

LE BEL AVENIR DE LA MULATA : LA BONNE, SA PATRONNE ET SON PATRON

Dominique VIDAL *

Ce texte aborde un aspect des relations complexes entre le besoin de reconnaissance et l'idée démocratique dans le Brésil contemporain. A partir d'une enquête, en cours, sur le sens du juste chez les employées domestiques à Rio de Janeiro, il entend proposer quelques réflexions sur la façon dont beaucoup de ces femmes construisent leur identité personnelle en s'appuyant à la fois sur l'idée d'une supériorité érotique des femmes de couleur et une demande d'égalité fondée sur la dénonciation de la condition d'esclave et du racisme. Il prolonge aussi, ce faisant, certains développements sur les modes d'articulation du social et du politique dans une favela urbanisée de Recife¹.

Je soulignais notamment dans ces travaux combien l'adhésion de ses habitants à l'imaginaire de la démocratie était freinée par l'ambivalence de leur demande de respect (*respeito*), une catégorie indigène qui exprime l'importance accordée à la reconnaissance de la pleine appartenance à la société et permet de se penser sous le même horizon de commune humanité que l'ensemble du corps social. Le sens donné à l'idée de respect par ces pauvres urbains peut en effet tout aussi bien renvoyer, selon les contextes, soit à une demande de protection paternaliste garantissant au subalterne la protection du dominant, soit à la reconnaissance d'une certaine forme d'égalité compatible avec une conception hiérarchique du social, soit à l'idée moderne de l'égalité démocratique qui suppose des individus égaux en nature et détachés de tous liens préalables.

Je voudrais maintenant soutenir que l'exigence de respect des employées domestiques révèle une forme spécifique du besoin de reconnaissance des femmes des milieux populaires. Après avoir mis en évidence la tension entre l'adhésion à un imaginaire sexuel racialisé et la dénonciation du racisme qui traverse les propos de beaucoup de domestiques de couleur, on se demandera quelles peuvent être les conséquences sur cette demande de respect de la

* Maître de conférence à l'Université de Lille 3.

¹ Cf. Vidal Dominique (1998, 1999, 2000).

diffusion du discours identitaire des mouvements noirs et de l'adoption d'une législation condamnant la discrimination raciale. On suggèrera notamment que l'absence d'identification de ces femmes au différencialisme de ces mouvements tient à la vigueur de la demande d'égalité qui a historiquement nourri la dénonciation de la condition d'esclave. On montrera aussi que l'incapacité à se passer du regard du dominant leur interdit d'exprimer un mépris d'indifférence. On verra alors que, quel que soit leur impact, les politiques d'action affirmative ne semble pas menacer la dynamique culturelle métisse de la société brésilienne et laisse un bel avenir à la *mulata*.

IMAGINAIRE SEXUEL RACIALISE ET DENONCIATION DU RACISME

Commençons par une scène dont j'ai été le témoin dans la salle d'attente du syndicat des travailleurs domestiques de Rio de Janeiro, le 10 avril 2001. A l'étage, un avocat du syndicat reçoit un couple de médecins et leur ancienne bonne, venue signer l'accord de rescision du contrat de travail. Au rez-de-chaussée, deux femmes noires d'une trentaine d'années, qui ne se connaissaient pas il y a une heure encore, se font mutuellement part de leur désir de "*mettre la patronne au piquet pour lui apprendre le respect*". La première, Simone, a été renvoyée après une série d'absences qu'elle justifie par la nécessité de rester au chevet d'un enfant malade ; la seconde, Marlene, a quitté son emploi après un différend avec sa patronne qui entendait lui faire repasser le linge d'amis de passage sans surcroît de rémunération. Toutes deux espèrent recevoir le montant des vacances et d'un treizième mois non payés. Se réjouissant à la perspective de voir ses anciens employeurs obligés de venir lui payer ce qu'ils lui doivent, Simone dit qu'elle montera derrière "elle" [son ancienne patronne] pour mieux savourer sa revanche. Marlene lui répond, rigolarde, qu'elle préférera passer devant eux dans sa plus belle robe et "rouler des fesses (*rebolar*) devant son mari" comme elle le faisait parfois dans les moments de mécontentement. Toutes les deux éclatent alors de rire.

Quelques semaines plus tard, j'aperçois Marlene, seule et triste dans un coin du patio. Sa patronne n'accepte pas de lui payer son dû et elle attend de rencontrer l'avocat pour engager une action devant la justice du travail. Les propos qui suivent ont été recueillis dans l'entretien qu'elle m'a accordé ce jour-là.

"Ma patronne est raciste, elle n'aime pas les gens de couleur. Le 13 mai [jour anniversaire de l'abolition de l'esclavage en 1888], elle m'a demandé : "Marlene, qu'est-ce que tu vas faire le jour des noirs (*negros*) ?". Je lui ai dit : "Je ne suis pas noire (*preta*), vous savez, je suis citoyenne de couleur

(*cidadã de cor*)”. Je lui ai dit : “Le Noir n’est-il pas un être humain ?” (*Preto não é gente ?*). Je lui ai dit : “Je n’ai pas connu l’esclavage” (*Eu não peguei o cativo*). Elle en est restée coi (*Aí ela ficou sem graça*). Alors je lui ai dit : “Si vous regardez bien, il y a plus foncé (*escuro*) que moi. Quand Dieu a fait le monde, il n’a pas fait de distinction de couleur. Il a mis le noir (*preto*), le blanc, le brun (*moreno*) et le nègre (*negro*), qui est si foncé que la paume de sa main est violette. Mais si une personne est foncée, sa chair est blanche, et quand on meurt, on va tous au même endroit et les vers nous bouffent tous pareils”. Elle était très gênée, car elle ne s’attendait pas à ce que je lui réponde cela. Mais je le lui ai dit. Et je lui ai encore dit : “Attention Dona Rachel, le racisme est aujourd’hui puni de prison, c’est un crime pour lequel on ne peut être libéré sous caution””.

Comme souvent dans les discours des bonnes sur leurs patrons, il est impossible de démêler le vrai du faux dans ses propos. Marlene a-t-elle eu le comportement provocateur dont elle s’est vantée ? La conversation qu’elle rapporte a-t-elle vraiment eu lieu ? Rien n’est moins sûr. Le sens de l’évitement du conflit qui permet aux domestiques de gérer les relations avec ceux qu’elles servent nous invite même à penser que ces affirmations relèvent plus de l’imagination que de la réalité. Mais l’essentiel réside moins en la matière dans la véracité des paroles que des modes de présentation de soi qu’elles expriment. La conviction de la supériorité érotique des femmes de couleur et la dénonciation des comportements racistes des patrons constituent en effet deux registres discursifs qui permettent aux employées domestiques de proposer une image positive de soi.

Les très nombreux matériaux dont je dispose à ce sujet recourent les conclusions d’un article récent de Donna Goldstein sur les femmes d’un bidonville de Rio de Janeiro¹. Elle y montre que, tout en sachant fort bien que le Brésil n’a rien d’une démocratie raciale, ces femmes pauvres de couleur adhèrent à l’image de la *mulata* qui en a longtemps étayé l’idée et croient fermement vivre dans ce qu’elle appelle une “démocratie érotique aveugle à la couleur” (*color-blind erotic democracy*). Car la valeur attribuée aux relations sexuelles entre blancs et noirs dans l’imaginaire social brésilien leur permet de s’auto-valoriser, en alimentant notamment des espoirs d’ascension sociale par le mariage avec des hommes blancs de milieux favorisés. Et c’est pour cette raison, souligne Goldstein, que ces femmes ne manifestent guère d’intérêt pour le discours des mouvements noirs qui les invitent à rompre

¹ Goldstein (1999) place l’adjectif interracial entre guillemets à la fois pour souligner son absence en portugais et son souci de mettre en effet le caractère socialement construit de la notion de race.

avec cet imaginaire sexuel racialisé.

On touche ici à l'une des principales difficultés rencontrées par les entreprises de mobilisation de la population afro-brésilienne. L'appel au développement d'une "conscience noire" fondée sur la valorisation des héritages africains et le refus de reconnaître les effets du métissage dans la construction des identités sociales est, on le sait, au coeur de leurs discours¹. Parmi les formes que prend ce travail symbolique autour de l'identité, l'affirmation de la négritude passe notamment par la préférence pour des termes identitaires de type "affirmatif" dans la déclaration de l'identité de couleur². Ceux qui s'identifient à la dynamique afro-brésilienne préfèrent ainsi souvent se dire *negro/a* (qui peut se traduire par noir/e ou nègre/négresse) que *preto/a* (adjectif substantivé qui désigne la couleur noire), *moreno/a* (brun/e), *pardo/a* (gris/e) ou *escuro/a* (foncé/e), tant ces termes leur apparaissent comme des désignations péjoratives chargées de préjugés racistes ou comme des euphémismes traduisant l'incapacité à s'affirmer noir de ceux qui pâtissent de l'infériorisation sociale de la population de couleur.

Le mot *mulata* (mulâtresse), communément attribué aux belles métisses, est dans cette perspective catégoriquement rejeté par les militants des mouvements noirs qui n'y voient qu'un support de l'idéologie de la démocratie raciale qu'ils dénoncent. L'idéalisation et le succès rencontré par la figure de la *mulata* sensuelle et lascive dans la littérature, la chanson et les médias témoigne, selon eux, de la prégnance de l'idée d'une société brésilienne fondée sur le mélange réussi des blancs, des noirs et des indiens³. Cette dénonciation de ce que d'aucuns ont appelé le "mythe des trois races" repose pour beaucoup sur la reprise des critiques adressées de longue date à l'anthropologue Gilberto Freyre, auteur d'un ouvrage classique constituant en trait constitutif de la société brésilienne la facilité de l'échange sexuel entre hommes blancs et femmes de couleur dès les premiers temps de la colonisation portugaise⁴.

¹ Cf. Michel Agier, 1992.

² Michel Agier, 2000.

³ Mariza Corrêa (1996) voit dans la création de la *mulata* une figure mythique de l'imaginaire national brésilien.

⁴ Gilberto Freyre, 1974.

Ce n'est pas ici le lieu de revenir sur les nombreux débats qu'a suscité ce livre essentiel dans la formation de l'identité nationale. On se contentera seulement de rappeler la minimisation, pour ne pas dire l'occultation, chez Freyre, de la domination imposée aux femmes esclaves par leurs maîtres pour revenir sur une conséquence majeure d'une représentation sociale très largement partagée dans toutes les couches sociales : le fait que la valorisation des rapports sexuels entre blancs et noirs (aisément repérable dans les fantasmes comme dans les pratiques) permet fréquemment de relativiser, voire de nier tout simplement, l'existence de comportements racistes au Brésil. Certains objecteront peut-être que, depuis une quinzaine d'années, les temps ont changé à la faveur du rétablissement des procédures démocratiques et du renouveau des études sur les relations raciales. Le code pénal condamne aujourd'hui sévèrement le racisme, et, comme en attestent des enquêtes d'opinion récentes, la très grande majorité des Brésiliens reconnaissent maintenant l'importance de la discrimination raciale.

Mais la rapidité de ces changements n'empêche pas que, chez la plupart des employées domestiques de couleur, la dénonciation du racisme ait toujours pour fond l'imaginaire sexuel racialisé que nous avons évoqué. La tension entre refus de la différence et affirmation de la différence qui en découle révèle combien leur identité personnelle se construit de manière singulièrement ambivalente, en s'appuyant à la fois sur l'image de la *mulata* véhiculée par l'imaginaire national brésilien et la revendication d'un traitement égalitaire. Là réside également leur grande difficulté à entretenir un rapport positif à soi sans faire reconnaître des éléments de l'identité qui leur est attribuée par les dominants et qui, hors d'un contexte érotisé, alimentent une image dépréciative des femmes de couleur.

EGALITE ET RESPECT

Comme l'a justement souligné Marie Anderfuhren, l'étude de l'emploi domestique doit se garder, entre autres écueils, de n'y voir qu'une survivance de l'esclavage¹. Car si la question des liens entre la condition de l'esclave et celle du domestique ne peut être éludée, les profondes transformations de la société brésilienne depuis la fin du régime servile interdisent de procéder à un

¹ Marie Anderfuhren, 1999.

rapprochement hâtif¹. Plutôt par conséquent que de chercher à identifier le legs de l'esclavage dans les relations qu'entretiennent aujourd'hui les bonnes de Rio avec ceux qui les emploient, c'est la forme prise par la dénonciation de la condition d'esclave qui nous semble devoir être mise en évidence pour comprendre la singularité du moment présent.

En effet, le peu d'écho rencontré chez les femmes pauvres de couleur par le différentialisme des mouvements noirs ne tient pas seulement à la prégnance d'un imaginaire sexuel racialisé. Il réside aussi en ce qu'il rompt avec la demande d'égalité qui a jusqu'à présent accompagné, en milieu populaire, le rejet de tout ce qui évoque la servitude, tellement, depuis l'époque de l'esclavage, la dénonciation de la condition d'esclave ou de ce qui la rappelle s'est principalement construite autour de l'affirmation de la commune humanité de ceux qui font société, quelle que soit leur position dans les échelles de prestige ou de revenu.

C'est ainsi, de manière générale, au nom de la qualité de *gente* (c'est-à-dire d'êtres humains) que les pauvres demandent le respect et dénoncent les pratiques d'infériorisation qu'ils subissent au travail, dans les espaces publics ou dans les relations avec les administrations. La référence au temps révolu de l'esclavage sert par exemple aux employées domestiques pour souligner l'injustice d'un comportement ("*Les patrons pensent que l'esclavage n'est pas fini*" ; "*La patronne tient toujours la domestique pour une esclave*"). Et elles reviennent sans cesse sur les comportements par lesquels les employeurs cherchent à les tenir dans une différence radicale : l'obligation de travailler en tablier ou, pire, d'aller faire une course vêtue en soubrette ou en souillon, alors que nombre de bonnes (surtout les plus jeunes) s'habillent avec soin pour ne pas être prise pour des domestiques ; l'interdiction de manger les aliments les plus coûteux, réservés à la famille et à ses invités ; l'évocation méprisante des limites intellectuelles de ceux qui ne possèdent pas de titres scolaires ("*Tu ne peux pas comprendre, tu n'as pas fait d'études*") ; le fait d'être appelée par une clochette ("*Elle ne m'appelle pas comme un être humain, elle m'appelle comme un chien*") ; ou, tout simplement, le rappel cassant de sa condition au moindre différend ("*Ce n'est pas ton problème, tu n'es qu'une employée*"). C'est aussi pourquoi, à l'inverse, ce qui s'inscrit dans une certaine symbolique de l'égalité est valorisée par les

¹ L'historienne Sandra Lauderdale Graham (1992) a d'ailleurs montré que, à Rio de Janeiro, le travail domestique était de moins en moins l'affaire d'esclaves dès les années 1860, plus de deux décennies avant l'abolition.

bonnes : l'utilisation du vocabulaire de l'amitié¹ ("*Elle me dit que je suis son amie*") ou de la parenté ("*Ils m'ont toujours dit que je suis de la famille*") ; les repas pris à la table familiale ("*Je mange avec eux, à la même table. Je ne mange pas après, toute seule à la cuisine*") ; ou, encore, la demande faite aux enfants d'obéir à celle qui les garde comme ils obéiraient à leurs propres parents.

Il s'agit certes là, nous l'évoquons en introduction, d'une demande d'égalité fort complexe. Quand elle procède de l'idée d'égalité civile qui a été historiquement formulée dans le prolongement du principe chrétien d'égale dignité de tous les hommes devant Dieu, elle peut en effet s'accommoder d'une représentation hiérarchique de la société qui ne remet pas en cause les inégalités de condition. Mais elle témoigne aussi de plus en plus souvent de la diffusion de l'imaginaire des sociétés démocratiques en milieu populaire, quand elle sous-tend le refus d'une société hiérarchique où les places sont définitivement assignées. Quelle que soit cependant son ambivalence, cette demande d'égalité suppose toujours que tous les membres du corps social soient considérés égaux en humanité.

On comprend alors mieux pourquoi, puisque le sentiment de pleine appartenance à la société des dominés dépend de la reconnaissance de leur humanité par les dominants, l'affirmation de la différence afro-brésilienne portée par les mouvements noirs ne suscite guère d'intérêt chez les pauvres de couleur. Le respect qu'ils revendiquent se nourrit de l'affirmation d'une uniformité symbolique de tous les membres du corps social et non de la revendication de la reconnaissance d'une identité particulière à laquelle seraient attachés des droits spécifiques.

Le mode de construction identitaire des domestiques de Rio de Janeiro ne diffère en rien à cet égard de ce que nous avons observé à Recife chez les habitants de Brasília Teimosa. Chez les unes comme chez les autres, l'incapacité à être assuré de sa pleine appartenance sociale sans le regard des dominants rend l'identité personnelle particulièrement vulnérable et interdit l'affirmation d'une identité collective autonome. Il en résulte l'impossibilité, pour les dominés, de s'opposer aux dominants par la valorisation de l'appartenance à un groupe doté d'une image positive.

¹ Sur la référence à l'amitié dans les relations entre bonnes et patronnes, cf. Claudia Barcellos Rezende, 2001.

QUEL MÉPRIS POUR LES BONNES ?

L'incapacité à se montrer indifférents au regard des dominants limite aussi considérablement les possibilités de mépris des dominés. Cette dimension du besoin de reconnaissance des pauvres Brésiliens, non perçue dans mon analyse de la notion de respect dans une favela de Recife, m'est apparue dans toute son ampleur à l'écoute des conversations des bonnes sur leurs patrons. Dans ces échanges où se mêlent anecdotes, maximes morales et commentaires désobligeants, le mode de vie des familles qui les emploient n'est jamais radicalement refusé. Les domestiques critiquent par exemple moins les dépenses des employeurs par refus de la consommation que pour souligner le contraste entre leur goût pour des choses inutiles et la modicité des salaires qu'ils paient. A l'occasion, elles ne manquent pas d'affirmer que, si leurs revenus le permettaient, elles aimeraient également changer régulièrement de mobilier et suivre la mode. Beaucoup s'imaginent d'ailleurs en "bonne patronne" comme en témoignent les innombrables "Si j'avais une employée" par lesquels débute bien des considérations. Et de se voir alors en femme pleine de sollicitude qui comprend les problèmes de celle qui la sert, lui manifeste sa considération en évitant toute condescendance, et reconnaît la valeur de son travail en la rémunérant correctement dans le respect du droit du travail. Les employeurs qui ne leur accordent pas ces égards sont souvent dénoncés comme des "misérables" dépourvus de tout sens de l'obligation ou des "faux riches" qui n'ont une bonne que par souci d'afficher un statut qu'ils ne possèdent pas.

On se tromperait si l'on interprétait cette dénonciation de l'incapacité des patrons à se comporter convenablement avec leurs domestiques comme procédant seulement de la dénonciation de leur incapacité à tenir leur rang dans une hiérarchie sociale à jamais fixée. Cette dimension n'est, bien sûr, pas toujours totalement absente de la critique. Mais elle nous paraît peu significative au regard de la revendication d'égalité qui la nourrit. Car c'est justement parce que les hiérarchies sociales apparaissent mobiles que la position de patronne est considérée comme pouvant être occupée par une bonne. Derrière cette évocation de la mobilité se profile l'imaginaire des sociétés démocratiques où les positions valorisées ne sont plus réservées à ceux qui sont bien nés.

Mais l'idée que la bonne puisse devenir patronne ne remet nullement en question l'adhésion des domestiques de couleur à l'imaginaire sexuel racialisé que nous avons précédemment évoqué. Les récits amusés des situations ridicules dont elles ont été les témoins au domicile de ceux qui les

emploient en fournissent de nombreux exemples. On passera ici sur celles qui renvoient au burlesque des cachotteries conjugales ou au pitoyable de l'apitoiement sur de menus soucis pour s'intéresser à celles, nombreuses, qui ont la sexualité pour thème. Il y a ainsi les rires déclenchés par l'évocation de l'échec répété des régimes amaigrissants de la patronne ou de ses tentatives vestimentaires pour dissimuler son embonpoint. Il est alors question de son "corps foutu" qui la place aux antipodes de l'idéal de "la femme qui se respecte" (*a mulher que se preza*) et rend, de ce fait, compréhensible l'infidélité de son mari. Car les employées domestiques —comme du reste beaucoup de Brésiliennes— considèrent qu'il y a une nature masculine qui conduit irrémédiablement un homme à chercher la satisfaction hors du couple dès lors que sa femme ne fait plus tout ce qui est en son pouvoir pour le retenir. Cette explication est d'ailleurs souvent avancée à propos des demandes sexuelles des patrons qui ont entraîné la fin de la relation de travail. C'est pour avoir refusé ses avances ou suscité la jalousie de la patronne que beaucoup disent avoir quitté leur emploi ou été renvoyées. Ces affirmations sont bien sûr invérifiables, mais l'existence de conflits liés à la sexualité est si souvent évoquée par les domestiques, les employeurs, les militantes du syndicat et les patrons d'agences de placement qu'il est bien difficile de douter de leur réalité¹. Il n'est d'ailleurs guère intéressant pour notre propos de disposer de faits avérés. La façon dont les domestiques narrent, le plus souvent avec amusement, toute une gamme de situations allant de la tentative de séduction du patron au harcèlement constant est en elle-même riche en enseignements. A l'exception de celles qui débarquent au syndicat dans le stress du harcèlement, la plupart des bonnes en parlent comme l'on s'amuse des gamineries d'un adulte. Cherchant un effet de comique, elles moquent, avec force mimiques et une voix doucereuse, la gentillesse empruntée du patron, ses compliments, son attention soudaine. Mais il y a toujours de la fierté dans l'évocation de ces avances. Plaire, c'est être reconnue et susciter le désir du patron, c'est être placée sur un plan où l'on est supérieure à la patronne. Selon toutefois l'estime en laquelle elles la tiennent, cette dernière peut être plainte pour vivre avec un mari aussi peu respectueux ou dégradée comme une inférieure en féminité pour ne pas avoir su "tenir un homme" (*segurar um homen*). Le souvenir du désir du patron ou

¹ Les récits souvent très détaillés des situations et la facilité avec laquelle les bonnes répondent aux questions sur leur contexte les rendent notamment crédibles. Surtout si l'on sait que les affabulations, fréquentes dans leurs propos, se laissent souvent repérer à la faible teneur du discours en faits concrets et à l'incapacité à produire du détail en réponse à une question.

de la jalousie de sa femme constitue néanmoins un des rares moyens dont la bonne dispose pour afficher un sentiment de supériorité sur ses employeurs. Pour avoir séduit le premier mais refusé l'argent facile qu'il lui promettait en échange de ses faveurs sexuelles, ou pour avoir fait douter la seconde, les employées domestiques se considèrent communément supérieures à leurs patron(ne)s dans deux domaines qu'elles valorisent au plus haut point : l'art de la séduction et la moralité¹.

Le mépris qui se lit dans le récit de cette vulnérabilité des employeurs est une manifestation de ce que William Ian Miller appelle le "mépris d'en bas"². Dans un article particulièrement stimulant, il montre comment, dans les sociétés où la rigidité des hiérarchies a été ébranlée, ceux qui se trouvent en situation d'infériorité développent des formes spécifiques de mépris, un comportement réservé aux dominants dans les sociétés traditionnelles. Ce mépris d'en bas possède deux grandes formes. La première consiste à tourner en ridicule les dominants en ironisant sur leur bassesse, leurs échecs et leur prétention à vouloir être plus que ce qu'ils prétendent être. C'est ce mépris qui permet souvent au dominé de se sentir supérieur au dominant dont la faiblesse, la vanité ou la bêtise sont révélées. C'est aussi le mépris des bonnes de Rio de Janeiro. Caractéristique des temps démocratiques, la seconde forme de mépris d'en bas réside dans la possibilité de se montrer indifférent au jugement des supérieurs sans courir le moindre risque de sanction. L'indifférence des dominés pour les dominants révèle ainsi, selon Miller, leur accès au mépris hobbesien, ce mépris qui, dans les ordres sociaux strictement hiérarchisés, permet à celui qui ne doute pas de sa supériorité de ne faire aucun cas du sort de l'inférieur. Car, suggère-t-il, la démocratie, si elle n'a pas supprimé les formes de hiérarchisation et les situations de mépris, a tout au moins permis la réciprocité du mépris. Et il voit là un fait majeur et caractéristique des démocraties pluralistes.

¹ Je n'ai jamais rencontré de domestiques qui racontaient avoir eu une relation sexuelle avec un homme de la famille qui les employait, bien que plusieurs d'entre elles aient évoqué des situations qui en laissaient supposer l'existence. Sauf dans les cas où la patronne n'a pas ce qu'elles appellent un "comportement de femme", toutes s'y disent d'ailleurs fermement opposées pour des raisons morales. Mais interrogées sur l'existence de relations entre bonnes et patrons, il n'en est aucune qui ne disent pas qu'elles sont fréquentes et n'aient pas à raconter un cas dont elle a eu connaissance.

² William Ian Miller, 1995.

En constituant la réciprocité du mépris en trait de la société démocratique, Miller nous invite à penser que l'une des spécificités de la politique brésilienne tient sans doute à l'incapacité des dominés à se montrer indifférents au regard des dominants. Parce qu'ils ne parviennent jamais vraiment à être assurés de leur pleine appartenance à la société sans la reconnaissance de ceux qui se trouvent au-dessus d'eux, jamais non plus ils ne parviennent véritablement à se constituer en acteurs autonomes puissants¹. Autrement dit, la nature de la demande de respect des couches populaires brésiennes reflète leur difficulté à développer un mépris d'indifférence. Le besoin d'être reconnu par ceux qui occupent des positions socialement valorisées fait en effet que la grande majorité des pauvres urbains ne développent pas cette forme du mépris d'en bas. On est ici au plus loin des groupes ouvriers européens organisés autour d'une forte identité collective et d'un dispositif normatif à grand pouvoir intégrateur². La faible mobilisation politique de la population de couleur autour des mouvements noirs en est une illustration. Seule une minorité des afro-brésiliens se reconnaît dans leur absolu identitaire qui proclame la supériorité du noir et rejette l'idée de métissage. Au contraire, le mélange (*a mistura*) des couleurs est si valorisé en milieu populaire qu'il est difficile de supposer que la politique de discrimination positive puisse entraîner le développement d'identités communautaires excluantes. C'est pourquoi le faible écho suscité par le discours identitaire des mouvements noirs nous incite à penser que, quels que soient les problèmes induits par leur mise en oeuvre, les mesures d'action affirmative ne menacent pas la dynamique culturelle métisse de la société brésilienne mais permettront plutôt sur le long terme de renforcer la légitimité de la dénonciation du racisme et la demande d'égalité qui l'étaye.

CONCLUSION

Il est indubitablement souhaitable de discuter le bien fondé de ces actions affirmatives et du discours politiquement correct qui en est à l'origine. Il se peut en effet que les autorités aient cédé trop vite aux pressions

¹ Dans une autre perspective, Alain Touraine a bien montré que les luttes politiques des pauvres urbains expriment bien davantage, en Amérique latine, une demande d'intégration à la société que l'opposition irréductible entre des classes sociales. Cf. Alain Touraine, 1976 ; 1988.

² L'exemple le plus connu est probablement celui des ouvriers des villes industrielles du nord-est de l'Angleterre dans les années vingt et trente, décrit par Richard Hoggart (1970).

internationales et à des groupes peu représentatifs de la population afro-brésilienne. Il est de même possible de soutenir qu'une politique sociale de grande ampleur en direction des plus démunis, quelle que soit leur couleur, est préférable à des mesures de discrimination positive, qui dissimulent mal parfois les calculs de basse politique. Il est également juste de relever que certaines catégories importées des Etats-Unis ne permettent pas de saisir la complexité du système de classification raciale brésilien et que leur utilisation indiscriminée a de sérieuses chances de provoquer des effets pervers.

Mais, même s'il est encore trop tôt pour se prononcer sur l'impact de la mise en place de quotas raciaux dans la fonction publique et les concours d'entrée à l'université, on voit cependant mal en quoi ils remettraient fondamentalement en cause le métissage de la société brésilienne. On n'imagine guère notamment les femmes pauvres de couleur cesser d'adhérer à un imaginaire sexuel racialisé qui, s'il les rend dépendantes du regard des dominants, leur permet d'être reconnues et d'établir un rapport positif à soi dans un contexte de grande précarité économique. On aurait aussi tort de n'y voir que fausse conscience ou violence symbolique, car elles y puisent une marge de manoeuvre qui leur permet de résister tant bien que mal à la domination. Et elles ne renoncent du reste pas non plus pour autant à faire valoir leurs droits, comme en témoigne le recours croissant des domestiques à la justice du travail.

De façon plus générale, il est à cet égard permis de penser que la possibilité pour les femmes pauvres de construire leur identité en référence à des dispositifs juridiques accentue leur expérience de la reconnaissance par le droit qui permet, selon Axel Honneth, d'accéder au "respect de soi", c'est-à-dire à la certitude de la valeur de son jugement moral et de sa capacité à conférer par soi-même une valeur universelle à ses actions¹. La judiciarisation croissante des relations sociales au Brésil aurait alors peut-être pour effet de permettre à ces femmes de construire leur identité personnelle de façon autonome, sans dépendre de la reconnaissance des couches supérieures².

¹ Axel Honneth, 2000.

² Sur la judiciarisation des relations sociales, cf. Bernardo Sorj, 2000 et Luiz Werneck Vianna, Maria Alice Rezende de Carvalho et al., 1999.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AGIER, Michel (1992) : "Ethnopolitique : racisme, statuts et mouvement noir à Bahia", *Cahiers d'études africaines*, vol. XXXII (1), n° 125, p. 53-81.
- Idem , (2000) : *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*, Marseille, éd. Parenthèses/IRD, p. 197-201.
- ANDERFUHREN, Marie (1999) : *L'employée domestique à Recife (Brésil) : entre subordination et recherche d'autonomie*, thèse de doctorat/sociologie, Paris, Université de Paris I- IEDS, 26 mai.
- BARCELLOS REZENDE, Claudia (2001) : "Entre mundos. Sobre amizade, igualdade e diferença", (in) Gilberto VELHO e Karina KUSCHNIR (organização), *Mediação, cultura e política*, Rio de Janeiro, Aeroplano Editora, p. 237-264.
- CORREA, Mariza (1996) : "Sobre a invenção da mulata", *Raça e gênero*, n° 6-7, p. 35-50.
- FREYRE, Gilberto (1974) : *Maitres et esclaves. La formation de la société brésilienne*, Paris, éd. Gallimard (1^{re} éd. en portugais : 1933).
- GOLDSTEIN, Donna (1999) : "'Interracial' Sex and Racial Democracy in Brazil: Twin concepts?", *American Anthropologist*, 101 (3), p. 563-578.
- HOGGART, Richard (1970) : *La culture du pauvre. Etude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*, Paris, éd. Minuit (1^{re} éd. en anglais : 1957).
- HONNETH, Axel (2000) : *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, éd. du Cerf (1^{re} éd. en allemand : 1995).
- LAUDERDALE GRAHAM, Sandra (1992) : *House and Street. The Domestic World of Servants and Masters in Nineteenth Century Rio de Janeiro*, Austin, University of Texas Press (p1^{re} éd. Cambridge University Press, 1988).
- MILLER, William Ian (1995) : "Upward Contempt", *Political Theory*, vol. 3, n° 3, p. 476-499.
- SORJ, Bernardo (2000) : *A nova sociedade brasileira*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editora.
- TOURAINÉ, Alain (1976) : *Les sociétés dépendantes*, Gembloux, éd. Duculot.
- Idem, (1988) : *La parole et le sang. Politique et société en Amérique latine*, Paris, éd. Odile Jacob.

VIANNA, Luiz Werneck ; REZENDE de CARVALHO, Maria Alice ; PALACIOS CUNHA MELO, Manuel et BAUMANN BURGOS, Marcelo. (1999) : *A judicialização da política e das relações sociais no Brasil*, Rio de Janeiro, ed. Revan.

VIDAL, Dominique (1998) : *La politique au quartier. Rapports sociaux et citoyenneté à Recife*, Paris, éd. de la MSH.

Idem, (1999) : “La notion de respect : catégorie du social, catégorie du politique dans une favela de Recife”, *Cultures & Conflits*, n° 35, p. 95-124.

Idem, (2000) : “Vulnérabilité et rapport à l'espace. Etre pauvre et citoyen à Recife”, *Cahiers des Amériques latines*, n° 35, p. 91-108.