



Lusotopie

Recherches politiques internationales sur les espaces
issus de l'histoire et de la colonisation portugaises

XVI(2) | 2009

Afrobrésiliennité ? Luso-afrobrésiliennité ?

Les « trois races » sont-elles solubles dans la nation ?

Africanisme et nationalisme au temps de Lula

Are the "Three Races" Soluble in the Nation? Africanism and Nationalism under Lula

Poderão as « três raças » dissolver-se na nação ? Africanismo e nacionalismo no tempo de lula

Lorenzo Macagno



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/lusotopie/163>

DOI : 10.1163/17683084-01602011

ISSN : 1768-3084

Éditeur

Idemec - UMR 7307

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2009

Pagination : 173-184

ISSN : 1257-0273

Référence électronique

Lorenzo Macagno, « Les « trois races » sont-elles solubles dans la nation ? », *Lusotopie* [En ligne], XVI(2) | 2009, mis en ligne le 01 octobre 2015, consulté le 06 décembre 2023. URL : <http://journals.openedition.org/lusotopie/163> ; DOI : <https://doi.org/10.1163/17683084-01602011>

Le texte et les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés), sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

LES « TROIS RACES » SONT-ELLES SOLUBLES DANS LA NATION ?

*Africanisme et nationalisme au temps de Lula**

Le trafic d'esclaves a définitivement établi un lien entre le Brésil et l'Afrique. Depuis l'abolition de l'esclavage en 1888, les défis de la construction du Brésil, en tant que République et nation, sont liés à ce passé. Ainsi, les porte-parole de ce qui allait devenir plus tard le « peuple brésilien » – intellectuels, hommes politiques, médecins – ont dû tenir compte du « facteur » africain dans l'imaginaire national, soit en le refusant, soit en l'affirmant. Cet article présente une réflexion sur les débats contemporains autour de cet « héritage ». En même temps il présente quelques questions et dilemmes concernant l'avenir des études africaines au Brésil.

Poderão as « três raças » dissolver-se na nação ?

Africanismo e nacionalismo no tempo de lula

O tráfico de escravos ligou o Brasil à África de forma definitiva. A partir da abolição da escravatura em 1888, os desafios da construção do Brasil, como República e como nação, estiveram vinculados a esse passado. Assim, os porta-vozes daquilo que seria o « povo brasileiro » – intelectuais, homens políticos, médicos – tiveram que refletir, ora negando, ora afirmando, o « fator » africano na imaginação nacional. Este artigo reflete sobre alguns debates contemporâneos derivados desse « legado ». Ao mesmo tempo, apresenta algumas interrogações e dilemas a respeito do futuro dos estudos africanos no Brasil.

Are the “Three Races” Soluble in the Nation?

Africanism and Nationalism under Lula

The slave trade established permanent relations between Brazil and Africa. Since the abolition of slavery in 1888, the challenges of constructing Brazil as a Republic and as a nation have been tied in with this past. For example, the spokespeople of what was later to become the “Brazilian people” – intellectuals, politicians, doctors – have all had to reflect on the African “factor” in the national imagination, whether rejecting it or asserting it. This article looks into the contemporary debates surrounding this “legacy”. At the same time, it presents some of the issues and dilemmas for the future of African studies in Brazil.

Grâce à l'autodafé de Dijon, voici donc le héros reconstitué avec tous ses caractères, et ce n'est pas le moindre paradoxe de cette singulière affaire qu'en voulant mettre fin au Père Noël, les ecclésiastiques dijonnais n'aient fait que restaurer dans sa plénitude, après une éclipse de quelques millénaires, une figure

* Cet article est une version légèrement modifiée d'une conférence présentée à la Séance Plénière « Brésil » du *Congrès international d'analyse politique sur l'Afrique à l'occasion du Cinquantenaire du CEAN (1958-2008)*, Institut d'études politiques de Bordeaux, Université Montesquieu-Bordeaux IV, 3-5 septembre 2008.

rituelle dont ils se sont ainsi chargés, sous prétexte de la détruire, de prouver eux-mêmes la pérennité

Claude Lévi-Strauss, *Le père Noël supplicié*, p. 51
(Toulouse, Sables, [1952] 1996, 51 p.)

L'objet de cet article est de réfléchir à la place qu'occupe l'Afrique au Brésil ou, pour être plus précis, aux conséquences et aux effets que la référence à l'Afrique a eus dans le passé et continue d'avoir de nos jours sur un certain imaginaire national. Quelques considérations seront également faites sur la façon dont cette « imagination » a fini par modeler ce qui est appelé « études africaines » au Brésil.

Ces dernières années, à cause de la grande agitation qu'a provoquée le livre de Benedict Anderson, on a beaucoup écrit sur les *communautés imaginées* et les imaginaires nationaux¹. Cependant, ce livre n'a pas apporté de grandes nouveautés en anthropologie puisque l'un des lieux communs de la pensée anthropologique consiste à rappeler, en permanence, que les « communautés » ou, si l'on préfère, les identités, sont toujours « imaginées », construites ou, comme certains préfèrent dire, inventées. En tout état de cause, le travail d'Anderson a eu l'audace de lier définitivement la mort, le sacrifice et l'amour (pour la patrie) au nationalisme. Ainsi la logique de la *communauté imaginée* opère-t-elle au travers d'une relation spécifique de rétro-alimentation perpétuelle entre mythe et histoire.

Dans le cas du Brésil, l'un des récits qui sous-tendent cet imaginaire national a été appelé, par certains, le « mythe des trois races »². En d'autres termes, la nation brésilienne serait, selon ce mythe, la combinaison de trois éléments ethnoraciaux : le Blanc (portugais), l'indigène, et le Noir (africain). Cette légende a été sans cesse répétée aux enfants et aux adolescents à l'école, et aux adultes un peu partout dans le pays. Comme récit identitaire national, elle est née des idées de Gilberto Freyre et s'est consolidée par le biais de sa doctrine lusotropicaliste appelée par certains « démocratie raciale ». Face à un tel mythe, nous disposons, en principe, de deux options : premièrement, celle de le considérer comme une espèce de fausse conscience, c'est-à-dire comme une idéologie mystificatrice cachant une réalité de violence, discrimination, préjugé et racisme ; deuxièmement, celle de la considérer sous l'angle du mythe au sens de Lévi-Strauss, donc comme une vision du monde, comme un système d'idées et, en dernière instance, comme un récit dont les références sont en même temps à l'intérieur et à l'extérieur de l'histoire. Si nous optons pour la première option, la tâche ne sera pas très compliquée puisqu'il suffira de « dénoncer » l'hypocrisie que cette fausse conscience véhicule. Dans le second cas – celui de la légende en tant que mythe – la question se complique car un mythe, comme le dit Lévi-Strauss, est l'ensemble de ses transformations et ce sont précisément ces transformations qui lui donnent une efficacité symbolique impérissable et pérenne. C'est pourquoi, dans le second cas, une simple dénonciation ne sera pas suffisante. Autrement dit, il ne suffira pas de

¹ B. ANDERSON, *Imagined Communities*, London – New York, Verso, 2006, 240 p.

² Voir, notamment, R. DA MATTA, « Digressão : A Fábula das Três Raças, ou o Problema do Racismo à Brasileira », *Relativizando. Uma introdução à antropologia social*, Rio de Janeiro, Rocco, 2000 : 58-85.

« supplicier »³ la légende des trois races ou ce que l'on appelle la « démocratie raciale », car en dernière instance, elle finirait – grâce à sa capacité intrinsèque à se transformer – par produire une espèce de torsion structurelle qui donnerait le jour à de nouveaux arrangements empiriques, apparemment différents, mais dont l'essence narrative, identitaire et mythique, demeurerait toujours la même.

Penser l'Afrique, penser la nation

Les liens entre le Brésil et le continent africain se sont tissés à partir d'une histoire de violence : la traite des esclaves. On estime, entre 1808 et 1850, à plus d'un million et demi le nombre de personnes qui ont été transportées des côtes africaines vers les ports de l'actuel territoire brésilien. C'est pour cela qu'à partir de l'abolition de l'esclavage en 1888, les défis de la construction du Brésil en tant que République et « nation » furent liés à ce passé. Les porte-parole de ce que serait le « peuple brésilien » – des intellectuels, des hommes politiques, des médecins – durent se pencher, soit en niant, soit en reconnaissant le « facteur africain » sur la composition et le futur du Brésil en tant que nation. Un exemple de la négation ethnogénéalogique du passé africain au Brésil réside dans la décision, prise par le Conseiller républicain Ruy Barbosa en 1891, de brûler tous les dossiers liés à l'esclavage au Brésil. Des années plus tard, Gilberto Freyre cherchera à réparer cet « oubli » à travers une apologie de la contribution africaine à l'imaginaire national. Cet exercice complexe d'imagination nationale, non exempt de violences et d'« oublis », a contribué à ce que les intellectuels locaux, pendant des années, ne puissent penser le Brésil sans, en même temps, penser l'Afrique, et *vice-versa*.

Récemment, un nouveau multiculturalisme « à la mode brésilienne » semble s'être solidement installé. Il se manifeste notamment par la mise en place de politiques de discrimination positive dans les universités, de soutien à l'enseignement du passé africain dans les écoles brésiliennes⁴, et de la reconnaissance de territoires que l'on appelle *quilombos*⁵.

³ Le terme « supplicier » fait ici référence à l'épigraphe de Claude LÉVI-STRAUSS, cité au début : « Le Père Noël supplicie », *op. cit.*

⁴ La Loi fédérale 10 639/2003 institue l'enseignement de l'« Histoire et la Culture afro-brésilienne » dans le programme de l'enseignement primaire et secondaire des écoles publiques et privées. Selon l'article 26-A : « Dans les établissements d'enseignement primaire et secondaire, publics et privés, l'enseignement de l'Histoire et la Culture afro-brésilienne devient obligatoire. §. 1. Le contenu programmatique auquel se réfère l'énoncé de cet article comprendra l'étude de l'Histoire de l'Afrique et des Africains, la lutte des Noirs au Brésil, la culture noire brésilienne et le Noir dans la formation de la société nationale, rappelant ainsi la contribution du peuple noir dans les domaines social, économique et politique relatifs à l'Histoire du Brésil ».

⁵ La valorisation de ces groupes n'a pris de l'importance qu'au cours de ces dernières années, principalement sous le gouvernement Lula, quand fut publié le décret n° 4 887/2003, qui réglemente la procédure à suivre pour l'identification, la reconnaissance, la délimitation, la démarcation et l'obtention du titre de propriété des terres occupées par des descendants de *quilombolas*. Actuellement, 1 249 communautés ont déjà reçu un certificat de reconnaissance de terre *quilombola*. À partir du moment où elles reçoivent ce document, les communautés peuvent demander

La question est donc la suivante : ce « retour à l'Afrique » auquel on assiste ces dernières années au Brésil est-il une façon de remettre en question ou de critiquer le « mythe » de la démocratie raciale ? S'agit-il, par conséquent, d'un effort de construction d'un nouveau récit national ou n'est-ce au contraire, qu'une façon, peut-être involontaire, de reproduire le mythe, voire de le renforcer ?

Afin de répondre à ces interrogations, il est nécessaire de faire un détour de caractère diachronique. Je ferai donc un bref rappel de la façon dont quelques intellectuels (et par conséquent, quelques porte-parole de la nation) ont réfléchi aux conséquences de la présence africaine au Brésil et aux défis que cette présence constitue pour l'imaginaire national.

Un premier moment de cette « imagination » a été représenté par les travaux de Raimundo Nina Rodrigues, pour qui la présence africaine représentait surtout un « danger biologique ». Toutefois, il ne s'agissait pas d'un danger en soi, mais plutôt d'un péril provenant du risque que l'Africain puisse créer – par le métissage – la figure supposément décadente du « métis ».

La critique du paradigme de racisme scientifique promu par Raimundo Nina Rodrigues, naquit de la main même de Gilberto Freyre, dans son célèbre livre *Maîtres et esclaves* (1933)⁶. Il y argumentait, à la différence de Raimundo Nina Rodrigues, que le problème ne résidait pas dans les conséquences biologiques supposément négatives du métissage, ni dans les conditions géographiques des « tropiques » considérés jusque-là non viables pour le développement humain et la *civilisation*. Face au déterminisme biologique et géographique de ses prédécesseurs, Gilberto Freyre argumentait que si le métis était une figure « dégradée », cela ne se devait ni à la biologie ni au climat, mais aux mauvaises conditions alimentaires imposées par la monoculture et aux problèmes médico-sanitaires dus essentiellement à la syphilis. Quelques décennies plus tard cependant, Gilberto Freyre entra dans la catégorie des auteurs maudits du fait de sa connivence avec le régime colonial portugais. Cependant, entre le Gilberto Freyre provocateur, innovateur, auteur de *Maîtres et esclaves* et le Gilberto Freyre « lusotropicaliste » auteur de *Le monde que le Portugais a créé*⁷, il y a très peu de choses en commun⁸.

Dans les années 1950 et 60, l'œuvre de Gilberto Freyre fut l'objet d'attaques de la part d'une sociologie empirique renouvelée qui commençait à se consolider au Brésil. Ces critiques contre l'absence de fondements empiriques des arguments de Freyre provinrent essentiellement de deux fronts, l'un plus direct que l'autre.

à l'Institut national de Colonisation et de Réforme agraire (Incrá) le droit d'obtenir la propriété définitive de leurs terres.

⁶ G. FREYRE, *Casa Grande & Senzala*, Rio de Janeiro, Maia & Schmidt, 1933 [édition originale] ; *Maîtres et esclaves : la formation de la société brésilienne*, Paris, Gallimard, 1952, 552 p. (traduit du portugais par Roger Bastide, préface de Lucien Febvre).

⁷ G. FREYRE, *O mundo que o português criou*, Lisbonne, Livros do Brasil, [1940], 221 p.

⁸ Sur les « deux Gilberto Freyre », voir notamment D. COUTO, A. ENDERS & Y. LÉONARD, « Lusotropicalisme. Idéologies coloniales et identités nationales dans les mondes lusophones », dossier, *Lusotopie* (Paris, Karthala), IV, 1997 : 195-478, notamment les articles de A. ENDERS, « Le lusotropicalisme, théorie d'exportation. Gilberto Freyre en son pays » : 201-210, et de Y. LÉONARD, « Salazarisme et lusotropicalisme, histoire d'une appropriation » : 211-226 ; et, aussi, le dossier « Leituras de Gilberto Freyre » organisé par Ricardo Benzaquen de Araújo, *Novos Estudos* (São Paulo, Cebrap), 56, 2000 : 9-42.

Il s'agit d'une part de la sociologie de Florestan Fernandes, pour qui, selon une interprétation fonctionnaliste du marxisme, les contradictions entre Noirs et Blancs au Brésil relèveraient des contradictions de classe⁹. D'autre part, de la recherche empirique promue par le projet Unesco, pendant les années 1950, qui a consisté en un immense effort de recherche réalisé dans plusieurs villes du Brésil démontrant la complexité socio-ethnique du pays¹⁰.

Quoi qu'il en soit, malgré les critiques que s'adressèrent respectivement les uns et les autres, le paradigme lusotropicaliste de Gilberto Freyre tout comme le paradigme fonctionnaliste-marxiste de Florestan Fernandes, partageaient le même principe « intégrationniste » du Noir dans la société brésilienne. Pour l'un, la présence africaine se diluerait dans une synthèse hybride et métissée, pour l'autre, cette présence se diluerait dans les contradictions de classe supposément aveugles face aux conflits ethniques.

C'est précisément à cette époque de grand apogée intégrationniste et développementiste que furent créés les premiers centres d'études africaines au Brésil. Le centre d'études afro-orientales de l'université fédérale de Bahia et le Centre d'études africaines de l'université de São Paulo virent le jour en 1959 et 1963 respectivement. En 1973, en pleine dictature militaire, surgit le centre d'études afro-asiatiques à Rio de Janeiro, rattaché à l'université Cândido Mendes¹¹. Ces dates sont incontestablement symptomatiques : les institutions « africanistes » font leur apparition remarquée à un moment où le Brésil se pense en tant que nation ayant un destin et une mission – régionale et internationale – à accomplir. Le gouvernement militaire brésilien (1964-1984) reconnut la proclamation unilatérale d'indépendance par le Parti africain de l'Indépendance de la Guinée et du Cap-Vert (PAIGC) en 1973 et fut également l'un des tout premiers à reconnaître l'indépendance de l'Angola « marxiste » (novembre 1975)¹².

Parallèlement, en raison de la dictature, certains chercheurs brésiliens en sciences sociales voyageaient (en tant qu'exilés, coopérants ou comme simples sympathisants) dans les pays africains de langue officielle portugaise (Palop) où se bâtissaient ces nouvelles indépendances. La possibilité de participer à la construction d'une nouvelle société « socialiste » incita non seulement les exilés brésiliens, mais aussi beaucoup d'autres Latino-Américains fuyant leurs dictatures respectives à s'installer principalement en Angola et au Mozambique. Au Brésil, un des ouvrages « africanistes » les plus influents de cette période fut un livre intitulé *Mozambique. Primeiras Machambas* dont les auteurs célébraient les changements qui se produisaient dans le pays indépendant¹³. Ainsi, l'expérience des exilés brésiliens (en Angola et au Mozambique) apportait de nouveaux éléments aux toutes récentes préoccupations africanistes du Brésil.

⁹ F. FERNANDES, *A integração do negro na sociedade de classes*, São Paulo, Ática, 1978, 2 vols.

¹⁰ M. CHOR MAIO, « O projeto UNESCO e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50 », *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (São Paulo), XIV(41), 1999 : 141-158.

¹¹ Le coup d'État militaire au Brésil (1964) instaure un régime qui dure jusqu'en 1984.

¹² V. ZAMPARONI, « Os estudos africanos no Brasil », *Veredas. Revista de Educação Pública* (Cuiabá), IV(5), 1995 : 105-124 ; L. SANSONE, « Da África ao afro : uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século xx », *Afro-Ásia* (Bahia), 27, 2002 : 249-269.

¹³ S. CORRÊA & E. HOMEM, *Mozambique. Primeiras machambas*, Rio de Janeiro, Margem, 1977, 619 p.

En 1988, alors que la dictature militaire avait pris fin, le Centenaire de l'abolition de l'esclavage fut l'objet de nombreuses commémorations. Ce moment créa, de pair avec la nouvelle Constitution, un bouillon de culture favorable à de nouveaux débats intellectuels sur la place de l'Afrique au Brésil.

Samba sur une seule note

Les années 1990 ont été particulièrement intenses en ce qui concerne la réflexion sur le passé africain du Brésil. En 1996, la présidence de la République (assumée par le sociologue Fernando Henrique Cardoso) convoqua à Brasília un grand *Séminaire sur le multiculturalisme et les politiques de discrimination positive* auquel de nombreux intellectuels participèrent. Les débats tournèrent, une fois de plus, autour de la tension entre l'idée d'une nation mosaïque d'« ethnicités » fort différentes les unes des autres et l'idée d'une nation s'auto-concevant comme hybride et métisse. Ainsi, tout au moins timidement, le débat multiculturel fit son entrée au Brésil, principalement aux côtés de l'application de politiques de discrimination positive et de politiques compensatoires telles que le système de quotas dans les universités publiques. On assista alors à un moment apparemment inédit : celui de l'élaboration, face à la « légende des trois races » (ou face au mythe de la nation métissée) d'un contre-récit qui remettait en question les bases imaginatives de la nation à partir d'une espèce de « retour à l'Afrique ». Ce « retour », à travers l'application de politiques d'*affirmative action* pour les « Afro-descendants » et de soutien à l'enseignement de l'histoire de l'Afrique et de l'histoire afro-brésilienne dans les écoles, provoqua une série de discussions, peut-être les plus intéressantes et enflammées de ces dernières années, entre les intellectuels locaux et la société civile en général. Pour certains, la menace de ce « retour à l'Afrique » consistait en une sorte de danger de « racialisation » de la société (ce que l'on appelle en France le « communautarisme »). Les réactions à cette « menace » ont été, dans certains cas, exagérées. Le problème n'était pas que – de fait – un « retour à l'Afrique » s'alimentât par moments de fantaisies primordialistes, mais plutôt que ces « micro-récits » – contrairement à ce qui se dit parfois – n'aient pas réussi à s'affranchir du macro-récit national par excellence (celui de la légende des trois races) et, loin s'en faut, qu'ils aient émané de cette mythologie nationale ainsi servie¹⁴. En effet, les micro-récits portaient (et partent) toujours de l'idée que, pour penser l'« africanité » au Brésil, il est nécessaire de la penser avec une certaine « brésilienneté » et *vice-versa*. Autrement dit, d'une façon générale, les idéaux que préconisent ces politiques ne sont pas si distants des principes intégrationnistes des années 1950.

En effet, les politiques d'*affirmative action* sont produites par des organismes directement liés au gouvernement fédéral, tels que le secrétariat spécial aux Politiques de promotion de l'égalité raciale, créé par le Gouvernement fédéral en mars 2003 et la Fondation culturelle Palmares¹⁵, organisme public rattaché au

¹⁴ Voir en fin d'article le développement de cet argument relatif à la pérennité de la nation, ou mieux, à un type tout particulier d'imagination nationale.

¹⁵ Instituée par la loi fédérale n° 7 668 du 22 août 1988, la Fondation Culturelle Palmares est un organisme public rattaché au ministère de la Culture, dont le statut a été approuvé par le

Ministère de la Culture. Ces deux organismes font la promotion – en dialogue étroit avec Brasília – de l’ascension sociale du Noir et, ainsi, de son intégration progressive et complète à la société nationale. La légende des trois races ressurgit encore sans que le mythe, malgré l’apparente modification des propriétés sensibles qu’il subit, puisse être délaissé par les porte-parole qui, inconsciemment, le reproduisent. Certes, l’un des partenaires de la relation tripartite avait longtemps été oublié alors qu’il est maintenant invité, bien que tardivement, à siéger¹⁶. C’est pour cela que ce multiculturalisme à la brésilienne – et son léger africanisme – loin de se différencier des formulations intégrationnistes et assimilationnistes des années 1930 (Gilberto Freyre) et 1950-60 (Florestan Fernandes) les reproduit dans un nouveau langage.

Loin de réaliser une « racialisation » de la société, ou quelque chose qui s’en approche, ce « tournant africaniste » a produit, par moments, quelques illusions identitaires assez révélatrices. Ces dernières années, beaucoup de jeunes Noirs brésiliens se sont vus presque moralement obligés d’assumer leur « africanité ». Mais en même temps que se répandait cette espèce d’obligation politico-morale de construire un récit de groupe basé tant sur la couleur que sur l’« origine », les politiques de quotas ont créé – selon les analyses de Fredrik Barth sur l’ethnicité¹⁷ – un champ de possibilités à partir duquel les agents concrets peuvent manipuler leurs identités ethniques respectives pour, ainsi, minimiser leurs pertes et optimiser leurs avantages. Ainsi, la « course identitaire » tardive vers l’Afrique a donné naissance à des situations assez tragicomiques, comme celle que l’on retrouve dans une chronique de l’écrivain mozambicain Mia Couto. En effet, l’un des symptômes de cette redécouverte de l’Afrique par certains milieux académiques et culturels brésiliens vient de ce que beaucoup d’écrivains africains, originaires principalement des Palop sont invités à participer à des rencontres, colloques et séminaires au Brésil. Cette chronique rapporte justement une de ces visites au Brésil et, plus particulièrement, un dialogue entre l’écrivain et un jeune « Afro-brésilien » :

« – Parlez-vous l’africain ?

Cette question m’a pris de court. Non, il ne s’agissait pas d’une erreur d’expression. L’homme croyait vraiment qu’en Afrique on ne parlait qu’une seule langue : l’africain. Ce n’était pas la première fois que j’étais confronté à une profonde ignorance au sujet du continent africain, de sa diversité et de sa complexité. En visite au Brésil, un jeune Noir (il se disait lui-même “afro-brésilien”) a déclaré qu’il se préparait à visiter le Mozambique. Il pensait que l’origine de ses ancêtres était précisément au Mozambique.

Décret n° 418, du 10 janvier 1992. Selon l’information disponible sur son site (www.palmares.gov.br), sa mission « [...] matérialise les dispositions constitutionnelles de soutien à la citoyenneté, à l’action et à la mémoire des segments ethniques des groupes fondateurs de la société brésilienne, promouvant, de plus, le droit d’accès à la culture et l’indispensable action de l’État pour le maintien des manifestations afro-brésiliennes ».

¹⁶ Bien que sous-représentés du point de vue politique et spoliés économiquement – à cause de la « tutelle » exercée par l’État –, les Amérindiens ont toujours été présents dans les mythes fondateurs de la nation. Tel n’était pas le cas des Brésiliens noirs.

¹⁷ F. BARTH (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries : The Social Organization of Culture Difference*, Londres, George Allen & Unwin, 1969, 153 p.

– Et je suis déjà en train de me préparer pour le voyage, dit-il, agitant une coupure de journal, qui faisait référence à un cours de yoruba. Pour ce Brésilien, c'était simple : les Africains partageaient cette langue, une sorte d'espéranto continental. La "famille" africaine était pour lui le résultat d'une réduction, une espèce d'amputation des différences profondes. L'Afrique était une samba sur une seule note.»¹⁸

Cette dernière phrase évoque ironiquement le titre de la célèbre chanson de Tom Jobim « *Samba de uma nota só* » [Samba sur une seule note]. La description de Mia Couto à propos du retour, ou de la redécouverte, de l'Afrique par ce jeune Noir brésilien, offre ainsi une puissante métaphore permettant de comprendre les ambiguïtés natiocentriques des études africaines au Brésil.

Mais il est possible qu'un autre symptôme de ces ambiguïtés vient du fait que la loi n° 10 639 du 9 janvier 2003, ratifiée par l'actuel président Luíz Ignácio Lula da Silva, qui intègre au programme officiel de l'Éducation nationale « [...] le caractère obligatoire de la thématique Histoire et Culture afro-brésilienne », a été récemment modifiée. Désormais, le caractère obligatoire s'applique à l'enseignement des histoires et culture africaines *et indigènes* (loi n° 11 645, de mars 2008). Ainsi, selon cette loi, il conviendrait de renforcer non pas une mais deux des bases du triangle...

Les larmes du ministre

En avril 2005, le président Lula a effectué sa quatrième visite officielle en Afrique, qui l'a conduit au Cameroun, au Nigeria, au Ghana, en Guinée-Bissau et au Sénégal. Outre les rencontres protocolaires et la signature d'accords commerciaux, cette visite incluait un événement que les journaux télévisés et les débats universitaires sur le « passé africain » au Brésil ne semblent pas avoir remarqué. Sur l'île de Gorée – au Sénégal –, port négrier d'où sont partis, aux xvii^e et xviii^e siècles, des milliers d'esclaves, Lula a demandé pardon, devant le président sénégalais Abdoulaye Wade, pour la participation du Brésil à la traite des Noirs :

« J'aimerais dire au président Wade et au peuple du Sénégal et d'Afrique que je n'ai aucune responsabilité dans ce qui a eu lieu aux xvi^e, xvii^e et xviii^e siècles. Néanmoins, il me semble être de bonne politique de dire au peuple du Sénégal et au peuple d'Afrique : pardon pour ce que nous avons fait aux Noirs. »¹⁹

Dans le cortège qui l'accompagnait au Sénégal, Gilberto Gil, chanteur fameux, musicien et compositeur, alors ministre de la Culture – et seul ministre noir – avait les larmes aux yeux. Pour sa part, le président du Sénégal, peut-être pour essayer d'atténuer l'excès de sentiment de culpabilité publique manifesté par le président brésilien, l'a remercié pour ses paroles et l'a qualifié – presque sur le ton de l'éloge – de « premier président noir du Brésil ».

Évidemment, au moment où la traite des Noirs a atteint son apogée, ni le Brésil ni le Sénégal n'existaient en tant que nations ou États. Cependant, lors de

¹⁸ M. COUTO, « Samba de um continente só », *Savana* (Maputo), supplément « Opinião », 18 juillet, 2003 : 7.

¹⁹ « Lula pede perdão por negros que foram escravos no Brasil » (Lula demande pardon pour les Noirs qui ont été esclaves au Brésil), *Folha de São Paulo, Suplemento Mundo*, 15 avril 2005 : 6.

la rencontre de Gorée, c'est une « nation » – le Brésil – qui a demandé pardon à une autre – le Sénégal – pour le crime commis. Le message de Gorée dirigé par Lula à l'« autre nation » était-il un complément des politiques de réparation pour les « Afro-brésiliens » ? Mais alors, pourquoi ne pas avoir plus encore explicité l'effet symbolique de cette action et étendre la demande de pardon à tous, y compris à « nos » Autres devenus des Afro-brésiliens ? Une fois de plus, le non-dit fut plus révélateur – et plus menaçant – que le dit. Force est de constater que le *mouvement noir* brésilien ne s'est guère manifesté sur ce silence – lequel, d'ailleurs, constitue une condition fondamentale pour l'existence et la reproduction de la « communauté imaginée ». Luiz Felipe de Alencastro a très souvent attiré l'attention sur le besoin de dépasser une vision « territorialiste » de la genèse du Brésil en tant que nation²⁰. Cela signifie, entre autres choses, qu'il faut prendre en compte les dynamiques intercontinentales de l'Atlantique Sud, depuis le XVIII^e siècle, entre la côte brésilienne et les ports africains, au cœur desquelles se situe, à partir de 1808, le premier rôle, nouveau et croissant, que le Brésil, alors « champion absolu du commerce négrier », a joué.

Les mots de Luis Felipe de Alencastro résonnent comme une critique de l'enthousiasme excessif qui, à Rio, a accompagné, les commémorations du Bicentenaire (2008) de l'installation de la cour portugaise, qui fuyait les armées napoléoniennes envahissant la péninsule ibérique. Dans ce contexte :

«... le transfert de la cour [en 1808] a permis deux conditions importantes pour la survie du système négrier : un gouvernement portugais – puis brésilien – s'obstinant à perpétuer l'esclavage et un appareil diplomatique compétent, apte à neutraliser les offensives diplomatique et navale anglaises, prolongeant la traite des Noirs jusqu'en 1850... Cependant, la vision irénique de l'arrivée de la cour proclame l'occidentalisation du Brésil par la dynastie des Bragance qui régnait sur les deux marges de l'Atlantique... Mais il y a également eu une troisième marge de la rivière-océan, formant le réseau d'échanges qui a connecté la barbarie au progrès économique : plus l'économie brésilienne se développait, plus des personnes étaient enlevées en Afrique et vendues comme esclaves au Brésil.»²¹

Comment faire face aux conséquences contemporaines de ce processus ? Comme nous l'avons vu, si, sur le plan interne, l'État a opté pour des politiques de réparation, sur le plan international – c'est-à-dire à Gorée – il a en revanche préféré demander pardon. Ces deux options surgissent dans un contexte où la nation et ses porte-parole officiels se permettent de parler le langage de l'« afro-brésilienneté ». D'ailleurs, l'une des façons d'administrer les « discriminations positives » mises en œuvre par le gouvernement fédéral a été de créer, dans les universités fédérales, des « centres d'études afro-brésiennes ». Celui de l'université fédérale du Paraná a été coordonné dès le début par l'ancien secrétaire aux Affaires spéciales du gouvernement de l'État du Paraná (lié au PMDB²², mais ayant des liens forts avec le PT²³), un médecin de profession qui dirige par ailleurs un sympathique

²⁰ L.F. DE ALENCASTRO, *O Trato dos vivos*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000, 525 p.

²¹ « A terceira margem do Rio », *Folha de São Paulo. Caderno Mais*, 14 décembre 2008.

²² Parti du Mouvement démocratique brésilien, un parti de centre-gauche dont fut issu le premier président post-dictature du Brésil.

²³ Parti des Travailleurs, parti d'origine syndicaliste et nettement à gauche à ses débuts.

programme d'entrevues à la télévision avec des personnalités et intellectuels locaux, dont le nom est éloquent : « Nationalité brésilienne ».

L'orgueil national, selon Michael Herzfeld, est irréversible, car, une fois institué, il réprime la conscience de sa propre contingence historique²⁴. L'orgueil ethnique du jeune évoqué par Mia Couto serait-il également irréversible ? En cas de réponse affirmative, cet orgueil constituerait-il le sommet manquant au triangle mythologique – et donc national – des « trois races », pour le compléter une fois pour toutes ? Les « souvenirs/oublis » nationaux et les essentialismes et primordialismes ethnoraciaux pourraient ne pas être aussi opposés qu'ils ne le semblent. En effet, au Brésil, de nos jours plus que jamais, l'une des formes de loyauté à la nation consiste à assumer un orgueil ethnique spécifique, ce qui permet au mythe de la « démocratie raciale (ethnique ?) » de se reproduire et de s'alimenter, d'autant plus que sa reproduction prend la forme séductrice d'un langage multiculturaliste rénové et singulier.

La persistance de la nation ?

Having to « have already forgotten » tragedies of which one needs unceasingly to be « reminded » turns out to be a characteristic device in the later construction of national genealogies.

Benedict Anderson, *Imagined Communities*, *op. cit.* : 201.

Ces dernières années au Brésil, l'application croissante de certains instruments politiques de discrimination positive, comme le système de quotas dans les universités publiques, a suscité une vive polémique, qui a fait couler beaucoup d'encre. L'un des débats les plus passionnants fut peut-être celui provoqué par un article fameux de Loïc Wacquant et Pierre Bourdieu intitulé : « Sur les ruses de la raison impérialiste »²⁵. En résumé, Wacquant et Bourdieu argumentaient que les politiques en question créeraient au Brésil – avec la complicité d'intellectuels soi-disant locaux financés par des fondations internationales – un modèle dichotomique, à la manière des *race relations* anglo-américaines. À partir d'une perspective semblable – mais avec des arguments anthropologiques plus raffinés – Peter Fry écrivit un livre percutant sur cette question sous le titre de *La persistance de la race*²⁶. Si ces deux visions portaient de la même préoccupation, la sophistication

²⁴ M. HERZFELD, *A antropologia do outro lado do espelho. Etnografia crítica nas margens da Europa*, Algés (Portugal), Difel, 2001 : 113.

²⁵ P. BOURDIEU & L. WACQUANT, « Les ruses de la raison impérialiste », *Actes de la recherche en sciences sociales* (Paris, Ehes), 121-122, mars 1998 : 109-118. La première version en portugais « Sobre as artimanhas da razão imperialista », a été publiée en 1999 dans le livre de M.A. NOGUEIRA & A. CATANI (eds), *Escritos de Educação*, Petrópolis, Vozes, 251 p. En 2002, la revue *Estudos Afro-Asiáticos*, liée au Centre d'études afro-asiatiques de l'université Cândido Mendes, a republié l'article avec les commentaires de L. Sansone, J. French, E. Telles, M.G. Hanchard, S. Costa, J. Teles dos Santos, O. Pinho, A. Araujo, *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, XXIV (1), 2002.

²⁶ P. FRY, *A persistência da raça. Ensaio antropológico sobre o Brasil e a África austral*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005, 348 p. Sur ce débat, voir aussi dans ce volume P. FRY, « A viewpoint on the dispute among anthropologists over racially targeted policies in Brazil » : 191-209, et A.S.A. GUIMARÃES, « Frantz Fanon's reception in Brazil » : 163-178.

des arguments de Peter Fry dépassait sans doute la binarité et le catastrophisme certain véhiculés par les alertes de Wacquant et Bourdieu.

Mais au-delà des anxiétés sur les effets imminents d'une telle politique, il faut aborder la question sous une autre perspective. Face à un sujet aussi éminemment polémique, le point de départ gagne sans doute à relever de la perplexité et du doute, d'une sorte de « suspension du jugement ». Seule une perspective de *longue durée* pourra ou non confirmer les intuitions de celui qui, en marge des disputes, pour ainsi dire, s'assoit pour observer.

Si le (tri)multiculturalisme singulier qui a été évoqué revient à n'être qu'une manière de renforcer le « mythe des trois races », les craintes spécifiques attribuant des conséquences ouvertement dichotomisantes et « racialisantes » aux politiques de quotas ne sont-elles pas exagérées ? D'ailleurs jusqu'à présent, ledit mouvement noir, qui maintient un dialogue étroit et le gouvernement fédéral, est loin (malheureusement ?) de s'inspirer des « redoutables » *Black Panthers* ou de groupes semblables. En effet, quelle leçon le mouvement noir a-t-il tiré de la vocation internationaliste et tiersmondiste qui a caractérisé, à un moment donné, le mouvement noir nord-américain ? Comme on le sait, l'internationalisme y a été substitué par le langage de la « diaspora » – ritualisée dans ses *workshops* internationaux – et le tiersmondisme a été remplacé par les « relations Sud-Sud ». La lutte n'est assurément pas inspirée par Stockely Carmichael ou des personnages semblables, mais par un passé beaucoup plus lointain et, par conséquent, beaucoup plus inoffensif. Un exemple « natif » de cette inspiration est condensé dans les processus de réinvention de la saga héroïque de Zumbi dos Palmares. Elle n'a aucun lien avec l'héritage du mouvement noir nord-américain pour lequel, comme le révèlent les dernières interventions de Malcom X, apparemment peu connues au Brésil, la solidarité avec l'Amérique latine et le soutien à la lutte du peuple palestinien et aux guerres anti-impérialistes en Afrique et en Asie constituaient un front²⁷.

Les explications concernant les différences entre les formes politiques assumées par le mouvement noir aux États-Unis et au Brésil, véhiculées par une ample bibliographie, font appel à l'argument – convaincant – d'une distinction irréductible entre ces deux processus de formation de la nation. Or, par-delà ces différences évidentes, la thèse que nous soutenons ici est que, au Brésil, la nature des dynamiques politiques ayant orienté ledit « mouvement noir » a engendré, pour sa part, des conséquences imprévues. L'une d'entre elles est que, malgré la tentative de mettre en place une pratique théorique pour détruire le « mythe » de la démocratie raciale, le mouvement noir, loin d'avoir gagné cette lutte, a succombé à la cooptation des dynamiques de partis et de l'État. Ainsi, la rhétorique timide du « pouvoir noir » a fini par céder la place à la tentation d'occuper des espaces du « pouvoir d'État ». Dans un livre publié en 1994, Michael Hanchard, avec une sensibilité presque prophétique, a réussi à identifier le problème. L'« embryon idéologique » du Mouvement noir unifié (MNU), dit-il, est devenu effectif « [...] par la création de noyaux africains dans le Parti des Travailleurs et le Parti démocratique travailliste, dans les années 1980. Plus tard, d'autres partis politiques,

²⁷ MALCOM X., *Le pouvoir noir*, textes politiques réunis et présentés par George Breitman, traduit de l'anglais par Guillaume Carle, préface de Claude Julien, Paris, La Découverte, 2002 : 264.

comme le Parti communiste brésilien, ont suivi le même chemin »²⁸. Cette oscillation entre la politique de partis et le « Mouvement » est un trait saillant de la dynamique politico-idéologique des activistes liés au MNU. Une telle singularité soulève toutefois une question cruciale : « Une fois qu'ils sont entrés dans un organisme gouvernemental créé pour négocier les revendications d'un électorat spécifique dans la société civile, les activistes peuvent-ils rester fidèles aux articulations et aux demandes de cet électorat, alors qu'ils exercent une fonction publique ? »²⁹.

La simple constatation, déjà énoncée par Gilberto Freyre il y a quarante ans, de ce que la nature de la nation brésilienne serait réfractaire à un mouvement noir « séparé » explique en partie la configuration de la lutte antiraciste, surtout à partir de 1988. Or, cette constatation n'avance à rien si nous ne parvenons pas à identifier les dynamiques politiques inédites qui ont surgi plus particulièrement ces dernières années : la participation croissante de militants et activistes noirs au jeu démocratique multipartisan et aux organismes de « promotion de l'égalité raciale » au niveau fédéral et des États. Il convient donc de se demander si, croyant combattre l'idéologie de la démocratie raciale, ces activistes ne seraient pas en train de la renforcer. En effet, le risque de participer au jeu des partis conventionnels peut faire en sorte que la démocratie devienne de plus en plus « raciale », car la « race » va se transformer en thème de représentativité démocratique. Que cela nous plaise ou non, au-delà des volontés individuelles, la persistance de la nation s'appuie sur cette aporie irréductible.

Pour revenir à l'épigraphe de Benedict Anderson, une famille de familles – la nation – a le devoir d'« avoir déjà oublié » des tragédies qui, paradoxalement, lui sont constamment « rappelées ». Le fil qui relie l'oubli au souvenir consiste en une imagination fraternelle très particulière. Cependant cette imagination fraternelle n'est pas actionnée mécaniquement par le calcul froid de fonctionnaires publics. Ainsi, il se peut que, en tant qu'invention généalogique singulière, « la légende des trois races » fonctionne par moments comme une idéologie mystificatrice. Mais il se peut aussi que, comme le mythe de Lévi-Strauss, elle se reproduise sans que les acteurs impliqués en aient pleinement conscience.

Finalement, le jeune « Afro-brésilien » évoqué dans le dialogue de Mia Couto – paradigme d'imagination africaniste incontrôlée – dénote que le retour à l'Afrique, reste, au moins dans certains cas, très « brésilien ». Alors, le triangle constituant le mythe des « trois races » en sort-il intact ? Dans ce cas, les études africaines au Brésil restent-elles irrémédiablement « afro-brésiliennes » ? Enfin, la demande de pardon aux « peuples » sénégalais et africains n'est-elle pas une manière tranquillisante de perpétuer le fratricide ?

Août 2009

Lorenzo MACAGNO

Universidade federal do Paraná

²⁸ M.G. HANCHARD, *Orfeu e o Podex. O movimento negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1988)*, Rio de Janeiro, Editora UERJ, 2001 : 148.

²⁹ *Ibid.* : 160.