles et psychologiques subies par les personnes noires durant l'esclavage. Je ne nie pas, bien sûr, que l'esclavage n'ait pas été constitutif des relations sociales actuelles et des groupes de couleurs au Brésil mais, et en ce sens je m'allie à une nouvelle génération d'historiens, j'insiste sur le fait que, même durant l'esclavage, il y avait des Noirs libres qui parvenaient à reconquérir leur humanité à travers la lutte et la négociation. Au sein des moyens de communication de masse, les Noirs ont été décrits comme des personnes joyeuses, sensuelles et dotées de pouvoirs magiques, ou encore comme étant soumises, violentes et malhonnêtes. Les militants noirs ont insisté, dans leurs discours souvent rhétoriques, sur le fait que les Noirs sont plus ingénus et authentiques que les autres et qu'ils vivent plus en harmonie avec Dieu et la nature. En d'autres termes, les Afro-brésiliens ont été perçus comme plus purs, plus pauvres, plus tournés vers la religion et le passé et, somme toute, ils sont perçus de l'extérieur de façon plus homogène que la manière dont ils se perçoivent eux-mêmes. Ainsi, la sophistication intellectuelle a été vue comme étant pratiquement antithétique à "l'être noir" (*ser negro*), ou comme corruptrice d'une hypothétique essence de la négritude. Cette dernière est, elle aussi, comprise comme fondamentalement anti-cosmopolite, de par son association présumée étroite avec un territoire spécifique, l'Afrique, et avec un climat, les Tropiques (Mbembe, 2002). Tant dans les représentations intellectuelles que populaires, la négritude a été relatée comme contraire à la "modernité", intrinsèquement "innocente", et opposée à la culture dominante.

Il est évident que la réalité de la production culturelle noire et la formation de son identité vont à l'encontre de cet essentialisme. La musique afro-brésilienne, les associations carnavalesques, l'utilisation de la terminologie raciale et le goût des Noirs pour certains types de coupes de cheveux et certains styles vestimentaires démontrent des utilisations plus complexes et, parfois, contradictoires de la négritude.

Parmi mes informateurs, on a pu constater une sensation générale de malaise vis-à-vis de ces interprétations essentialistes de la culture et de l'identité noires. Ils estiment qu'à certains moments ces interprétations ressemblent dangereusement à des stéréotypes racistes. Les nouvelles formes adoptées par l'identité noire sont plus complexes que ce qui était présumé jusqu'à présent. En termes politiques, elles peuvent être identifiées comme de "gauche" mais parfois

aussi de “droite” et elles ne correspondent jamais exactement aux attentes des personnes qui les observent de l’extérieur. En ce sens, elles sont subversives et nous obligent à penser plus profondément. Les significations des mots “*preto*”, “*negro*” et du mot anglais “black”, fréquemment utilisé, tout comme du terme “ethnique”, pour se référer au fait d’être noir, suggèrent une multiplicité d’interprétations. Par exemple, des expressions comme “black music”, qui sont utilisées relativement couramment aux Etats-Unis, n’ont pas un équivalent direct au Brésil, où le terme “black music” est peu utilisé¹, et désigne, dans la bouche des Brésiliens, la musique électronique dansante prétendument produites par des musiciens noirs résidants aux Etats-Unis et au Royaume Uni, comme les Fugges, Diggable Planets, Destiny’s Child, En Vogue, TLC, R Kelly, Boys II men, Tony Braxton, and US3². La connotation ethnique d’être “*preto*” ou “*negro*” est variable, de sorte que, dans certaines situations, surtout quand les Noirs se trouvent dans des positions traditionnellement subalternes et dans la sphère des loisirs, la négritude représente l’essence de la brésilianité. En dehors de ces domaines, l’exhibition de la négritude ou tout simplement le fait d’avoir la peau noire, peuvent être perçus comme “ethniques”, comme le signal d’une différence. Ceci explique pourquoi beaucoup de Noirs brésiliens optent pour exprimer leurs insatisfactions au travers de termes réservés habituellement à la lutte des classes et préfèrent fréquenter les lieux de loisir propres aux classes populaires (par exemple une plage polluée de la baie) que de se sentir exposés au risque d’être considérés comme n’étant pas à “leur place”³.

Au sein des représentations de la production culturelle noire du Brésil la place accordée au passé a eu un rôle central. Certaines interprétations de la négritude recèlent une touche de nostalgie (quand elles sont liées à l’Afrique, à l’esclavage ou aux plantations de canne à sucre ou de café), alors que d’autres, au

¹ Une des rares exceptions est celle du joueur de samba, biographe et ethnographe autodidacte carioca, Ney Lopes.

² L’édition du Dimanche du prestigieux journal *Folha de São Paulo* publie une colonne sur ce type de musique, intitulée “Black Music”.

³ “*Estar no seu lugar*” (être à sa place) est caractéristique de la place réservée à toute une classe sociale qui se doit de “rester à sa place” et est caractéristique de la rigidité des relations sociales dans une société paternaliste. Cette expression est donc fréquemment utilisée par ceux qui se situent “au-dessus” pour rabrouer ceux qui se placent “en dessous”.

Brésil tout du moins, sont surtout un instrument pour accéder à la “modernité”. La référence est dans ce cas, le supposé fort pouvoir d’achat et prétendu grand poids politique des Noirs nord-américains. Exhiber son ethnicité noire peut donc être compris comme une façon d’être “moderne”. Ainsi, le passé et ses différentes places de célébration, comme les musées, les archives ou les monuments peuvent avoir différents rôles en fonction des moments (Sansone, 2001). Par exemple, ces dernières décennies, d’importants groupes d’Indiens ont vigoureusement exprimé leur désir de sortir des armoires et des musées pour se montrer comme des êtres vivants ; dans un mouvement pratiquement inverse, certains groupes d’Afro-brésiliens, dans leur volonté de passer d’une position raciale à une position ethnique, cherchent à donner un fondement théorique justifiant leurs expressions culturelles actuelles dans un passé distant et “différent” ; dans ce cadre, les cultures africaines sont toujours décrites sous des traits grandioses et nobles. Par conséquent, certains groupes ethniques peuvent insister sur le poids du passé et des traditions alors que d’autres valorisent le futur et la modernité. Quelques-uns peuvent valoriser la préservation alors que d’autres mettent en avant l’innovation et l’auto-exhibition et il est bien évident qu’un même groupe peut avoir recours à ces deux stratégies, en fonction des moments.

La localisation, dans l’espace et dans le temps, de “l’origine” de la culture noire a été fondamentale pour la légitimation des populations noires dans le Nouveau Monde en tant qu’objet d’étude des sciences sociales et comme source d’activisme politique. Franklin Frazier et Melville Herskovits, les pères fondateurs du débat universitaire autour des descendants d’Africains dans le Nouveau Monde, sont devenus les portes-parole de deux visions différentes, reflétant des orientations politiques spécifiques. Pour Herskovits, le “Noir” (*negro*) peut trouver sa libération dans la redécouverte et dans la célébration d’un passé “authentique” (Apter, 1991 ; Scott, 1991, p. 278). Selon Frazier, le passé a été dicté par l’humiliation de l’esclavage et de la ségrégation et, plus que de le célébrer, il s’agit de l’utiliser comme un moyen d’attirer l’attention sur le présent. Ces deux dernières décennies, l’influent sociologue nord-américain William Julius Wilson a souligné cette même nécessité pour les communautés noires des Etats-Unis d’utiliser leur passé négatif comme un tremplin pour la formulation de nouvelles formes contemporaines positives de l’identité noire et de ses pratiques culturelles. Dans ces deux perceptions mais surtout dans la quête faite par Herskovits d’africanismes et plus encore après les recherches splendides et

convaincantes de Richard Price (1994) sur les “Premiers temps” vers lesquels remonte la mémoire des nègres marrons du Surinam, le travail performatif et idéologique au travers duquel les Noirs du Nouveau Monde ont créé leur propre culture et leur propre Afrique est moins central.

Une fois admise une plus large compréhension des négritudes, nous percevons clairement qu’il n’y a aucune contradiction entre la création de cultures noires et le développement de la modernité et que, de la même façon, il n’y a pas de contradiction entre les nouvelles formes assumées par les identités et les productions culturelles noires et la modernité du monde actuel. Nous concordons donc avec Gilroy (1993) lorsqu’il affirme que la culture noire, sous ses formes traditionnelles, se compose de pratiques et de rôles dictés par l’esclavage, par le colonialisme et plus tard par la décolonisation. Les cultures noires, telles que nous les connaissons aujourd’hui —c’est-à-dire fortement liées à la culture juvénile et à ses dimensions esthétiques, son mélange de protestation et de conformisme— sont dictées, au contraire, par la globalisation et par la nature “diasporique” des ethnicités déterritorialisées. Cela va donc à l’encontre des propos tenus par beaucoup d’Afro-brésiliens, tels les rastafaris ou les adeptes du système religieux afro-brésilien, qui se considèrent comme les gardiens de valeurs pré-modernes. Ceci est prouvé historiquement par le fait qu’au cours de tout le XX^e siècle, les organisations noires se sont concentrées dans le sud-est du Brésil, la région la plus “développée” du Brésil, et non dans des zones dans lesquelles la population noire est la plus nombreuse, comme la région plus pauvre du Nordeste (ISER, 1988). Dans l’Histoire des Afro-brésiliens il n’y a jamais eu d’incompatibilité entre l’ascension sociale et la fierté d’être noir ou d’appartenir à un réseau de militantisme ethnique.

Comme nous l’avons déjà signalé, les chercheurs en sciences sociales du siècle dernier avaient fréquemment tendance à croire que les Brésiliens noirs ne vivaient “leur culture” que s’ils étaient pauvres. Ainsi pour Arthur Ramos, Edson Carneiro, Ruth Landes et Roger Bastide, la culture afro-brésilienne “authentique” était définie d’une façon très rigide et restrictive, excluait beaucoup d’expressions et niaient les contributions considérées comme trop modernes ou ayant connu trop de syncrétisme avec des cultures non-africaines. Quand elles étaient reconnues, ces formes “corrompues” de la culture noire étaient considérées comme des phénomènes provenant de cultures influencées par les bantous – cultures perçues comme inférieures et plus susceptibles de se mélanger que les

cultures soudanaises ou yorubas, plus sophistiquées et plus nobles. A la fin des années trente, Ruth Landes, dans un ouvrage ethnographique tout à fait réussi sous d'autres aspects, intitulé "*City of women*" (La ville des femmes), a été horrifiée lorsqu'elle rencontra une mère de Saint de candomblé qui montrait orgueilleusement son dentier et ses cheveux tressés, au lieu de se couvrir la tête avec un foulard et de se comporter de façon plus discrète, comme Landes et la majorité des ethnographes de son époque estimaient qu'il seyait mieux sied à une mère de Saint. "Logiquement", ce *terreiro* (lieu de culte) de candomblé a été considéré par Landes comme appartenant au courant de *l'umbanda*, moins pur et plus moderne, et non à celui du candomblé, plus "africain" et proprement traditionnel.

Malgré cette perception d'une incompatibilité entre la négritude et la pratique de la culture noire, d'un côté, et l'ascension sociale de l'autre, cette relation est plus complexe et les organisations noires ont toujours eu, à leur tête, des personnes de classe moyenne. C'est le cas tout au long de l'Histoire du Brésil, dans les confréries catholiques des deux sexes, dans les associations funéraires, dans les coopératives et les sociétés d'entraide mutuelle des travailleurs, dans les associations de personnes de couleurs dans les partis politiques et, plus récemment, dans le mouvement noir (Müller, 1999 ; Figueiredo, 1999 ; Carvalho, 2000).

Un rapide examen de la structure sociologique des organisations noires, durant leurs différentes périodes d'activisme politique, montre des indices suffisants pour démontrer que l'ascension sociale est, très souvent, une condition pour pouvoir participer des nouvelles formes adoptées par l'identité noire –tant en terme local que global– spécialement en ce qui concerne celles qui exigent un pouvoir d'achat relativement élevé, par exemple les produits importés de l'étranger pour traiter les cheveux rastafaris sont très chers, tout comme le sont les habits dit "*kente*" (littéralement "*chauds*", c'est-à-dire "*en vogue*") prétendument "venus d'Afrique" et qui arrivent au Brésil en passant par les Etats-Unis ou par l'intermédiaire d'étudiants ou d'immigrants africains. Les recherches récentes auprès des hommes d'affaires noirs ou de ceux exerçant une profession libérale montrent, elles aussi, que ces personnes parviennent parfaitement à lier leur carrière professionnelle et leur recherche d'individualité avec la valorisation de leur négritude et la participation à des pratiques culturelles noires, à des moments distincts (Carnaval, concours de beauté noire, répétitions des

associations carnavalesques noires, soirée du mardi, très courue, dans le centre historique du Pelourinho à Salvador, certaines fêtes liées aux œuvres sociales du candomblé, etc.). Pourtant, pour ces personnes qui se trouvent dans un mouvement d'ascension sociale, il est également important d'être acceptées en tant que noires dans des milieux considérés comme soi-disant "blancs", milieux avec lesquels elles sont amenées à être en contact du fait de leurs professions. Elles veulent pouvoir consommer et tirer profit du statut lié à la classe moyenne supérieure, comme des restaurants chers, des clubs de voile ou automobile, exactement comme le font des personnes non-noires ayant la même position sociale. Leur façon de concevoir la négritude et la valorisation de celle-ci en public est, indubitablement, plus centrée autour de l'individu et de l'auto-affirmation que des formes culturelles collectives et de la solidarité de groupe. Ne serait-ce que du fait qu'elles ont tendance à se mouvoir dans des contextes au sein duquel les Noirs sont peu nombreux. Il est évident que plus nous réduisons notre définition de la culture noire, moindre est le nombre de Noirs connaissant une certaine ascension sociale susceptible d'y être intégrés. Les "*batucadas*" (groupes de musique réunissant de nombreux percussionnistes) réalisées sur la plage par des hommes aux torsos nus, comme on les voit particulièrement avant le Carnaval, ne sont pas des lieux possibles de réunion pour les avocats noirs, certes peu nombreux mais en expansion. Cependant, je ne serais pas étonné d'apprendre que la personne qui sponsorise cette "*batucada*" ou qui paie le bus pour son transport, soit l'un de ces mêmes avocats noirs.

Il serait peut être possible de trouver une identité noire plus forte au Brésil si nous la cherchions là où elle s'exprime sous des formes plus individuelles. A des fins analytiques, je suggère que nous définissions deux types d'identité noire : l'identité noire proprement dite, comprise comme un phénomène collectif, et la négritude, perçue comme un comportement et des attitudes individuelles concentrées autour de la manifestation de l'orgueil noir. Cette dernière est plus compatible avec des options et des stratégies individuelles. Cela peut consister, par exemple, dans la manière dont certains vont envisager leur couleur comme, par exemple, un acteur noir qui travaille dans un feuilleton télévisé où la majorité des acteurs est blanche, un avocat noir dans une grande entreprise ou, encore, une mère noire dans une famille racialement mixte.

La situation des relations raciales et de la formation de l'identité noire au Brésil est une preuve que le lien entre communauté, ethnicité et pratique

culturelle a toujours été plus complexe que ce qui se dit habituellement bien que cette complexité aille, sans aucun doute, en augmentant. Il semble qu'aujourd'hui nous soyons plus enclins à prendre en considération cette complexité, peut-être parce que nous nous confrontons à une nouvelle disjonction entre ces trois catégories, cette nouvelle démarcation étant une conséquence de notre époque moderne. De fait, quatre décennies ont passé depuis les travaux pionniers des anthropologues Abner Cohen, Arnold Epstein et Fredrik Barth, qui ont amené les chercheurs en sciences sociales à admettre comme paradigmatique ce que les historiens savaient de longue date, c'est-à-dire que la relation entre "*blut*" (le sang) et "*botem*" (la terre) devait être comprise plus comme une catégorie émique que comme un postulat analytique. Les contours des territoires et de l'identité ethnique ne se superposent pas de la manière parfaite qu'on avait supposée ; la communauté n'est pas une entité physique ou géographique mais une construction symbolique et mutante (A. P. Cohen, 1978). Les identités ethniques ayant des fondements territoriaux locaux sont peu à peu substituées par de grandes "entreprises ethniques", comme celles permises par la "globalisation noire"¹.

Il existe, cependant, un autre postulat résultant de ces idées archaïques de l'ethnicité qui est encore communément accepté par les sociologues et, à un moindre degré, par les anthropologues. Il s'agit de la vision que j'aime qualifier "d'ethnicité démographique", selon laquelle il existe un lien direct entre la taille de la population d'un groupe ethnique donné et son identité ethnique potentielle. Cette vision prétend que la grande quantité de personnes d'ascendance africaine présentes dans la population brésilienne, devrait résulter en une espèce de force politique, voire électorale, indépendamment de comment se définit cette ascendance, de comment les personnes se perçoivent elles-mêmes comme telles et de comment elles envisagent leur ascendance par rapport au champ politique. D'ailleurs, ce n'est que très récemment que nous nous sommes éloignés de cette vision de "l'ethnicité démographique". En d'autres termes, nous pouvons affirmer, haut et fort, qu'il n'existe pas de lien naturel entre la démographie, c'est-à-dire le pourcentage de personnes d'ascendance africaine dans le total de la

¹ C'est-à-dire l'internationalisation, au travers d'un processus général de globalisation, de grands panoramas des situations ethniques, de symboles ethniques et de produits corollaires, associés à la représentation de la culture et de l'identité noire aux Etats-Unis.

population ainsi que l'indice de miscégenation, et la force ou l'intensité de l'identité ethnique noire ou africaine.

En réalité, l'exemple du Brésil est un bon témoignage de cette complexité, comme le montrent mes recherches :

- a- Il n'existe pas de lien direct, logique et encore moins naturel entre un nombre relativement important de personnes d'ascendance africaine "évidente" (c'est-à-dire visible) et la création d'une communauté noire impliquant l'existence d'un électorat ethnique, de leaders issus de cette même origine ethnique et, vraisemblablement, d'une élite ethnique ayant une bonne situation économique. Il peut exister une forte identification avec des pratiques culturelles sans qu'il y ait une transposition directe entre cette identification et une éventuelle participation à une organisation valorisant l'identité ethnique. Examinons ce point plus en profondeur. Il s'agit d'un élément déjà mis en avant par Melville Herskovits quand il compara les différentes cultures noires du Nouveau Monde et qu'il les classa selon ce qu'il a appelé "une échelle d'intensité de l'africanisme dans le Nouveau Monde" (1966), avec une concentration plus forte en Haïti, à Bahia et dans certaines contrées du Surinam, et plus faible dans le Nord-Est des Etats-Unis. Bien que la méthodologie utilisée par Herskovits soit aujourd'hui obsolète et démontre ses limites quant à l'interprétation de ce qui peut être compris comme africain, il a montré de façon convaincante que les Noirs aux Etats-Unis ressentaient un intense sentiment d'identité raciale bien que leurs pratiques culturelles ne démontrent que de très faibles traces "d'africanisme". A l'inverse, à Bahia et au Brésil, de façon plus générale, la culture noire était, certes, plus ostensiblement "africaine" mais ne s'associait pas à une posture politique aussi forte car, selon Herskovits, et d'ailleurs la majorité de ses contemporains, le Brésil était une terre où le racisme n'existait pas. L'échelle d'africanisme d'Herskovits, malgré ses grandes déficiences méthodologiques, eut un grand mérite : montrer que la culture noire et l'ethnicité noire ne sont pas équivalentes et peuvent même, dans une large mesure, être indépendantes l'une de l'autre. D'ailleurs, comment expliquer autrement la participation très répandue et systématiquement croissante de personnes blanches dans la majorité des expressions culturelles noires du Brésil, depuis la *capoeira* (danse-lutte martiale très

théâtralisée) jusqu'au candomblé ou au samba¹ ? L'absence de ce lien direct entre ethnicité noire et culture noire a été décrite, en premier lieu, par Herskovits ; elle a ensuite été définie un obstacle à la construction d'organisations ethniques par plusieurs chercheurs tels, par exemples, Talcott Parsons et plus récemment, Michael Hanchard (1994) et Frances Twine-Dance (1998). Cette absence montre qu'en réalité ce lien prétendument absolu été construit en dehors de la production culturelle noire, et non en son sein, à travers le regard et sous l'orientation de personnes extérieures qui cherchèrent à donner un sens à une notion appelée "négritude".

- b- Un pays plus métissé – où le nombre de métis augmente à chaque recensement – peut être un pays plus "ethnique", un pays où une certaine importance est donnée à une forme de fidélité ethnique bien que l'ethnicité ait été très peu structurante. En d'autres termes, il est possible que, dans le futur, le Brésil soit un pays plus métissé, peut-être avec moins de "*Pretos*" (*personnes de couleur noire*) et aussi avec moins de blancs, mais avec un nombre croissant de "*Negros*" (*Noirs*).
- c- Le sens donné à l'expression "communauté noire" varie en fonction du contexte et sa force n'est pas dictée par la démographie mais par les contingences politiques. Il existe cette même variété des sens et des interprétations lorsque l'on se réfère au terme de culture noire. Que pouvons-nous, finalement, comprendre par communauté noire et culture afro-bahianaise ? Le terme *communauté noire*, utilisé fréquemment dans les circuits politiques bahianais et dans les moyens de communication de masse, ne se réfère pas à la totalité de la population noire et ne définit pas une "communauté noire" comme nous la connaissons aux Etats-Unis. Elle désignait, au départ, ceux qui fréquentaient les cinq *terreiros* de candomblé les plus connus et les plus "traditionnels" et "purement africains". L'expression "communauté noire" a désigné ensuite un groupe d'activistes noirs et un groupe d'intellectuels noirs. L'expression se réfère aux Noirs qui pratiquent ostensiblement la culture afro-bahianaise, en

¹ Je ne prétends pas ici que cette participation se fasse sans aucun problème ou même sans racisme, ni que la présence des Blancs, en soi, diminue la force de la culture noire.

particulier sous sa forme la plus “pure”, c’est-à-dire la plus africaine. Il s’agit des pères de Saint et mères de Saint des *terreiros* de candomblé les plus connus, les musiciens noirs qui font de la musique de “racines africaines” (ce qui ne correspond pas à tous les musiciens noirs), les Noires qui vendent des plats typiquement bahianais dans la rue mais seulement celles qui utilisent le traditionnel “*pano da costa*”¹ et les quelques intellectuels et militants noirs qui font de l’identité noire le centre de leur travail intellectuel ou de leur travail militant (Teles dos Santos, 2000). La “communauté noire” représente, par conséquent, à peine une petite parcelle de la vie sociale et culturelle noire de Salvador. Dès les années 1930, quelques membres influents de cette communauté ont été reconnus et même acceptés par participer à certains aspects de la vie culturelle de l’élite ; ceux-ci étaient considérés comme des représentants de la culture afro-bahianaise. Il y eut deux congrès afro-brésiliens internationaux, dans ces années-là, réalisés à Recife et Salvador, qui réunirent nombre des chercheurs en sciences sociales les plus reconnus et où les pères de Saint les plus célèbres et “traditionnels” du candomblé furent eux aussi conviés, leur offrant ainsi une tribune prestigieuse. L’expression “culture afro-bahianaise” est généralement conçue selon une définition réductionniste de la culture, centrée autour des pratiques et des symboles du système religieux afro-brésilien. Ces pratiques s’articulent autour d’une cuisine caractérisée par l’utilisation de l’huile de palme, et par le lien magique existant dans l’association de chaque plat à un saint dans le panthéon du candomblé. La notion de “culture afro-bahianaise” est aussi liée à la musique des percussions, dans laquelle chaque mouvement invoque un saint spécifique ou une partie de la liturgie du candomblé. Jusque dans les années soixante, dans les sciences sociales, la culture afro-bahianaise traditionnelle était définie comme un phénomène propre aux classes populaires. Les individus de classe moyenne, comme l’affirma Bastide (1967), ne pouvaient participer à la culture afro-bahianaise sans connaître une “coupure” au sein de leur personnalité – une moitié blanche et une moitié noire (de classe populaire). Les individus qui ne parvenaient pas à développer cette personnalité segmentée auraient eu tendance à devenir schizophrènes.

¹ Littéralement “tissu de la côte”, qui est blanc, brodé.

Pour Bastide et beaucoup d'autres (entre autres Ramos, 1939 ; Carneiro, 1937), la pratique de la culture noire ne pouvait être conciliée avec l'ascension sociale ni avec la modernité, d'une façon générale (Hanchard, 1999). Il existe encore de nombreuses controverses pour savoir si cette impossible conciliation a vraiment existé ou non à un certain moment de l'Histoire. Actuellement, de toutes façons, la situation est autre, comme nous le verrons plus avant dans ce texte. Ces deux définitions de la culture et de la communauté ont été adoptées par les moyens de communication de masse et par l'Etat de Bahia. Dès la fin des années 1930, un certain nombre de membres-clé de cette communauté noire ou afro-bahianaise a obtenu une certaine notoriété, voire une certaine reconnaissance officielle dans certains domaines de la vie culturelle des élites. Ces années des deux Congrès Afro-brésiliens de Recife et de Salvador, qui réunirent sur la même scène quelques-uns des chercheurs en sciences sociales les plus importants et des représentants des *terreiros* de candomblé les plus connus, créèrent une opportunité de présentation de la culture noire et de la communauté noire à un plus large public, majoritairement blanc et de classe moyenne. En 1982, l'Etat de Bahia a introduit le terme de "communauté noire" dans sa nouvelle Constitution. Ces définitions sont trop étroites et ne s'adaptèrent jamais à la réalité et, de fait, n'ont jamais réussi à s'adapter aux divers "sous-groupes" de la population noire, qui finissent par percevoir cette célèbre culture afro-bahianaise comme une camisole de force.

Cependant, sous d'autres aspects, la démographie a un impact fondamental, en ce qui concerne la définition des minorités ethniques. Il est peut-être nécessaire que l'individu se sente appartenir à une minorité ethnique ou raciale, pour estimer qu'il est viable d'investir dans une organisation politique ou culturelle fondée sur l'ethnicité. Les Afro-brésiliens se sentent appartenir au peuple et non à une minorité ethnique. Peut-être n'arrivent-ils pas à se retrouver dans la représentation publique et hégémonique de la "brésilianité", mais désirent-ils être partie prenante du "visage" de la nation. Ceci n'est pas incompatible avec le fait qu'ils aient une identité noire, mais, comme l'a signalé Roger Bastide, il y a déjà vingt-cinq ans (Bastide, 1978), cette identité se combine avec une intense revendication de nationalité. Il est possible que les Afro-brésiliens représentent, purement et simplement, une proportion trop

importante de la population pour avoir l'impression qu'ils constituent une communauté et/ou une minorité ethnique.

Sur ce point, il faut signaler le poids permanent de la notion de classe au sein de l'étude de l'identité ethnique. La relation entre race et classe varie en fonction du contexte et offre peu de marge pour des généralisations d'ordre universel. L'exemple de Salvador montre que la meilleure distribution des richesses et l'accès à des ressources telles que l'enseignement supérieur, conjointement à un possible accès à l'ascension sociale pour des personnes de classe populaire, comme cela s'est passé dans les années soixante-dix, grâce au rapide développement des industries pétrochimiques et pétrolifères, ont donné naissance à une demande de droits civiques et à une volonté de reconnaissance de la diversité ethno- raciale. En d'autres termes, une meilleure conjoncture financière et l'accès à l'éducation ont créé les conditions nécessaires à l'éclosion des identités noires. Les nouvelles identités noires ont besoin de citoyenneté pour pouvoir fleurir –les droits civiques et un certain degré d'accès à la société de consommation ; au Brésil, la pauvreté et la misère sont ennemies de la formation d'une conscience ethnique et raciale. Pour cette raison, dans la conception même des politiques sociales ou des opportunités publiques, savoir s'il faut prendre en compte la "race" ou le faible revenu, est un faux problème. Dans d'autres textes (Sansone, 1998 ; 2002), j'ai suggéré qu'il serait politiquement plus viable de penser des mesures plus fondamentalement tournées vers les groupes de faible revenu. Cependant, ces mesures devraient s'allier à un accompagnement très attentif pour pouvoir percevoir comment réagissent les Brésiliens noirs aux initiatives universelles fondées sur le revenu.

Il y a eu de nouvelles conditions, ces trois dernières décennies, qui ont facilité la croissance de l'identité noire au Brésil. En réalité, nous pouvons parler d'un nouvel ensemble d'opportunités. Pour la première fois, il existe un nombre considérable d'Afro-brésiliens appartenant à la classe moyenne, cette quantité étant devenue plus visible ces dernières années –plus dans les moyens de communications populaires que dans les statistiques officielles. Comme je l'ai déjà souligné, les chercheurs en sciences sociales, particulièrement les anthropologues, se sont concentrés sur les Noirs des classes populaires, et souvent, l'ascension sociale et la négritude ont été représentées comme fondamentalement incompatibles. Certaines recherches récentes, pionnières en la matière, sur ce groupe toujours plus important des professions libérales et des

chefs d'entreprise, à Salvador (Figueiredo, 2002) et à Rio de Janeiro (Lima, 2001), montrent que, de fait, les Afro-brésiliens de classe moyenne, spécialement les professions libérales, s'intéressent réellement à la négritude et sont très conscients de l'importance de la "race", même si, bien évidemment, ils verbalisent ceci différemment des Noirs des classes populaires. Ces recherches récentes montrent que la classe moyenne brésilienne est différente de son homologue nord-américain, parce qu'il n'existe pas un groupe avec des références de consommation et des critères résidentiels communs et un style de vie qui lui soit propre, qui différerait prétendument de façon substantielle de son équivalent blanc, la classe moyenne brésilienne. Cependant, au Brésil, la visibilité de ce groupe subvertit la majorité des interprétations qui associent la pauvreté à la négritude, et offre une ouverture pour les différentes manières possibles d'exprimer l'orgueil et l'identité noirs, certainement moins centrées, par exemple, dans la participation intense au culte afro-brésilien traditionnel qu'à travers l'exhibition publique de certains objets associés à la négritude (cheveux, vêtements, etc.) à certains moments (carnaval, week-ends ou autres), et dans la défense active des droits des Noirs à être tout simplement acceptés partout – y compris dans des lieux qui, jusque récemment, ne comptaient qu'avec une très faible participation, voire aucune, des Noirs. Entre ces Noirs de classe moyenne, tout comme, bien que d'une autre manière, parmi les jeunes Noirs des classes populaires, la culture afro-bahianaise traditionnelle n'est pas vécue tout simplement comme faisant parti de la vie quotidienne, comme c'était le cas de la vieille génération, mais est devenue une source de références pour un style de vie construit à partir de l'exhibition publique de certains attributs associés à la négritude.

D'un autre côté, au Brésil, il a presque toujours été nécessaire de passer outre deux facteurs importants, qui ont eu un rôle central aux Etats-Unis et dans d'autres lieux, qui facilitent la création de nouvelles ethnicités, plus pensantes ou réflexives que celles qualifiées d'anciennes ethnicités, et qui exigent, par conséquent, de cultiver un tant soit peu la mémoire, au travers de la littérature (biographies, autobiographies, romans ethniques), de l'histoire (d'origine universitaire et populaire) et de musée ou d'expositions. Les nouvelles ethnicités bénéficient aussi d'une consommation ethniquement orientée, phénomène qui est absorbé et amplifié par le marché, chaque fois que l'on croit que la prolifération de groupes de consommateurs (de coloration ethnique) est susceptible de

conduire à une augmentation de la consommation. Le Brésil est précaire en ce qui touche à ces deux éléments susceptibles de faciliter l'affirmation identitaire. Les musées et les lieux historiques sont relativement peu nombreux et, en général, mal financés et peu visités (Santos, 2000) ; la situation est pire en ce qui concerne les espaces qui se focalisent sur les Afro-brésiliens (Sansone, 2001 ; Cunha, 2002). La relative absence d'un marché de biens de consommation ethniquement orientés est le résultat de la combinaison de plusieurs facteurs. Premièrement, au Brésil, en fonction de la persistance d'une pauvreté généralisée, associée à une extrême inégalité sociale, l'incorporation de nouveaux groupes sur le marché est relativement lente. Deuxièmement, peu d'entreprises productrices de biens de consommation (comme les maisons de disques ou petits commerces qui fabriquent des produits destinés aux consommateurs noirs) appartiennent à des Noirs. Troisièmement, le nombre réduit, mais croissant, de chefs d'entreprise noirs ne se tourne pas spécifiquement vers (l'énorme) population noire. On observe d'ailleurs, souvent, l'inverse. En proposant des produits ou des services à la population de plus forts revenus, ils finissent par exclure la majorité des consommateurs noirs. Les entreprises appartenant aux Afro-brésiliens sont insérées dans un plus grand marché et ne peuvent compter sur les aides du gouvernement aux entreprises issues de minorités ethniques, dites aides qui n'existent d'ailleurs pas au Brésil, ni sur la solidarité raciale des consommateurs potentiels. Pour ces raisons, les entreprises appartenant à des Noirs, contrastant en cela avec d'autres pays, ne peuvent fonctionner à partir d'aides de caractère ethniques (Figueiredo, 2002). En quatrième lieu, il existe non seulement très peu d'indices montrant le fait que les Noirs "consomment des produits noirs" (Figueiredo, 1999), mais, quand les Afro-brésiliens recherchent des "produits ethniques", comme ceux destinés aux cheveux, ils ne cherchent pas à savoir qui est le chef d'entreprise qui les produit et qui les commercialise. Pour ces raisons, même le mouvement noir n'a jamais vraiment insisté pour mettre en place une politique "d'achat des produits venant d'entreprises appartenant à des Noirs".

Si la trajectoire qui unit les identités noires à la population noire est tortueuse, et si la communauté noire bien plus qu'une donnée socio-spatiale "naturelle" apparaît, de façon discontinue, comme une catégorie rhétorique de la part des dirigeants des mouvements noirs, d'autres dynamiques se dessinent clairement au sein de la population noire. En ce sens, il est facile de prévoir que

tant le groupe croissant de Noirs de la classe moyenne comme celui de la culture juvénile, seront les lieux du développement des nouvelles formes de la négritude.

(Traduit du portugais par Christine Douxami)

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

APTER, Andrew (1991) : "Herskovits's Heritage: Rethinking Syncretism in the African Diaspora" *Diaspora*, 1, 3, p. 235-261.

BASTIDE, Roger (1967) : *Les Amériques Noires*. Paris, éd. Payot.

Idem, (1976) : "Négritude et intégration nationale". *Afro-Ásia*, Bahia, n° 12, p. 5-30.

BOURDIEU, Pierre ; WACQUANT, Loïc (1998) : "Sur les ruses de la raison imperialiste", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 121, n° 122, p. 109-118.

CARNEIRO, Edson (1937) : *Religiões negras. Negros bantos*. Rio de Janeiro, ed. Civilização Brasileira.

CARVALHO, Mariza de (2000) : *Devotos da cor*. Rio de Janeiro.

COHEN, Anthony P. (1978) : *The Symbolic Invention of Community*. London, ed. Tavistock.

CUNHA, Marcelo (2002) *Musées : Mémoire et Oubli des Cultures Africaines et Afro-descendants*. Trabalho apresentado no Colóquio Internacional 'A construção transatlântica da noção de raça e anti-racismo', Gorée, Sénégal, 12-15 novembro.

FIGUEIREDO, Angela (1999) : "Velhas e 'novas elites negras'", (in) CHOR Maio Marcos and VILAS BOAS Glaucia (eds), *Ideais de modernidade e sociologia no Brasil*. Porto Alegre, Editora da UFRGS, p. 109-124.

Idem, (2002) : *As novas elites de cor. Estudo sobre os profissionais liberais negros em Salvador*. São Paulo, ed. Ana Blume.

GILROY, Paul (1993) : *The Black Atlantic*. London, ed. Verso.

HANCHARD, Michael (1994) : *Orpheus and Power*.

Idem, (1999) : “Black Cinderela?: Race and the Public Sphere in Brazil”, (in) Michael HANCHARD, ed., *Racial Politics in Contemporary Brazil*. Durham and London: Duke University Press, p. 59-81.

HERSKOVITS, Melville (1966) : *The Myth of the Negro Past*. Boston, Beacon Press (1^{re} éd. 1941).

ISER. (1988) : *As organizações negras no Brasil*. Rio de Janeiro, ISER Reports.

LIMA, Márcia (2001) : *Serviço de branco, serviço de preto : Um estudo sobre cor e trabalho no Brasil urbano*, Ph. D. Thesis, University Federal of Rio de Janeiro, Dept. of Sociology, Rio de Janeiro.

MÜLLER, Liane Susan (1999) : *As contas do meu rosário são balas de artilharia - Irmãdade, sociedades negras em Porto Alegre 1889-1920*. MA Thesis, History Dept., Catholic University, Porto Alegre, RS.

PRICE, Richard (1994) : *Les premiers temps. La conception de l’histoire des Marrons saramaka*, Paris, éd. Seuil (éd. original, 1983).

RAMOS, Arthur (1939) : *The Negro in Brazil*. Washington DC, Associated Publishers.

SANSONE, Livio (1998) : “Racismo sem etnicidade : Políticas públicas e desigualdade racial em perspectiva comparada”, *Dados* 41, n° 4, p. 751-784.

Idem, (2001) : “Remembering Slavery from Nearby: Heritage Brazilian Style” (in) Gert, OOSTINDIE ed., *Facing Up to the Past : Perspectives on the Commemoration of Slavery from Africa, the Americas and Europe*. London, Ian Randle/James Currey, p. 82-89.

Idem, (2002) : “Multiculturalism, State and Modernity. The Shades of Gray in Some European Countries and the Debate in Brazil”, (in) Henrique, LARRETA ed. *Identity and Difference in the Global Era*. Rio de Janeiro, UNESCO/Educam, p. 449-475.

SANTOS, Myrian (2000) "The Imaginary of the Empire in the Brazilian Museums", Paper delivered at the International Conference Brazil, Representing the Nation, Institute of Latin American Studies, London, November 23-24.

SCOTT, David (1991) : "That Event, This Memory : Notes on the Anthropology of African Diasporas in the New World", *Diaspora* 1, n° 3, p. 261-283.