

Les numéros / "Métissages". Conflits épistémologiques, sociaux et culturels aux Amériques et aux Caraïbes

« Le Métissage au Brésil : des Interprètes, des Controverses, et des Philosophies de l'Histoire »

Roberto Motta

Résumé

On s'occupe, dans ce papier, des formes que prend le métissage blanc-noir dans les Amériques du Nord et du Sud (surtout en fait du contraste entre les États-Unis et le Brésil) et les relations sociologiques qui s'en suivent. Adoptant certains concepts de Franz Fanon, Mary Douglas et Roger Bastide, on veut reconnaître, dans le métissage qui a eu lieu en Amérique du Nord, un caractère « métaphorique », exacerbant la tension du couple « pureté et danger » et le symbolisme négatif du noir. En revanche, au Brésil, c'est un métissage « métonymique » qui aurait prévalu, sous l'influence de la famille patriarcale et « polygame » d'origine musulmane ou catholique (malgré la doctrine officielle de l'Église), tout plein de gradations et gouvernée par une étiquette subtile qui permet la négociation des identités et des rapports sociaux qui lui sont associées. On examine les idées de certains des principaux auteurs qui l'ont étudié, tout en reconnaissant, dans leurs travaux, un *gilbertofreyrecentrisme*, positif ou, souvent, négatif. Néanmoins, la différence entre ces deux formes de préjugé, tout en ayant de conséquences sociologiques bien différentes, est plutôt de degré que d'essence, le Brésil restant toujours une « leucocratie » sur les plans sociopolitique et symbolique.

Abstract

The subject of the paper is the contrast in White-Black miscegenation between North and South-America, especially so between the United States and Brazil, with the marked sociological differences associated with this contrast. Borrowing some concepts from Frantz Fanon, Mary Douglas and Roger Bastide, the author wishes to attribute a 'metaphorical' character to miscegenation and prejudice in the United States, leading to the exacerbation of both the Douglasian contrast between 'purity and danger' and of the negative symbolism of the black color. In Brazil, on the other hand, a metonymical kind of prejudice has prevailed, under the remote influence of Islamism and (often unofficial) Catholicism. This metonymic system of race relations is full of gradations and allows, in actual practice, the negotiation of racial identities, under an elaborate, if unstated, code of etiquette. The ideas of some of the main theoreticians of the Brazilian system of race relations are examined and a kind of Gilberto Freyrecentrism, positive or negative, is recognized in many of them. Yet, the difference between the two forms of racial prejudice, in spite of their quite different sociological consequences, is rather one of degree than of kind and Brazil remains largely a *leucocracy* both at the symbolical and the sociopolitical planes.

Resumo

O assunto deste trabalho é o contraste entre a miscigenação Branco ? Negro na América do Norte e na América do Sul, sobretudo entre os Estados Unidos e o Brasil. Adotando conceitos derivados de Frantz Fanon, Mary Douglas e Roger Bastide, o autor atribui um caráter 'metafórico' à miscigenação e ao preconceito nos Estados Unidos, levando à exacerbação tanto do contraste douglasiano entre 'pureza e perigo' como do simbolismo negativo da cor negra. Já no Brasil, prevalece uma espécie de preconceito metonímico, sob a influência remota do Islã e ? de maneira extra-oficial ? do Catolicismo. O sistema metonímico está cheio de gradações e permite, na prática, a negociação das identidades raciais sob um elaborado, embora muitas vezes implícito código de etiqueta. O texto também se volta para as ideias de

alguns dos principais teóricos do sistema brasileiro de relações raciais. Uma espécie de gilbertofreyrecentrismo, positivo ou negativo, sendo reconhecido em muitos deles. Entretanto, as diferenças entre as duas formas de preconceito, apesar de suas bem diferentes consequências sociológicas, é mais de grau do que espécie. O Brasil não deixa de ser uma grande *leucocracia*, nos planos simbólico e socio-políticos.

La « Spécificité Brésilienne »

Le métissage représente le problème souvent considéré comme le plus important de la discipline que l'on appelle, au Brésil, « Pensée Sociale Brésilienne » (1). Cette discipline porte essentiellement sur ce que l'on pourrait appeler la « spécificité brésilienne ». En d'autres mots, on s'interroge sur ce qui fait que le Brésil ne se soit pas développé, sur le plan de la culture, comme sur celui de l'économie, selon la norme qui a prévalu en Europe du Nord et, surtout, en Amérique du Nord. « Pourquoi nous ne sommes pas les États-Unis ? », voilà la question que se posent, de façon explicite ou implicite, les « interprètes du Brésil ». La perception de ce contraste ne se limite pas aux savants, mais s'étend, de façon très généralisée, à l'ensemble de la population brésilienne. Il était donc, pour ainsi dire, inévitable, que l'on en vienne à s'occuper, comme cela a été et reste encore le cas, des différences entre les deux pays concernant le métissage. Car, pour ne parler que des Noirs et des Blancs, ou de ceux qui sont ainsi dénommés, il y a eu bien du métissage dans les deux pays.

Certes, tout porte à croire que le métissage a été beaucoup plus intense au Brésil qu'aux États-Unis. Il paraît, cependant, que la majorité, voire la quasi-totalité de la population *African American* des États-Unis a aussi une certaine proportion d'ancêtres européens (2). Quoi qu'il en soit, si l'on souhaite établir un contraste entre le métissage au Brésil et aux États-Unis, ce contraste n'aura pas, en essence, un caractère biologique ou génétique, mais sociologique ou anthropologique.

Et ici je commence à en arriver à des hypothèses fondamentales. Simone de Beauvoir attribue à Franz Fanon (3) l'affirmation selon laquelle « le fond de l'affaire c'est que vous, les Blancs, vous avez une horreur physiologique des Noirs » (4) (Beauvoir, 1965, p. 325) (5). L'attitude que Fanon, selon Beauvoir, attribue aux Blancs, de façon générale (6), semble être proche de l'horreur de ce que l'on ressent face à la menace de la pollution. C'est-à-dire, face au danger causé par ce qui est prochain, voire intime, mais, en même temps, différent, éloigné, étant perçu, de façon quasiment contradictoire, comme tout même et tout autre. On ne sait où placer ces êtres qui sembleraient, par définition, « inclassifiables ». Ils menacent la pureté identitaire. Il faut donc les tenir à part. C'est précisément là que se trouve la source de la ségrégation et du préjugé. Cette horreur de la différence n'est pas inexistante au Brésil, mais elle y est moins forte qu'en Amérique du Nord (7).

J'ose suggérer que, aux États-Unis, le métissage possède un caractère « métaphorique ». Comme le Noir lui-même n'y est vu, par le Blanc, que comme le porteur d'une image déformée de sa propre humanité, le métis est, lui-aussi, considéré comme l'image de cette image, censée déformée, et donc déformée elle-même. Et par conséquent, sujet au tabou associé au binôme de « la pureté et du danger ». Ce binôme est précisément le titre du livre fameux de l'anthropologue anglaise Mary Douglas (1966), de laquelle je me sens très proche dans les remarques que je viens de faire. Bien que le métissage ou les relations raciales ne soient pas le sujet explicite du livre, ce qu'elle y dit sur l'« inclassifiable » du point de vue de la religion, de l'alimentation et autres, peut parfaitement s'appliquer aux relations raciales, que Douglas n'aurait pas perdu de vue en écrivant son livre.

Roger Bastide, dans quelques-uns de ses textes sur les relations raciales, semblerait partager l'inspiration de Mary Douglas, voire de Franz Fanon. Il est vrai qu'il reconnaît qu'

il y a, dans le racisme, infiniment plus que l'effet d[u] seul symbolisme. [Il y a] en particulier, des racines économiques. [...] Mais nous pensons que le racisme ne peut s'expliquer uniquement par ses causes économiques. Ses racines s'enfoncent loin, jusque dans le sexuel et jusque dans le religieux, à travers le symbolisme des couleurs. Toute coupure tend à prendre, dans la pensée humaine, la forme d'une opposition de couleur. [...] Le christianisme ne fait pas exception à cette règle très générale. [...] La grande dichotomie du christianisme est celle du blanc et du noir. Le blanc, expression de la pureté, et le noir, du diabolique (Bastide, 1969, p. 71-72) (8).

Au Brésil, en contraste avec les États-Unis, il y aurait un rapport plutôt métonymique entre les « races »

ou les « couleurs ». Or, tant que nous sommes sur le plan de la métaphore, nous sommes sur le plan de quelque chose qui, tout en gardant son altérité, se réfère à quelque chose d'autre que soi. La métonymie, en revanche, implique la désignation d'un tout par un mot qui ne signifie, à l'origine, qu'une part de ce tout ou quelque chose de foncièrement unie à ce tout. Bref, nous y sommes dans le domaine de la continuité, des gradations et de l'interpénétration. C'est, selon l'hypothèse que je soutiens, un métissage de caractère métonymique qui aurait prévalu au Brésil.

L'Origine et la Marque

Tout en adoptant une autre terminologie, je ne me sens pas éloigné des travaux qu'a écrits, sur le métissage et le préjugé, le sociologue brésilien Oracy Nogueira (1917-1996). Il faisait une distinction entre le préjugé d'« origine » et le préjugé de « marque ». Le premier, typique des États-Unis ⁽⁹⁾, se dirigerait à n'importe quelle personne, du moment où l'on sait qu'elle a même la plus petite goutte de sang noir, même s'il arrive que cette personne ait un biotype tout à fait nordique. Le second, caractéristique du Brésil, ne porte que sur le phénotype de la personne. Et d'autant plus celui-ci est « marqué », d'autant plus proche du noir le plus profond du gradient blanc-noir, d'autant plus cette personne sera l'objet de préjugés et de la discrimination.

Remarquons cependant qu'il ne saurait y avoir, malgré ce que dit Nogueira, un préjugé de race/couleur qui ne serait qu'un préjugé d'origine. « Être c'est paraître », comme disait George Berkeley, le philosophe anglo-irlandais (1685-1753). Un individu dont le phénotype n'est que blanc, sera forcément perçu comme Blanc. Si, dans sa communauté native, on lui connaît des ancêtres noirs et si cela ne lui plaît pas, cet individu n'aurait qu'à changer de domicile pour cacher le souvenir de ses ancêtres noirs ⁽¹⁰⁾. La simple origine ne suffit pas à mettre l'individu dans telle ou telle catégorie raciale, si elle ne résulte pas en des traits anatomiques qui puissent être reconnus comme propres à cette catégorie.

Je souhaite bien, malgré tout, rester fidèle à la distinction entre le préjugé « métaphorique » et le préjugé « métonymique ». Mais j'ajoute que ces deux figures de langage ne peuvent s'exclure mutuellement de façon radicale. En dernier ressort, l'une implique l'autre. Si la partie représente le tout, c'est que cette partie représentative n'est elle-même que la métaphore du tout. À y bien penser, on se rend donc compte que ces deux formes de préjugé ne sont que deux espèces d'un seul et même genre. Toutes les deux partent d'un principe fondamental qui implique, pour en revenir à l'expression que Beauvoir attribue à Fanon, l'« horreur physiologique » que le Noir suscite chez le Blanc ⁽¹¹⁾. À la limite, il s'agirait plutôt d'une différence de degré que de nature, mais cette différence entraîne des conséquences socioanthropologiques d'une importance majeure.

Ou, peut-être, malgré Fanon et mieux que lui, on pourrait soutenir qu'il ne s'agit pas d'une horreur simplement physiologique, mais d'une horreur magique et quasiment sacrée. C'est la peur qu'ont les Blancs d'une perte ou d'un déni, quasiment ontologique, de leur propre identité, s'ils acceptent les Noirs comme leurs égaux. J'en reviens à Mary Douglas. C'est presque dire que le préjugé est un phénomène de caractère « mystique ». Le préjugé de race/couleur a eu, sans aucun doute possible, des conséquences économiques, comme Bastide le souligne, mais il ne peut pas être réduit au simple épiphénomène d'une structure socioéconomique.

Nogueira ne juge pas incompatible sa distinction avec une explication de caractère plutôt marxiste ⁽¹²⁾. C'est ainsi qu'il dit que

Le noyau de la structure qui a donné son origine au préjugé de race et en constitue le support et la raison d'être, consiste dans les rapports de production et de domination établies entre les groupes raciaux et au sein desquels un de ces groupes s'est réservé et a gardé les situations de privilège : le contrôle des moyens de production et l'exercice du pouvoir dans ses différentes formes et sphères. Si les Blancs avaient été vaincus et réduits à l'esclavage par les Noirs, le préjugé se serait formé et exercé dans un sens contraire à celui qui a eu lieu (Nogueira, 1985, p. 23).

Nogueira veut s'éloigner des explications « culturalistes », c'est-à-dire, de « celles qui privilégient les aspects culturels au détriment des structurels » (1985, p. 23). Il veut donc rester fidèle à la théorie marxiste, dans la mesure où cette théorie s'est occupée, ou aurait pu s'être occupée, des problèmes de relations raciales. C'est-à-dire très peu, si on se limite à Marx, Engels, Lénine, ou à leurs commentateurs les plus connus. En prenant ce parti, Nogueira se situe en opposition diamétrale avec la pensée de Mary

Douglas. En effet le marxisme, qui considère l'homme avant tout comme un producteur, ne saurait expliquer comment des caractéristiques purement qualitatives, comme la race et la couleur, peuvent jouer, en tant que telles, de façon consistante et permanente, un rôle semblable à celui des classes sociales, mais sans jamais se confondre entièrement avec celles-ci (13).

Malgré les distinctions que l'on a suggérées, et les restrictions que l'on a faites à ses propres distinctions, il reste qu'il y a quand même des différences entre les relations raciales aux États-Unis et au Brésil. On peut se demander en ce moment pour quelle ou quelles raison(s), les Blancs des États-Unis auraient adopté un préjugé de caractère « métaphorique », alors que ceux du Brésil auraient préféré la « métonymie ».

Je dirais d'abord que l'histoire, ou les sciences historiques, dont l'anthropologie, la sociologie et l'histoire elle-même, s'occupent de faits contingents, de ce qui existe mais qui pourrait aussi ne pas exister, ou exister autrement, sans impliquer, dans l'un et l'autre cas, de contradictions ontologiques (14). On n'est donc pas bien parti pour retrouver, sur le sujet qui nous occupe, des explications *more geometrico*. Toutefois cela ne fait pas de l'histoire le domaine du pur hasard, lequel ne saurait rien expliquer (15).

Le métissage est, comme on l'a déjà souligné, l'archiproblème de la science sociale brésilienne ou brésilianisante. Et c'est largement par son contraste avec le métissage nord-américain que l'on essaie de le comprendre. Il faudra donc, malgré ce qui a été dit sur le rôle de la contingence dans les sciences historiques, chercher les raisons, elles-mêmes contingentes, de ce contraste. Or, là-dessus les explications fusent et foisonnent. Nous en suivrons quelques-unes, sans trop de souci d'ordre chronologique.

Franz Boas et Gilberto Freyre

Nous débuterons par ce que l'on appellera, non peut-être sans quelque exagération, le « paradigme » de Franz Boas. Je passe tout de suite à des citations de cet auteur :

Le spécialiste des relations raciales doit répondre à la question concernant le développement d'une claire et nette conscience de spécificité raciale dans les sociétés où se retrouvent plusieurs types raciaux (16). La question ne peut pas être répondue de façon catégorique, mais la situation (conditions) interracial du Brésil et l'indifférence (disregard) à l'égard de la race dans les rapports entre les musulmans et les infidèles montrent que la conscience raciale peut jouer un rôle insignifiant dans ces sociétés. (Boas [1931], 1982, p. 15)

La conscience de la race (race feeling) chez les Blancs, les Noirs et les Indiens du Brésil semble être très différente de ce qu'elle est chez nous. [...] Les obstacles au mélange racial et à l'ascension sociale n'y sont pas marqués. Des conditions semblables prévalent à Saint Domingue, où les Espagnols et les Noirs se sont mariés entre eux (have intermarried). Il serait peut-être excessif de conclure qu'en ces cas-là la conscience de race est inexistante. Mais elle est certainement beaucoup moins prononcée que chez nous. (Boas, 1965, p. 65)

Pourquoi les musulmans ont-ils été capables de civiliser ces tribus en les élevant au même niveau qu'ils avaient déjà atteint ? (17) [...] L'assimilation (amalgamation) des Noirs par les Musulmans a été particulièrement facilité par la polygamie, les conquérant ayant pris des femmes natives et élevé leurs enfants comme membres de leurs propres familles. (Boas, 1974, p. 226)

Franz Boas n'était pas un spécialiste du Brésil, dont il ne parle qu'en passant, ni même, à la rigueur, du métissage ou des relations raciales, tout en étant un ennemi rigoureux de toute forme de racisme. Mais alors pourquoi le citer si généreusement dans notre texte ? C'est qu'il a exercé une influence décisive sur l'auteur peut-être le plus connu de toute la bibliographie sur les relations raciales au Brésil. Je parle de Gilberto Freyre, l'auteur de *Maîtres et Esclaves* (Freyre, 1974). Et je fais, tout de suite, une citation assez longue de la préface de l'auteur dans la première édition de cet ouvrage :

Le professeur Franz Boas est la figure de maître de laquelle m'est restée la plus grande impression. [...] Des problèmes brésiliens, aucun ne m'inquiétait autant que celui du métissage (miscigenação). Une fois, après trois ans consécutifs d'absence du Brésil, j'ai vu, sur la neige molle de Brooklyn, un groupe de marins brésiliens ?des mulâtres et des métis d'Indien et de Noir (cafuzos) qui descendait d'un bateau brésilien. Ils m'ont donné l'impression d'être des caricatures d'hommes. Je me suis tout de suite souvenu du passage d'un livre sur le Brésil, écrit par je ne sais plus quel voyageur américain ou anglais que je venais de lire : « the fearfully mongrel aspect of the population ». Voilà à quoi avait abouti le métissage. Il m'a manqué alors quelqu'un pour me dire [...] que ces individus que je croyais représenter le Brésil n'étaient pas simplement des mulâtres ou des cafuzos, mais des mulâtres ou des cafuzos malades. C'est l'étude de l'anthropologie sous l'orientation du Professeur Boas qui m'a révélé le Noir et le mulâtre dans leur juste valeur, en séparant les caractéristiques raciales des effets du milieu et de l'expérience culturelle. (Freyre, 1933, p. XI-XII).

Ce que fait essentiellement Freyre, par rapport à Boas, c'est adapter ou appliquer au Brésil les thèses de ce dernier concernant les *suridentités* (mon terme), qui résulteraient de l'appartenance à la communauté religieuse et à la famille patriarcale et polygamique, que celle-ci soit ou non approuvée sans restrictions par la religion officielle. On retourne, par conséquent, à la distinction que nous avons déjà ébauchée dans ce texte, entre deux formes différentes de métissage. Bien que l'esclavage, en tant que tel, ne soit qu'une forme extrême d'exploitation de l'homme par l'homme, la communauté, religieuse ou autre, et la famille étendue, ou polygamique, comme le veulent Boas et Freyre peuvent, dans les rapports entre les races, mener sinon tout à fait à une égalisation, au moins à un radoucissement considérable de ces rapports ⁽¹⁸⁾.

Freyre a dû changer quelques aspects de la théorie boassienne pour l'adapter au Brésil. Il lui a fallu, entre autre, remplacer l'islam (que Boas regardait avec une sympathie évidente dans le domaine des relations raciales) ⁽¹⁹⁾, par le catholicisme, étant donné que les Portugais étaient farouchement catholiques. Freyre, néanmoins, croit découvrir dans le catholicisme portugais transporté au Brésil, des atténuations à l'orthodoxie de leur religion. C'est ainsi qu'il affirme, dans un passage décisif de son livre principal, qu'

il y a eu parmi nous une profonde confraternisation des valeurs et des sentiments. [...] Une confraternisation qui se serait développée plus difficilement si un autre type de christianisme avait présidé au développement de la formation sociale au Brésil ; un type plus clérical, plus ascétique, plus orthodoxe ; calviniste ou rigidement catholique et non cette religion douce, domestique, de relation pour ainsi dire familiale entre les saints et les hommes, qui a présidé, du haut des chapelles patriarcales des moulins, des églises toujours en fête (baptêmes, mariages, fêtes patronales, avec étendards, chrêmes et neuvaines) à la formation sociale du Brésil. [...] La politique d'assimilation en même temps que d'accommodation, suivie par les Brésiliens possesseurs d'esclaves, ne s'est pas tenue au seul ?système de baptiser les Nègres ? : elle a aussi consisté surtout à donner aux Noirs la possibilité de conserver, à l'ombre des coutumes européennes, des rites et des doctrines catholiques ? des formes et des traits de la civilisation et de la mystique africaines. [...] On voit combien la politique sociale du Brésil relative aux esclaves a été prudente et pleine de bon sens. La religion a été le point de rencontre entre les deux civilisations, celle du maître et celle du Nègre ; jamais une barrière dure et infranchissable. (Freyre, 1974, pp. 342-343) ⁽²⁰⁾

Avec des termes dans lesquels perce l'influence de Boas, Freyre signale que

la singulière prédisposition du Portugais pour la colonisation hybride et esclavagiste des tropiques s'explique en grande partie par son propre passé ethnique, ou mieux encore culturel, de peuple mal défini entre l'Europe et l'Afrique. Ne faisant vraiment partie ni de l'une ni de l'autre, mais se situant entre les deux (Freyre, 1974, p. 28).

Et c'est tant et plus sous cette influence que Freyre, dès sa préface à la première édition en langue portugaise de *Maître et Esclaves* (Freyre 1933), se réfère de nombreuses fois, à l'influence de la « famille patriarcale et polygamique » dans la formation socioculturelle du Brésil. Son commentateur, en voulant le citer, n'a que l'embarras du choix. Je me limiterai, concernant son boassianisme, à une toute dernière citation :

L'histoire sociale de la casa-grande (maison du maître) est l'histoire intime de presque chaque brésilien ; de sa vie domestique et conjugale sous le patriarcalisme esclavagiste et polygamiste ; de son christianisme réduit à une religion de famille et influencé par les croyances qui lui parvenaient des cabanes (senzalas) des esclaves (Freyre 1933 :xxx).

Pratiquement toutes les études sur le métissage et les relations raciales au Brésil, entreprises par des

Brésiliens ou par des brasilianistes, sont « Freyrocentriques ». On ne perd jamais de vue les idées de Gilberto Freyre (21). Soit on est d'accord avec lui, au besoin formulant quelques restrictions sur des détails socioanthropologiques ou historiques de son interprétation, soit on essaie de le réfuter, non parfois, sans quelque férocité. Et encore, parmi ses adversaires déclarés, il y en a qui, au fond, ne pourraient être plus d'accord avec ses idées essentielles (22).

Cependant, avant de passer outre, remarquons que Freyre n'a jamais osé affirmer que le Brésil est une « démocratie raciale » parfaitement accomplie. Il emploie très peu cette expression dans ce qu'il a écrit originairement en portugais. Et cela d'autant plus que personne ne l'aurait considéré comme un partisan à tous crins du régime démocratique... L'expression apparaît surtout dans des textes qu'il a écrits en anglais, dirigés pour un public anglophone. Toutefois, il ajoute lui-même quelques ombres à ce qui risquerait de n'être pris que comme un tableau édifiant de fraternité universelle. Le morceau suivant en est un exemple :

[On] ne veut pas dire qu'il n'y ait pas, au Brésil, quelque préjugé de race ou de couleur mêlé au préjugé de classe sociale. [...] Certes, le Brésil ne possède qu'un bonheur relatif. Car il y a encore, pour une grande partie de sa population, une pauvreté, une misère et tout un nombre de maladies qui probablement expliquent la tristesse exprimée dans la musique populaire brésilienne. Mais cette tristesse s'explique aussi par ce traumatisme du passé social d'une grande partie de la population : l'esclavage (Freyre, 1959, p. 8-9).

Je ne pourrai certainement pas citer, ni même mentionner tous les auteurs, brésiliens ou étrangers, qui ont écrit sur ce sujet. Je vais donc me limiter d'abord à deux auteurs qui se situent, sous certains aspects fondamentaux, dans une mouvance quasiment freyréenne, caractérisée, comme on l'a déjà signalé, par la métonymie, l'accent étant mis sur les gradations du continuum blanc-noir et par l'origine plutôt « culturelle » que « structurelle » attribuée au préjugé de race/couleur. *Pas la couleur, rien que la nuance*, comme dit le poète.

René Ribeiro

Je mentionne d'abord un Brésilien, René Ribeiro (1956), l'auteur d'un ouvrage « classique » sur le sujet dont il s'occupe : *Religião e Relações Raciais* (Ribeiro, 1956) (23). Il semblerait que Ribeiro est un freyréen à tous crins. Et, en effet, c'est chez Freyre qu'il puise l'essentiel de sa conception des relations raciales au Brésil. Mais il y ajoute bien des réflexions qui lui sont propres. Je me bornerai à n'en mentionner qu'une, mais de taille. C'est le concept d'étiquette raciale (24).

Ce concept ? impensable aux États-Unis, au moins jusqu'à une date encore très récente ? implique, en dernier ressort, la négociabilité (25) des catégories ou qualificatifs raciaux (26). On y est encore sur le terrain de la métonymie, des gradations, et de l'interpénétration des catégories. Mais on notera aussi que cette étiquette part du principe selon lequel « blanc est beau » (27). L'étiquette contient le principe que l'on doit, autant que cela peut se faire, ignorer, ou faire semblant d'ignorer, les caractéristiques africaines d'une part considérable de la population brésilienne et de ne pas ouvertement s'occuper des origines « raciales » des personnes (28).

Telle que Ribeiro la comprend, l'étiquette raciale comprend aussi un principe d'« hypergamie », c'est-à-dire, la préférence pour chercher femme ou mari chez des personnes plus claires que soi-même (29). L'étiquette, telle que la décrit Ribeiro, obéit aussi au principe bien connu des afro-brasilianistes (y compris de Marvin Harris) selon lequel l'« argent blanchit » (*o dinheiro alveja*, en anglais *money whitens*). Mais, malgré tous les principes et atténuations apportées par l'étiquette, le Brésil, tant sur le plan socioéconomique que sur le plan symbolique, reste bel et bien, si l'on veut bien me permettre cet hellénisme, une « leucocratie ».

Marvin Harris

Nous nous trouvons sur le même terrain que Freyre ou Ribeiro, lorsque nous abordons Marvin Harris. Malgré certaines apparences, Harris reflète, de la manière la plus fidèle que l'on puisse imaginer, les thèses de Gilberto Freyre. Je me limite, ici, à transcrire quelques morceaux de ses articles :

Il est faux de dire que l'identité raciale, au Brésil, dépend de l'apparence et du comportement des personnes, car la perception de l'apparence et du comportement est elle-même influencée par des facteurs obscurs ou même invisibles. Il a été amplement constaté que l'identification raciale est considérablement influencée par l'éducation et la position sociale tant de l'informateur que de l'individu en train d'être classé. C'est ainsi que des personnes phénotypiquement caucasiennes sont identifiées en des termes généralement utilisés pour désigner la partie la plus négroïde de la gamme des couleurs (Harris & Kottak, 1963, p. 204).

Au Brésil même un individu de peau très foncée peut changer de catégorie raciale sans changer de résidence. Il lui suffit de réussir économiquement et d'atteindre un haut niveau d'éducation (Harris, 1954, p. 59) (30).

Dépourvue de distinctions de castes fondées sur des identités raciales, les structures sociales du Brésil n'impliquent pas l'exigence d'une grande compétence intersubjective par rapport aux taxinomies raciales (Harris, 1970, p. 12).

Marvin Harris, comme on vient de vérifier, baigne dans la même atmosphère que celle à laquelle on a déjà fait allusion : celle de l'imprécision, de la négociation, de l'« étiquette », des rapports métonymiques entre les identités raciales (31). Disons, en d'autres mots, que les termes raciaux non seulement peuvent, mais *doivent* avoir un sens ambigu et imprécis pour qu'ils soient capables d'exprimer une réalité qui est elle-même ambiguë et imprécise. Nous en retournons au paradigme que Gilberto Freyre, dans ses écrits tardifs, désigne comme celui de la « morenidade » (« *basanéité* »). Pour le citer encore :

*L'emploi souple et élastique du mot *moreno* est devenu l'un des événements sémantiques et sociologiques les plus expressifs pour caractériser l'Amérique portugaise [le Brésil] comme une société dont la composition représente de plus en plus ce qu'un inventeur de mots nouveaux oserait considérer comme une société métaraciale. Une société dans laquelle, au lieu d'une préoccupation avec la classification détaillée des nuances intermédiaires, on observe la tendance, chez ceux qui ne sont pas absolument noirs, ou absolument rouges, ou absolument jaunes, à être décrits, ou à se décrire eux-mêmes, comme *morenos*. Le même mot acquiert aujourd'hui un sens sociologiquement si souple et biologiquement si élastique que les Noirs sont eux-mêmes décrits, au Brésil, comme *morenos* (Freyre, 1966, p. 14).*

Marvin Harris qui, de toute évidence, suivait de près les publications de Gilberto Freyre, ne pouvait se permettre d'être en reste. Il adhère donc, sans hésiter, à ce paradigme :

*Lorsque [au Brésil] *moreno* est offert dans un recensement à multiples options, la proportion de répondants qui s'identifient comme de race-couleur mélangée augmente substantiellement, alors que celle de ceux qui s'identifient comme des Blancs ou des Noirs chute de la même façon. Cette conclusion démontre l'erreur de ceux qui veulent imposer au reste de l'Hémisphère des catégories rigidement dichotomiques (Blanc/non-Blanc) ou trichotomiques (Blanc/Métis/Noir) que l'on considère appropriées pour la caractérisation des identités raciales aux États-Unis (Harris et al., 1993, p. 451).*

Cette recommandation serait sans doute souscrite par Freyre, qui pourrait, tant et plus, être également d'accord avec Harris, lorsque celui-ci conclut que

les hommes de science doivent réfléchir soigneusement sur les inconvénients qui découlent de l'essai de mesurer la discrimination au Brésil par l'imposition des catégories subjectivement valables pour le système de castes raciales des États-Unis, où la discrimination est largement conçue dans le contexte de la lutte pour les droits de l'homme. Mais les droits de l'homme concernent aussi la liberté qui doit être reconnue aux personnes de se classer elles-mêmes, avec leurs enfants, selon leur propre sens de l'identité. Le Brésil n'est peut-être pas plus proche que d'autres pays de la démocratie raciale, mais le reste du monde aurait beaucoup à apprendre de son système d'attribution de l'identité (Harris et al., 1993, p. 459) (32).

Entre Freyre et Harris (33), selon l'expression de Claude Lévi-Strauss (1962, p. 115), ce ne sont pas les ressemblances, mais les différences, qui ressemblent. Et cela d'autant plus que Gilberto Freyre lui-même ne refusait pas les explications écologiques, économiques et démographiques. Parmi plusieurs autres passages dans un sens identique, que l'on peut sans difficulté retrouver dans son livre principal, il déclare qu'

il nous faut bien admettre l'influence considérable, sinon prépondérante, des techniques de production économique sur la structure des sociétés, sur la caractérisation de leur physiologie morale. [...] Au Brésil les relations entre les Blancs et les races de couleur, à partir de la première moitié du XVIe siècle, ont été influencées d'un côté par le système de production économique, la monoculture et la grande propriété ? et, de l'autre côté, par le manque de femmes blanches chez les conquérants (Freyre, 1974, p. 437).

Roger Bastide et Talcott Parsons

Ici je souhaite encore une fois mettre en évidence le plus brésilien des auteurs français. Je veux parler de Roger Bastide ⁽³⁴⁾. Concernant le sujet de cet article, son texte français le plus connu est probablement « Couleur, Racisme et Christianisme » (Bastide, 1999), qui est d'ailleurs passé par plusieurs avatars ⁽³⁵⁾. La version américaine de ce texte (Bastide, 1968) présente un intérêt tout spécial. C'est celle qu'il a présentée dans un colloque tenu à Copenhague, en 1965, sur le thème de « la race et de la couleur ». Le colloque et le livre qui en a résulté ont été organisés par l'Américain John Hope Franklin (1968). Mais il me semble que colloque et livre, tout en ayant été organisés par Franklin, portent la marque certaine de Talcott Parsons. Celui-ci signe aussi un des articles de ce recueil ? qui, en fait, est un long texte de conclusion ? dans lequel il s'insurge, non d'ailleurs sans une certaine véhémence polie, contre l'interprétation suggérée par Bastide du rapport entre calvinisme, catholicisme et relations raciales. Ayant moi-même des antécédents protestants, je suis fasciné par l'opposition, dans cet ouvrage, entre ces deux protestants : Roger Bastide, qui représente (excusez du peu) la pensée philocatholique, et Talcott Parsons, qui exprime l'interprétation philocalviniste de l'histoire ⁽³⁶⁾. Cette controverse a eu beaucoup de répercussions au Brésil, mais on ne la suivra pas ici en détail. Remarquons, toutefois, que son point de départ, plutôt implicite qu'explicite, semblerait être le passage suivant de Bastide dans un autre de ses articles :

les préjugés raciaux paraissent beaucoup plus forts et plus vénémeux dans les pays protestants, États-Unis ou Afrique du Sud, que dans les pays catholiques. On est ainsi amené à se demander si la religion ne constitue pas un facteur, soit de création, soit de renforcement, de ces préjugés (Bastide, 1970, p. 89) ⁽³⁷⁾.

Pour autant que nous considérons la « démocratie raciale » comme quelque chose de positif et désirable, cette « démocratie » semblerait être plus avancée au Brésil ⁽³⁸⁾, un pays de tradition catholique et, sous certains aspects sous-développé, qu'aux États-Unis, qui sont par excellence le pays du progrès protestant.

En accord avec Bastide,

[le] puritanisme [calviniste] ne va que renforcer encore plus profondément [en Amérique du Nord] la double association symbolique, en suscitant l'idée de la contagiosité de la couleur noire associée à la contagiosité du péché. La seule présence de la femme noire ? comme si c'était Satan lui-même remonté des abîmes obscurs ? suffit pour tâcher le regard, pour maculer la chair si faible devant les tentations. [...] Satan est si puissant sur notre cœur, qu'il faut éviter tout contact avec la descendante d'Africaine, qui porte la couleur de son maître infernal. On luttera contre elle, en accumulant des réactions de défense. [...] Le péché est défini comme une souillure, qui couvre le blanc de noir (Bastide, 1999 : 76-77). ⁽³⁹⁾

Toujours selon le même auteur :

Le symbolisme chrétien de la couleur, intériorisé dans le Noir [en Amérique du Nord] s'achève en drame. Il ne faudrait pas croire que l'Amérique latine et catholique ne connaisse pas des phénomènes analogues. Mais comme la sexualité inter-raciale y est acceptée, le drame trouve ici sa solution dans le mélange des sangs (le sang blanc agissant comme un remède, à la fois, sur le physique et sur le moral du Nègre, ce qu'exprime bien l'expression brésilienne ?se purger le sang?) ⁽⁴⁰⁾ dans le blanchiment progressif et dans la spiritualisation progressive de la race africaine (Bastide, 1999, p. 81). ⁽⁴¹⁾

La sexualité interracial mènerait donc, au Brésil, à l'élévation (ou à la « spiritualisation ») progressive de la race africaine, en accord, en dernier ressort, avec le principe de la continuité, de la gradation et de l'interpénétration. Pour Parsons, en revanche, la « polarisation autour de l'axe de la couleur », la formation de deux catégories bien séparées et bien étanches serait paradoxalement plus progressiste, car elle seule permettrait l'accès aux « droits de l'homme », l'ascension non plus d'individus isolés mais, d'emblée, de toute une catégorie sociale. Parsons croit pouvoir attribuer une origine calviniste à la

recherche des droits de l'homme (et donc des droits de la population noire) ⁽⁴²⁾. Ses raisonnements sont trop complexes pour être pleinement développés dans cet article, mais en dernier ressort ces droits dériveraient du caractère démocratique des églises qui se réclament de la tradition réformée, lesquelles, à la rigueur, ne possèdent ni hiérarchie ni sacerdoce. Le calvinisme affirmerait donc l'égalité foncière de tous les membres de ses églises ou congrégations. La démocratie politique des temps modernes ne serait qu'une espèce de sécularisation de cette démocratie religieuse ⁽⁴³⁾.

Parsons est, évidemment, partisan des projets d'« action affirmative » parrainés au Brésil par de grandes fondations américaines (dont surtout la *Ford Foundation*) et contre lesquels se sont insurgés, comme on l'a déjà remarqué, Marvin Harris, Pierre Bourdieu et Loïc Waquant, qui pensent qu'il incombe à chaque personne de choisir sa couleur ou sa race.

Une Révolution Paradigmatique : Le Projet UNESCO

La réalisation du projet UNESCO sur les relations raciales au Brésil dans la première moitié des années 1950, sous les auspices de la branche de l'ONU du même nom, dont le siège est situé à Paris, a entraîné une révolution dans notre champ d'études. L'exemple majeur de cette révolution concerne le paradigme de la « démocratie raciale », tel qu'il était, à tort ou à raison, associé à Gilberto Freyre. Celui-ci, grâce à sa thèse sur l'interpénétration des thèses et des cultures au Brésil, outre son opposition ostensible au racisme du national-socialisme allemand, était considéré avec sympathie dans les milieux politiquement progressistes. Et cela d'autant plus qu'il n'avait pas encore obliqué irrémédiablement à droite, en soutenant, vers le début des années 1960, le régime militaire et ses prodromes ⁽⁴⁴⁾. Si, pendant une période de transition, Gilberto Freyre est invité à participer au projet (tâche qu'il délégua ensuite à René Ribeiro), il est vite contesté dans ses bases épistémologiques, dans sa philosophie de l'histoire et dans le programme social et politique que celle-ci semblait receler. On a compris le caractère, sinon tout à fait antimoderne, au moins non-moderne et ? ce qu'il admettait volontiers ? traditionnaliste de ses thèses.

Outre ses « incorrections politiques », la principale composante de l'opposition à Gilberto Freyre dérive, chez ses adversaires, d'une conception orthogénétiq ue du progrès et de l'histoire. On veut indiquer par cette expression le présupposé d'un développement unilinéaire des forces historiques, partagé, malgré tout ce qui peut encore les séparer, par des théoriciens influencés par l'idéalisme de Hegel, le matérialisme de Marx et la sociologie historique de Max Weber. On en trouve un bel échantillon dans le passage suivant de Carl Degler :

Comme le Portugal, la mère patrie, le Brésil ne possédait pas cette conception de la valeur morale du travail connue comme ?éthique protestante?. Cela ne signifie pas que les Brésiliens ne travaillaient pas car, sans doute, les circonstances les ont forcés, dans la plupart des cas, à travailler. [...] Les différences dans les relations raciales, entre le Brésil et les États-Unis, dérivent des nombreuses différences entre une société dynamique, protestante, socialement mobile et une société qui était stable, traditionnelle, hiérarchique et catholique. Jusqu'à une bonne partie de la seconde moitié du XIX^e siècle, le changement au Brésil était lent, la compétition limitée et la structure sociale stable (Degler, 1971, p. 247-248).

L'ouvrage de Carl Degler (1971), dont le titre, *Neither Black Nor White : Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*, contient déjà tout un programme, est, à juste titre considéré, dans les deux Amériques, comme un classique dans son domaine. Remarquons qu'il formule très précisément la question de tant d'auteurs brésiliens : pourquoi le Brésil n'est-il pas les États-Unis ? ⁽⁴⁵⁾ Or, Degler, paradoxalement, est l'un des disciples les plus orthodoxes de Gilberto Freyre que l'on puisse trouver dans toute la bibliographie existante sur notre sujet. Cette orthodoxie se manifeste dès le titre de son livre : l'expression *neither black nor white* [ni blanc ni noir] est bien l'équivalente du terme *moreno*, tel qu'il a été proposé, comme on l'a vu, par Gilberto Freyre, et repris par Marvin Harris. Degler, sans doute possible, baigne dans le paradigme de la *morenidade* ou de la *basanéité* ⁽⁴⁶⁾.

Ces auteurs s'opposent néanmoins, et parfois farouchement, aux explications proposées pour cet état de fait supposé. En réalité, l'opposition est manifeste entre, d'un côté, Gilberto Freyre et, de l'autre, Marvin Harris et Carl Degler, dont les travaux ont eu, dès le début, un caractère de réfutation de l'œuvre de Gilberto Freyre. On a déjà signalé qu'à l'origine de ces désaccords se trouve un problème de philosophie de l'histoire, qui se double d'une philosophie de la culture.

On trouve, chez Marvin Harris, une conception qui se veut « matérialiste » du développement et qui

n?attribue d'importance qu'à des facteurs considérés comme écologiques, technologiques, économiques et démographiques. Il pense que, par nature, il ne s'agit que d'un problème de force de travail. Les colons blancs étaient tellement peu nombreux que les Portugais se sont

vus obligés de créer un groupe de métis intermédiaires entre eux et les esclaves, parce qu'il y avait certaines fonctions essentielles, de caractère économique et militaire, pour lesquelles le travail esclave était inutile alors que le nombre de Blancs était insuffisant (Harris, 1964, p. 86-87). (47)

Tout en y ajoutant ses propres nuances idéologiques, Degler adopte un point de vue proche de celui de Harris :

Les explications les plus convaincantes pour ces différences [entre l'esclavage et les relations raciales au Brésil et aux États-Unis] doivent être cherchées dans les différences entre le développement démographique et économique et les circonstances géographiques des deux pays (Degler, 1971, p. 101).

Remarquons, dans ce dernier passage, la contradiction qui semble se manifester entre, d'une part, la primauté que Degler attribue maintenant aux facteurs matériels et, d'autre part, l'importance qu'il avait aussi accordée aux facteurs éthiques et religieux. Notons aussi l'inconsistance qui dériverait d'une caractérisation de la société brésilienne comme "stable, traditionnelle, hiérarchique et catholique" et, en même temps, si inclinée à se prévaloir de la "sortie de secours du mulâtre". En réalité, le message latent du livre de Degler semblerait être celui de la supériorité d'un modèle de société et de culture sur d'autres modèles. Il y aurait, par conséquent, une forme normative de l'histoire à laquelle les autres devraient se conformer.

Relations raciales et *Kulturkampf*

Si donc ces auteurs disent en substance la même chose et sont partisans, pour l'essentiel, d'un même modèle d'explication, ici appelé le *paradigme de la basanéité (morenidade)*, pourquoi donc Gilberto Freyre est-il objet de l'opposition, parfois farouche, de la part de Harris et de Degler ? On pourrait commencer à répondre en disant que cette opposition est d'autant plus marquée qu'elle sert aussi à cacher un accord sur les faits. C'est sur le plan du droit que le désaccord trouve sa source. En d'autres termes, de quel droit le Brésil, considéré comme un pays historiquement arriéré, pouvait-il prétendre posséder une adaptation meilleure et reconnue comme telle, dans la coexistence, voire l'interpénétration raciale et culturelle, entre Européens et Africains, que d'autres pays, théoriquement situés à l'avant-garde du progrès économique et social ?

J'espère avoir contribué à montrer que la compréhension des relations raciales au Brésil se rattache souvent à des théories de l'histoire, résultant souvent de considérations plus ou moins métaphysiques. J'ai aussi indiqué que l'opposition aux thèses de Gilberto Freyre est largement dérivée de la conception d'une *orthohistoire* (48), d'un modèle unique de progrès auquel le développement du Brésil aurait le devoir de se soumettre. Ce que l'on semble le moins admettre chez Freyre, c'est l'optimisme avec lequel, dès ses premiers textes, il aborde une culture tout imprégnée de tradition ibérique, musulmane et catholique. Au paradigme de Freyre (dont les conclusions, néanmoins, sont appuyées de façon latente, par Marvin Harris et Carl Degler) s'oppose un modèle progressiste, d'origine surtout weberienne, qui mènerait à la mobilité sociale et à l'égalité raciale.

Il s'est agi tout le temps d'une lutte entre cultures, d'un *Kulturkampf* (49). Freyre, durant toute sa vie intellectuelle, s'est dévoué au service, comme il le dit, d'une *culture menacée, la culture luso-brésilienne* (Freyre, 1942). Il s'explique :

de façon modeste, mais consciente, je donne une contribution [...] à la réhabilitation du caractère ? longtemps objet de calomnies ? du colonisateur portugais du Brésil ; à la réhabilitation de la culture brésilienne, menacée aujourd'hui, beaucoup plus que l'on ne le croit, par les agents d'impérialismes ethnocentriques, qui veulent nous déprécier en tant que race ? qu'ils disent mélangée, incapable et corrompue ? et en tant que culture, qu'ils méprisent comme vilement inférieure à la leur (Freyre 1942, p. 17).

Il vaut la peine d'observer que, dans cette démarche, Gilberto Freyre s'apparentait à Max Weber qui, dès sa jeunesse, se fit le champion d'une autre culture à sa façon aussi menacée : la culture protestante et

libérale, aux attaches essentiellement germaniques et anglo-américaines. C'est Weber que je cite :

Selon mon estimation, deux pouvoirs, la bureaucratie de l'État et la machinerie des virtuosi de l'Église catholique [...] ont quelque chance de mettre tout à leurs pieds. Malgré les limites de mes forces (mais justement à cause de ces limites), je considère que mon engagement dans la lutte contre ces deux pouvoirs dérive d'un commandement de la dignité humaine (Weber, 1985, p. 165.)

Notons que la culture qui, selon Weber, représente la culture menacée, est celle-là même qui, selon Freyre, représente la culture menaçante, c'est-à-dire, la culture de l'Europe du Nord et de l'Amérique du Nord, qui, dès le début du XIX^e siècle, a voulu imposer « à un Brésil encore lyriquement rural le noir (50), le brun, le gris, le bleu foncé de sa civilisation carbonifère » (Freyre, 1961, p. 311), avec sa rationalité et son éthique protestante.

La lutte intellectuelle, concernant la compréhension des relations raciales au Brésil, est la continuation du *Kulturkampf* qui a divisé la pensée occidentale et qui s'aiguise au XIX^e siècle. Max Weber (représenté, en l'occurrence par Carl Degler et Talcott Parsons) et Gilberto Freyre, sont, chacun de leur côté, deux illustres champions de ce combat.

Je conclurai par de brèves remarques. Selon le paradigme de Gilberto Freyre, les relations raciales au Brésil s'expliquent par des facteurs de caractère aussi bien matériel, c'est-à-dire, écologiques et technologiques, qu'idéologiques, ces derniers comprenant l'*ethos* portugais et certaines attitudes de racine religieuse. Freyre a suscité l'opposition parfois enflammée des partisans de deux pré-supposés théoriques, le premier desquels souligne, de manière exclusive, les facteurs écologiques et économiques, alors que le second, interprété par exemple, par Talcott Parsons, revendique les droits d'une histoire normative associée, comme chez Degler, à une forme de société qui serait protestante, socialement mobile et progressiste. Toutes les autres histoires et formes de société doivent s'y conformer car ce serait le seul modèle valable de développement et de progrès.

Bibliographie :

AGUIAR, Ronaldo Conde, *Pequena Bibliografia Crítica do Pensamento Brasileiro*, São Paulo : Marco Zero, 2000.

AUBERT, R., *Le Pontificat de Pie IX (1846-1878)*, Paris : Bloud & Gay, 1963.,

BASTIDE, Roger, 'Color, Racism, and Christianity?', in John Hope Franklin, ed., *Color and Race*, Boston : Beacon Press, 1969, p. 34-49.

BASTIDE, Roger, 1970 « La Dimension Religieuse : Calvinisme et Racisme », in Roger BASTIDE, *Le Prochain et le Lointain*, Paris, Cujas, 1970 (or. 1958), p. 89-122.

BASTIDE, Roger, 1999 « Couleur, Racisme et Christianisme », *Bastidiana* (Caen) no. 25-26, 1999 (or. 1967), p. 69-83.

BEAUVOIR, Simone de, *La Force des Choses*, Paris : Gallimard, 1963.

BEAUVOIR, Simone de, *Sob o Signo da História*, São Paulo : Difusão Européia do Livro, 1965.

BERGER, Peter, ed., *The Desecularization of the World : Resurgent Religion and World Politics*, Washington, D. C. : Ethics and Public Policy Center, 2005.

BOAS, Franz, *Anthropology and Modern Life*, New York : Norton, 1962.

BOAS, Franz "Human Faculty as Determined by Race?", in George W. Stocking Jr. (ed.), *A Franz Boas Reader : The Shaping of American anthropology, 1883-1911*, Chicago : The University of Chicago Press, 1974, pp. 221-243.

BOAS, Franz, [1931], *Race, Language and Culture*, 1982 Chicago : The University of Chicago Press, pp. 3-17.

BOTELHO, AndrÃ© & SCHWARCZ, Lilia Moritz (orgs), *Um Enigma Chamado Brasil : 29 IntÃ©rpretes e um PaÃ­s*, SÃ£o Paulo : Companhia das Letras, 2009.

BOURDIEU, Pierre, et LoÃ­c WACQUANT, « Sobre as Artimanhas da RazÃ£o Imperialista », *Estudos Afro-AsiÃ¡ticos* (Rio de Janeiro), ano 24, no. 1, 2002, p. 15-34.

DEGLER, Carl N., *Neither Black Nor White : Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*, New York, Macmillan, 1971.

DOUGLAS, Mary, *Purity and Danger : An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London : Routledge and Keegan Paul, 1966.

FANON, Frantz, *Les DamnÃ©s de la Terre*, Paris : MaspÃ©ro, 1961.

FRANKLIN, John Hope, *Color and Race*, Boston, Beacon Press, 1968.

FREYRE, Gilberto, *Casa-Grande & Senzala*, Rio de Janeiro, Maia & Schmidt, 1933.

FREYRE, Gilberto, *Uma Cultura AmeaÃ§ada : A Luso-Brasileira*, Rio de Janeiro : Casa do Estudante do Brasil, 1942.

FREYRE, Gilberto, *The Masters and the Slaves*, New York : Knopf, 1946.

FREYRE, Gilberto [1936], *Sobrados e Mucambos*, Rio de Janeiro, JosÃ© Olympio, 1961.

FREYRE, Gilberto [1933], *MaÃ­tres et Esclaves*, Paris : Gallimard, 1974.

FREYRE, Gilberto *New World in the Tropics*, New York, Knopf, 1959.

FREYRE, Gilberto, *The Racial Factor in Contemporary Politics*, Sussex : University of Sussex, 1966.

GENOVESE, Eugene, *In Red and Black : Marxian Explorations in Southern and Afro-American History*, New York : Pantheon Books, 1971., p. 382.

HARRIS, Marvin *Patterns of Race in the Americas*. New York : Walker, 1964.

HARRIS, Marvin, and Conrad Kottak, "The Structural Significance of Brazilian Racial Categories?", *Sociologia* (SÃ£o Paulo), 25 (3), 1963 p. 203-209.

HARRIS, Marvin « Referencial Ambiguity in the Calculus of Brazilian Racial Categories », *Southwestern Journal of Anthropology* (Albuquerque, N. M.), 26 (1), 1970.

HARRIS, Marvin *et al.*, "Who are the Whites ? Imposed Census Categories and the Racial Demography

of Brazil?, *Social Forces* (Chapel Hill, N. C.) 72 (2), 1993, p. 451-462.

HOLANDA, Sérgio Buarque de, *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1962 (or. 1936).

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Le Totémisme Aujourd'hui*, Paris : PUF, 1962.

LÉVI-STRAUSS, Claude [1962], *Totemism*, Boston : Beacon Press, 1963.

MAIO, Marcos Chor, « Tempo Controverso : Gilberto Freyre e o Projeto UNESCO », *Tempo Social* (São Paulo), 11, 1, 1999, pp. . 111-136.

MARTIN, David, *On Secularization : Towards a General Revised Theory*, Aldershot, Ashgate, 2005, 206 pp. .

MATTA, Roberto da, *O Que Faz o Brasil, Brasil*, Rio de Janeiro : Rocco, 1986.

MOTTA, Roberto « Raça, Ambiguidade e Demografia : Uma Defesa de Gilberto Freyre », *Ciência & Trópico* (Recife)1 (2), 1973, p. 237-246.

MOTTA, Roberto, ?Roger Bastide : Calvinisme, Catholicisme, et l'Interprétation des Relations Raciales au Brésil?, *Bastidiana* (Caen), no 53-54, 2006, p. 125-138.

MOTTA, Roberto ?Gilberto Freyre, René Ribeiro e o Projeto UNESCO?, in Cláudio Pereira e Lívio Sansone, orgs., *Projeto UNESCO no Brasil : Textos Críticos*, Salvador : UFBA, 2007, pp. 38-60.

MOTTA, Roberto, ?Cor e Raça : Origens Religiosas do Debate :Roger Bastide e Talcott Parsons?, *Afro-Ásia* (Salvador de Bahia) no. 38, 2008, p. 303-321.

MOTTA, Roberto, ?René Ribeiro ou a Paixão do Concreto?, dans Celina Ribeiro Hutzler, org., *René Ribeiro e a Antropologia dos Cultos Afro-Brasileiros*, dans Celina Ribeiro hutzler (org.), Recife : Editora da Universitária, 2014, p. 163-178.

PARSONS, Talcott, ?The Problem of Polarization on the Axis of Color?, dans John Hope FRANKLIN, ed., *Color and Race*, Boston, Beacon Press, 1969, p. 349-372.

RABENORO, Aubert, « Le Protestantisme de Roger Bastide », *Bastidiana* (Caen) 25-26, 1999, p. 137-152.

RIBEIRO, René, *Religião e Relações Raciais*, Rio de Janeiro : Ministério da Educação e Cultura, 1956.

RICKERT, Heinrich [1928], *Science de la Culture et Science de la Nature*, Paris : Gallimard, 1997.

TÖNNIES, Ferdinand, *Community & Society (Gemeinschaft und Gesellschaft)*, New Brunswick, N.J. : Transaction Publishers, 1988 (or. 1887)

WAGLEY, Charles, *Races et Classes dans le Brésil Rural*, Paris : UNESCO, 1952.

WEBER, Max, *Economy and Society*, Berkeley : University of California Press, 1978.

WEBER, Max, lettre citée dans Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber et la Politique Allemande*, Paris,

PUF, 1985, p. 165.

WEBER, Max, *Essais sur la Théorie de la Science*, Paris : Plon, 1992.

Notes :

1. "Pensamento Social Brasileiro". Il s'agit en fait d'un ensemble de disciplines, dont l'histoire, l'anthropologie et la sociologie, souvent pratiquées par le même auteur. Beaucoup d'ouvrages ont été consacrés à cette discipline et à ses représentants, « os ensaístas », les essayistes par excellence, considérés comme les héros, parfois les anti-héros, de la pensée brésilienne. Roger Bastide, qui a passé une grande partie de sa vie au Brésil, est souvent considéré comme l'un de ces héros. Parmi les ouvrages et collections qui leur ont été dédiés, on peut signaler Aguiar (2000) et Botelho & Schwarcz (2009).
2. Il est vrai, cependant, que, dans ce texte, je ne parle qu'en passant de certains de ces détails et je ne me sens donc pas obligé à leur accorder un traitement monographique.
3. Beauvoir parle de Fanon de façon détaillée dans (Beauvoir, 1965, p. 313-326), qui est la traduction brésilienne du français *La Force des Choses* (Beauvoir, 1963).
4. Je n'ai pas réussi à retrouver, telle quelle, cette affirmation dans les textes de Fanon lui-même, dont je signale surtout Fanon (1961), préfacé par Jean-Paul Sartre.
5. Dans le même livre Simone de Beauvoir parle longuement du voyage qu'elle fit, en 1960, au Brésil (avec de longs séjours à Recife et à Salvador de Bahia), en compagnie de Jean-Paul-Sartre. Largement influencée, sur ce point précis, par Jorge Amado et Edison Carneiro, elle y dit des choses fort intéressantes sur les religions afro-brésiliennes. Il est regrettable que ce qu'elle a écrit sur ce dernier sujet soit passé, pour autant que je sache, pratiquement inaperçu des spécialistes, brésiliens ou autres, de l'étude de ces religions (Beauvoir, 1965, 2^e volume, pp. 238-296).
6. Y compris les Nord-Africains.
7. En opposant le Brésil et les États-Unis en ce qui concerne les relations entre les Blancs et les Noirs, le préjugé racial, la discrimination, la ségrégation et autres concepts alliés à ceux-ci, je me situe dans le domaine de ce que l'on appelle les « types idéaux ». Sous l'inspiration de Max Weber, je conçois ces types comme une essence ou caractéristique (qui peut elle-même résulter d'un ensemble de caractéristiques) qui se retrouve dans un phénomène, mais qui, dans le phénomène tel qu'il existe concrètement, coexiste avec d'autres caractéristiques qui la modifient, l'atténuent ou l'exacerbent (Weber, 1992, p. 72).
8. Douglas et Bastide ne se citent ni ne se mentionnent l'un l'autre dans leurs textes respectifs, cités ou mentionnés dans le présent essai. On pourrait peut-être faire à Bastide le reproche de trop céder à sa tendance à l'éclectisme, en sautant des explications symboliques aux religieuses et, de là, à celles de caractère sociologique et économique, sans réussir entièrement à les coordonner entre elles. On reviendra à Bastide avant la fin de ce travail.
9. Typique surtout, comme on le sait, des états du Sud de ce pays, ceux qui ont essayé, au 19^e siècle, de se séparer de l'Union, pour former les « Confederate States of America ». Et encore, dans cette région, le préjugé et la ségrégation (représentée par l'ancienne « Jim Crow legislation ») étaient particulièrement forts dans les états du « Deep South », dont le « hard core » comprend l'Alabama, le Mississippi, le Georgia, la Caroline du Sud et la Louisiane. On sait que, au moins d'un point de vue juridique, la ségrégation raciale, sinon le préjugé en tant que tel (qui est un phénomène de nature subjective), y ont changé drastiquement depuis l'adoption, en 1964, du *Civil Rights Act*.
10. Et cela d'autant plus qu'aux États-Unis il n'y a pas d'usage systématique de cartes d'identité, telles qu'on les connaît au Brésil et en France sur lesquelles on signifierait l'origine raciale de la personne.

Dans la pratique, il n'y a donc, finalement, que le préjugé de marque. Pour autant que je sache, ce signalement n'existe pas sur les cartes françaises. Il était, en revanche, d'un usage courant au Brésil jusqu'à une date encore récente. J'ai même dû vérifier, sur la carte d'identité que je porte actuellement, émise en 2001, si ma couleur, y était encore marquée, comme c'était le cas auparavant. Le Conseil National de la Recherche brésilien, CNPQ, a, en revanche, introduit, en date encore récente, une question sur la « couleur » de ceux qui veulent se faire inscrire dans le répertoire des c.v. accrédités par cet organisme. Il s'agit du « currículo Lattes », qui doit être réactualisé périodiquement, étant pratiquement indispensable pour tout concours, admission, promotion, ou financement de projet dans les universités ou institutions de recherche, dans tout le pays. Même les étrangers qui veulent collaborer avec leurs collègues brésiliens y sont astreints. Il s'agit d'un c.v. que l'on dirait « stalinien », aux questions très détaillées. Mais, malgré tout, on nous conseille, sans tout à fait nous obliger, de cocher la case relative à la race/couleur...

11. Il va sans dire que tous les Blancs ne sont pas touchés également par cette horreur ou qu'il y en de nombreux qui ne la ressentent pas du tout.

12. Il était un membre du Parti Communiste Brésilien.

13. De façon semblable, un système social aristocratique, basé sur des distinctions héréditaires de rang, ne pourrait prendre la place d'un système de classes sociales basées fondamentalement sur des rapports de production. On dirait que de grandes révolutions ont eu lieu justement pour confirmer cette thèse.

14. Alors que cette conception des sciences historiques pourraient remonter, sous certains aspects, à Aristote, elle est proche de celle d'un auteur bien plus récent, qui est Heinrich Rickert (1997), souvent considéré comme l'un des maîtres à penser de Max Weber.

15. En effet, rien ne saurait être bien contingent, à moins qu'il ne possède quelque chose de « nécessaire » dans sa structure ou dans son évolution. On pourrait donner deux grands exemples de tendances historiques qui se sont développées suivant les lois d'une quasi-nécessité pendant les derniers siècles. Je pense, d'abord, à l'expansion de la rationalité, comprise, au sens que ce mot peut avoir dans les ouvrages de Tönnies (1988) ou de Weber (1978) et, d'autre part, à la tendance à la sécularisation, telle que la comprend, par exemple, David Martin (2005). Je ne veux pas impliquer que tous les pays de la planète aient adopté ou assimilé ces deux tendances avec la même intensité et la même vitesse. Nous sommes encore dans le domaine des « types idéaux ». Il y a maintes régions qui résistent avec force à ces deux tendances et on en arrive même à parler de la « désécularisation du monde » (Berger, 2005).

16. On dirait aujourd'hui des sociétés « multiraciales ».

17. Le contexte immédiat de ce chapitre est la conquête du « Soudan » occidental par des tribus musulmanes entre le VIII^e et le XI^e siècles de l'ère chrétienne.

18. Il faut donc distinguer, malgré le titre des traductions française (Freyre, 1974) et anglaise (Freyre, 1946) du livre principal de Gilberto Freyre, les relations raciales et les rapports entre maîtres et esclaves. En accord avec un point de vue que je soutiens aussi depuis longtemps (Motta, 1973), Eugene Genovese souligne que la conception du *friendly master* [le bon maître d'esclaves] n'est pas essentielle aux théories de Freyre, car l'esclave a été [au Brésil] maltraité en tant qu'esclave, mais pas nécessairement en tant que Noir (Genovese, 1971, p. 83). La même distinction est parfaitement valable pour les pays musulmans et est au moins implicite dans les morceaux de Boas reproduits dans le présent essai.

19. Le sens d'une communauté « enchantée », située au-delà des races et des origines ethniques, semble être, jusqu'à nos jours, un des grands attraits de l'islam et des mouvements islamistes.

20. Il faut interpréter avec un certain esprit de finesse la « tolérance » que Gilberto Freyre (repris par Ribeiro, 1956) attribue au catholicisme portugais. Celle-ci ne se confond pas avec la tolérance ou avec la liberté de conscience associées à la modernité. Freyre parle, dans le passage que l'on vient de citer, de la tolérance envers « des formes et des traits de la civilisation et de la mystique africaines », dont les représentants admettaient d'emblée la prééminence du catholicisme. Ils se considéraient eux-mêmes catholiques et faisaient du baptême chrétien une condition préalable à l'initiation dans leurs propres

confréries ethno-culturelles, dans lesquelles, soit dit en passant, des Blancs étaient volontiers acceptés. Ces attitudes étaient parfaitement compatibles avec l'intolérance farouche de l'Église vis-à-vis du judaïsme, de l'islamisme et du protestantisme, qui se présentaient, non comme des cultes subordonnés, mais comme des religions à part entière qui concurrençaient le catholicisme.

21. Freyre a énormément écrit et la seule mention de tous ses titres risquerait de dépasser les 40.000 ou les 50.000 caractères qui me sont accordés par les éditeurs de cette revue. Il était aussi très apprécié d'un point de vue strictement littéraire. Ses positions politiques étaient très controversées. Pendant les années 1930 et 1940, il se situait nettement à la gauche du centre, sans dédaigner des flirts occasionnels avec le mouvement communiste. Mais il s'est positionné bien à droite pendant le régime militaire, qui a prévalu au Brésil de 1964 à 1979. Étant lui-même très rancunier, il a aussi suscité des rancœurs qui sont loin d'être éteintes plus de 30 ans après sa mort, en 1987.

22. C'est éminemment le cas de Marvin Harris qui, pour dire exactement certaines des choses que Freyre avait déjà dites, emploie des ruses littéraires raffinées. J'y reviendrai.

23. Outre (Motta, 2003), je signale aussi, parmi les travaux que j'ai dédiés à René Ribeiro, (Motta, 2014).

24. On en retrouve des analogies chez Charles Wagley (1952) et, comme on le verra, chez Marvin Harris.

25. Certains, moins optimistes, parleraient d'euphémisation.

26. Je suis personnellement persuadé qu'il y a difficilement de comportement plus odieux pour les Brésiliens, même quand ils n'y sont pas personnellement concernés, que la violation des règles qui gouvernent le non-dit de cette étiquette.

27. L'opposé du « Black is beautiful » associé avec le mouvement du « Black Power » en Amérique du Nord.

28. En vieux portugais régional cela s'appelait « apurar branquidade ». Lorsque j'étais gosse, une de mes tantes me disait « mon enfant, ne te mets pas à *apurar a branquidade* des gens, si tu ne veux pas que l'on t'en rende la pareille ».

29. Un Brésilien qui a déjà atteint l'âge de la maturité avancée se souvient de ce que, suivant en cela des critères européens, certaines familles sont passées du noir au blanc, ce qu'on appelle blanc (parfois au blond), dans l'espace de quatre générations. Chez d'autres, c'est le contraire qui s'est passé, bien que, à mon avis, certes impressionniste, il y a eu, dans le Nordeste du Brésil, un processus généralisé de « blanchissement » ou de « clarification ». Toutefois, il est toujours bien évident que, malgré les changements des nuances, la grande majorité de la population de cette région est incontestablement métissée. Pour en revenir à mes souvenirs personnels, je trouvais tout à fait normal, lorsque j'étais gosse ou adolescent, de rencontrer des personnes au pur phénotype africain. Aujourd'hui, si je retrouve une personne qui possède, ou semble posséder, ce phénotype, ma tendance spontanée c'est de croire qu'il s'agit d'un émigré récent, originaire de quelque pays lusophone de l'Afrique.

30. *Se non è vero...*

31. Si tant est que l'on puisse encore parler d'« identité » dans ce contexte.

32. Pourquoi alors Harris insistait-il, parfois d'une façon que l'on dirait féroce, pour se démarquer de Freyre ? Certes, il ne serait pas téméraire de dire que l'Américain employait des astuces littéraires pour cacher sa dette conceptuelle à l'égard du Brésilien. En tout état de cause, Harris se voulait un « matérialiste » intransigeant (mais non tout à fait marxiste), qui ne pouvait accepter l'« idéalisme » de Freyre concernant ce que Harris considérait comme le mythe du *friendly master*, le bon seigneur, associé à « la singulière prédisposition du Portugais pour la colonisation hybride et esclavagiste des tropiques » (Freyre 1974, p. 28).

33. Dans leur article « Sur les Ruses de la Raison Impérialiste », que j'ai lu en traduction brésilienne, Bourdieu et Wacquant (2002), tout en arrivant à des conclusions très semblables à celles de Freyre et Harris, ne font, si j'ai bien compté, qu'une référence, guère sympathique, à Freyre, et aucune à Harris, dont pourtant ils démarquent clairement les opinions.
34. L'activité de Bastide ne se limitait pas à l'université. Il fréquentait beaucoup les milieux intellectuels de São Paulo et écrivait souvent dans les journaux (en portugais), y compris comme critique littéraire (surtout de poésie, tant française que brésilienne).
35. Faute d'espace, je ne vais pas me référer à chacune de ces nombreuses réincarnations, qui ne se limitent pas à n'être que des réimpressions. Sur leur évolution, voir (Motta, 2006).
36. On sait que Talcott Parsons a été le premier traducteur en langue anglaise de l'essai de Max Weber sur *L'Éthique Protestante et l'Esprit du Capitalisme*.
37. À mon avis Bastide va trop vite en besogne là-dessus. Malgré tout ce que lui-même et d'autres auteurs puissent avoir dit sur ce sujet, je ne suis guère convaincu des motivations théologiques du racisme ni de sa dépendance du calvinisme en tant que tel, quoique j'admette le symbolisme de la couleur. Je pense que le cas de l'Afrique du Sud (dont Bastide se préoccupe aussi dans les articles que nous avons mentionnés) doit être très bien examiné, avant que l'on soit en état de formuler des conclusions concernant le rôle qui y aurait joué le calvinisme des Hollandais. Entre autres choses, il faudrait y établir des distinctions entre différentes périodes historiques. On devrait aussi examiner le cas des rapports raciaux dans les anciennes Indes Orientales Néerlandaises, qui correspondent à l'actuelle Indonésie. Et il faudrait, surtout, examiner la vaste bibliographie déjà disponible en plusieurs langues sur les relations raciales dans l'empire colonial hollandais, dont, outre l'Afrique du Sud, l'Indonésie et le Suriname, ont fait partie pendant certaines périodes, le Nordeste du Brésil et le Sri Lanka, ravis aux Portugais.
38. Ou, *mutatis mutandis*, en terre d'Islam.
39. Bastide confond le plan sociologique avec le plan, pour ainsi dire, sexologique. Quoi qu'il en dise, il n'est pas du tout certain qu'un Américain blanc moyen, originaire du *Deep South*, tout empreint du préjugé de couleur qu'il puisse être, se refuserait systématiquement à avoir des rapports sexuels avec une femme noire, si l'occasion s'en présentait.
40. ?Limpar o sangue? ou, plus couramment, ?limpar a raça?. C'est ainsi que, dans le Nordeste du Brésil, on peut dire à son frère en toute simplicité : « en épousant cette blonde tu vas vraiment finir de nettoyer notre race », (« casando com essa loura, tu vais acabar de limpar a nossa raça » ...). L'expression « limpar a (nossa) raça » (au sens de famille) ne se confond pas avec celui que nous avons mentionné auparavant, « apurar branquidade ». Le verbe « apurar » avait, dans la langue ancienne, un sens analogue à celui du français « épurer ». Dans la langue courante du Brésil actuel, il correspond au français « investiguer ».
41. Je pense que chez n'importe quel autre auteur, moins apprécié que Bastide, qui était estimé de tout le monde, l'incorrection politique de son vocabulaire, dans cet article n'aurait jamais été pardonnée.
42. Parsons ne daigne même pas commenter les raisonnements théo-sociologiques de Bastide, qu'il aurait probablement considérés, pour ainsi dire, comme tirés par les cheveux.
43. Aubert Rabenoro abonde dans ce sens. Il dit que le « régime presbytérien synodal [est] le modèle précurseur de la démocratie représentative moderne [car il] symbolise une "dé-cléricalisation" par la présence significative des laïcs associés à tous les échelons du gouvernement de l'Église » (1999, p. 138).
44. Je ne parlerais peut-être pas de ce projet si sa mémoire et son importance n'avaient pas été ravivées, en date encore récente, cf. Maio (1999), Motta (2007), Pereira et Sansone (2007), etc. C'est sans doute lors de ce « revival » que l'on s'est rendu compte des implications épistémologiques du projet.
45. Degler connaît bien les auteurs brésiliens. On peut se rendre compte, par exemple, de l'influence

qu'il a reçu de Sérgio Buarque de Holanda (1962) concernant l'inexistence présumée, au Brésil, de la valeur morale de travail (connue aussi comme « l'éthique protestante »).

46. L'expression de Degler (tout blanc qu'il était), ?mulatto escape hatch? [la sortie de secours du mulâtre] ? par laquelle passe la majorité des Brésiliens ? semblerait avoir été spécialement calculée pour servir de sortie de secours à un disciple inavoué de Gilberto Freyre, ou, comme on dirait, d'un *closet Freyrean*.

47. Harris semble s'inspirer de passages de Freyre comme le suivant : « Les Portugais, peut-être sous la pression du problème qu'ils devaient affronter ? celui de la rareté de leur population en vue de la tâche immense représentée par leur expansion dans les régions tropicales de l'Asie, de l'Afrique et de l'Amérique ? suivirent l'exemple ou la méthode mahométane [...] les rejets des hommes arabes et des femmes esclaves n'avait qu'à suivre la foi, les rites, les coutumes de leurs pères pour être considérés comme leurs égaux »(Freyre, 1959, p. 200).

48. Mon terme.

49. Concernant le *Kulturkampf*, voir Aubert, 1963.

50. Quant à l'adverbe ?lyriquement?, on peut charitablement l'expliquer plutôt par le style lyrique de Freyre que par la réalité des faits.

Pour citer ce document:

Roberto Motta , « Le Métissage au Brésil : des Interprètes, des Controverses, et des Philosophies de l'Histoire » , *Cultures-Kairós* [En ligne], Les numéros, "Métissages". Conflits épistémologiques, sociaux et culturels aux Amériques et aux Caraïbes, Mis À jour le 25/05/2018

URL: <http://revues.mshparisnord.org/cultureskairos/index.php?id=1667>

Cet article est mis À disposition sous sous [contrat Creative Commons](#)