Fonds Documentaire IRD
Cote : Bx 25451 Ex : 1

NATION, RACE, CULTURE
LES MOUVEMENTS NOIRS ET INDIENS AU BRÉSIL

MICHEL AGIER*
MARIA ROSARIO G. DE CARVALHO**

LA TRAJECTOIRE DES MOUVEMENTS NOIRS ET INDIENS DANS LA SOCIÉTÉ BRÉSILIENNE

Au long des années 1970 et 1980, les mouvements noirs et indigènes sont devenus progressivement plus actifs et plus visibles dans la vie sociale et politique brésilienne. Ce développement est étroitement lié à l'activité d'organisations confessionnelles ou politiques qui, au cours de la même époque (fin de la période dure de la dictature et débuts du processus de démocratisation), se renforcèrent ou virent le jour (Communautés ecclésiales de base, PT, etc.). C'est par le biais de ces organisations que les revendications et problématiques indiennes et noires, rurales et urbaines, furent intégrées à l'ensemble des revendications sociales et des programmes politiques de la société civile post-dictature. Ce faisant, l'usage des signes de la différence ethnique est devenu une des bases de la constitution de nouvelles identités politiques et de mouvements collectifs centrés sur la question de l'accès à la citoyenneté.

La trajectoire du mouvement indigène

Pour ce qui concerne les populations indiennes, au cours de cette période, la plus grande visibilité de leurs revendications ethniques semble venir, en bonne partie, de leur inscription dans des projets politiques qui cherchèrent à transcender les différences internes et à atteindre, en s'autonomisant, la forme politique de mouvements ethniques minoritaires.

Pour mieux comprendre cette situation, nous examinerons sommairement les

* Anthropologue, chercheur de l'ORSTOM au SHADYC, École des Hautes Études en Sciences Sociales (Marseille) et professeur visitant à l'Université Fédérale de Bahia.
** Anthropologue, professeur au département d'Anthropologie et au Mestrado de Sociologie de l'Université Fédérale de Bahia.

Fonds Documentaire IRD
010025451

cadres de la politique indigéniste de l'époque. La FUNAI [*Fundação Nacional de Assistência aos Indios*] a été créée en 1967, à la place du SPI [*Serviço de Proteção aos Indios*], institué au début du siècle pour protéger les populations indiennes isolées face à la "marche vers l'ouest"[1] qui pénétrait alors les zones méridionales de l'Amazonie. Dans les années 1960, la FUNAI héritera de l'image négative du SPI des dernières années - objet d'innombrables dénonciations de corruption et de génocide. En outre, elle sera confrontée à de nouvelles contradictions, provenant à l'origine de son rattachement au Ministère de l'Intérieur. En effet, cet organisme était responsable de l'intégration des régions de l'intérieur du pays par le biais de projets de développement régional, lesquels transformaient, directement ou indirectement, l'organisation économique et sociale des groupes indigènes.

Ce cadre fut aggravé par l'absence de crédits pour la scolarisation, la santé et pour la démarcation des territoires indigènes, ce qui, peu à peu, favorisa l'émergence de lobbies indiens. Ceux-ci agirent, de plus en plus, au nom des intérêts de leurs propres ethnies, parfois au détriment d'autres groupes, moins enclins au trafic avec les filières gouvernementales.

Six ans après la création de la FUNAI, donc en 1973, est promulguée la Loi n° 6001, réglementant la situation juridique des Indiens au Brésil. Cette réglementation voit donc le jour pendant la période autoritaire, alors que les peuples indigènes n'avaient pas encore constitué d'organisation et de discours ethnopolitiques susceptibles de faire une pression sur l'État. En vérité, l'élaboration du Statut de l'Indien a représenté une réaction du gouvernement à la campagne internationale l'accusant d'omission ou de compromission avec des pratiques ethnocides.

Cela explique l'idéologie protectionniste de ce Statut. Le processus d'intégration y est envisagé sur un mode persuasif (Oliveira Filho, 1983 : 23), les Indiens y sont assujettis au régime tutélaire, et le Statut leur garantit la propriété permanente des terres et l'usufruit exclusif des biens qui se trouvent sur ces terres.

A partir de 1979, et en partie en réaction au projet gouvernemental d'émancipation des Indiens de la tutelle, naissent plusieurs organisations civiques, immédiatement suivies par la création, en 1980, de l'Union des Nations Indigènes (UNIND). Celle-ci est le résultat de la mobilisation de neuf étudiants indiens, habitants de Brasilia et représentants de leurs groupes ethniques, autour d'un objectif politique apparemment générique : "rassembler les efforts des Indiens pour qu'ils luttent pour une politique indigéniste au bénéfice de l'Indien lui-même" (*Folha de São Paulo*, 17\04\1980).

Un peu moins de deux mois après son lancement, cette association fusionna avec le projet de fédération conçu par des groupes localisés dans la région du Mato Grosso do Sul[2]. Dans l'UNI [Union des nations indigènes] ainsi constituée, les objectifs montrent une certaine indépendance par rapport à la tutelle officielle, puisqu'ils parlent d'autonomie, d'autodétermination et d'inviolabilité des terres indiennes.

Les deux initiatives sont une tentative d'interférence organisée sur la poli-

tique officielle. Elles expriment aussi la conviction que ceci ne peut être atteint qu'à travers un projet collectif rendant manifestes certaines revendications communes, et dépassant les grandes distinctions socioculturelles et linguistiques existant entre les intéressés.

Les mouvements noirs

Les manifestations politiques d'une collectivité noire brésilienne peuvent être résumées en trois étapes principales : la période post-abolition débouchant sur les mouvements des années 1930 ; les mouvements antiracistes des années 1970 ; la convergence des divers milieux et discours noirs et afro-brésiliens — religieux, culturels et politiques — des années 1980-1990.

Les années 1930 ont vu la formation, dans le sud du pays alors en plein développement industriel et urbain, de la *Frente Negra* [Front noir], mouvement de caractère assimilationniste, reprenant les thèses en vigueur depuis l'abolition de l'esclavage (1888) : l'élévation morale, le travail et l'éducation étaient considérés comme les conditions nécessaires et suffisantes de la fin du préjugé de couleur et de l'intégration sociale des noirs, objectif principal du mouvement. Mobilisée autour du slogan "rassembler, éduquer, orienter", la *Frente Negra* se transforma en parti politique en 1936 - lequel fut interdit l'année suivante, comme toutes les autres organisations politiques, par la dictature de l'État Nouveau de Getúlio Vargas.

A la même époque, avaient lieu, dans le Nordeste du pays - économiquement moins dynamique que le sud à l'époque - deux Congrès afro-brésiliens (1934 à Recife, 1937 à Bahia). Ils eurent pour objectif politico-culturel la reconnaissance (Congrès de Recife) et l'organisation (Congrès de Bahia) de la culture afro-brésilienne, en particulier de ses institutions religieuses. Le congrès de Bahia décida notamment la création de l'Union des Sectes afro-brésiliennes de Bahia, dont le nom initialement prévu était celui de Conseil Africain de Bahia, et dont l'objectif principal (atteint seulement en 1976) était la liberté religieuse du *candomblé* [religion des orixás - divinités païennes d'origine yoruba], culte pratiqué alors sous le contrôle et la répression de la Police.

Il n'y eut que peu de contacts entre le mouvement politique - sudiste et social - de la *Frente Negra*, et celui - nordestin (et surtout bahianais) et culturel - des Congrès afro-brésiliens. Mais les deux mouvements tenaient cependant un même discours d'intégration sociale et politique, même s'ils divergeaient sur la question de l'assimilation culturelle et quant à leur caractère propre[3]. Certains leaders de ces deux mouvements se retrouvèrent, dans les années 1940 et 1950, pour tenter de relancer, en vain, une organisation politique noire d'ampleur nationale - projet encore marqué par une nette empreinte intégrationniste et opposé à toute forme d'isolationnisme[4].

A partir des années 1970, le mouvement noir va prendre une direction toute différente de celles de la phase antérieure[5]. D'abord avec la création du *Movimento Negro Unificado*, mouvement formé, en 1978, par des militants pro-

venant de différents groupes artistiques, socio-culturels et politiques formés au tournant des années 1960-1970 (principalement à São Paulo, Bahia, et Rio de Janeiro). A la place des anciens discours assimilationnistes, prévaut alors une position d'affrontement, dont les principaux thèmes sont la discrimination sociale et la violence policière contre les Noirs[6]. Commencent à s'élaborer aussi des projets de "libération du peuple noir", bien que d'une manière d'abord marginale.

Ce dernier aspect se retrouve, sous une forme plus élaborée, dans les déploiements les plus récents du mouvement noir, depuis la fin des années 1980. S'y développent diverses tentatives visant à démarquer, dans la société brésilienne, un espace pour les Noirs - démarcation symbolique et administrative de territoires et terrains urbains et, plus récemment, ruraux[7] ; appui aux expériences éducatives autonomes ; proposition de coordination entre les Noirs de différentes professions et branches (universitaires, patrons, syndicalistes, etc.) ; prise en compte enfin, en tant qu'organisations membres et comme dirigeants du mouvement noir, des groupes et leaders religieux et culturels[8].

Le mouvement noir actuel ne parvient pas réellement à surmonter les confrontations d'intérêts personnels et entre les tendances politiques qui tentent de le contrôler[9]. Cette difficulté rend aléatoire la formation d'un groupe d'intérêts noir autonome et consolidé, pouvant mettre à profit en tant que collectif les quelques conquêtes du mouvement (quelques députés fédéraux et conseillers municipaux élus, commissions municipales ou estaduales de défense de la population noire, etc.).

Une tendance s'affirme cependant dans toutes les expressions politiques noires récentes : les dimensions sociale et raciale de l'identité et de l'activité des groupes sont considérés comme dépassées ou insuffisantes. A la dominante sociale de la *Frente Negra* et à la dominante raciale du MNU des années 1970, succède un mouvement dont les limites et les discours incorporent, voire privilégient la dimension culturelle et renvoient de plus en plus nettement à un système d'identité global - mouvement plus soucieux de délimiter les espaces et l'identité de la "communauté noire" que de négocier l'insertion des Noirs dans la société globale.

La comparaison entre les mouvements noir et indien, à partir d'une même grille de questions, nous permettra de réfléchir, dans la suite de ce texte, sur l'efficacité ethno-politique en général.

LE JEU DE LA DISTANCE

Dans les termes du racialisme formé au Brésil dans la seconde moitié du XIXe siècle, Indiens et Noirs ne font pas l'objet de la même discrimination. Les premiers furent marginalisés et tenus à l'écart de l'ordre national. Ils incarnèrent très tôt et parfaitement la figure de l'autre ethnique. Les Noirs, au contraire, furent intégrés, et maintenus dans une position inférieure à l'intérieur de l'ordre social national. L'affirmation actuelle d'une identité noire passe par la production constante d'une différence culturelle. Il s'agit de donner un nouveau sens à

une différence raciale déjà construite par l'histoire nationale. L'usage des signes culturels - parce qu'ils sont les instruments capables de composer un système d'identité - est le moyen essentiel, voire essentialiste, de cette transformation de la distance entre l'identité noire et l'identité nationale. Cela appelle une réflexion sur les usages politiques et les transformations internes actuelles de la culture afro-brésilienne.

Le référent religieux afro-brésilien est d'inspiration principalement yoruba, et secondairement fon et bantou. Marqué, depuis une vingtaine d'années, par la présence d'un purisme qui vise à combattre les traditionnels mélanges syncrétiques, il se transforme profondément. Les formes religieuses actuelles[10] sont classées en fonction de leur proximité du modèle tenu pour le plus pur (yoruba dit "nagô de Ketu") et de leur distance aux formes considérées comme "décaractérisées" par l'influence de croyances voisines (indigènes ou européennes). Ce mouvement essentialiste va de pair avec un important développement numérique des *terreiros* [lieux de culte][11] et avec leur bureaucratisation croissante[12].

La signification et la fonction du domaine religieux dans la formation actuelle de l'identité des Noirs brésiliens est l'objet de discussions dans les milieux académiques et de pratiques hétérodoxes dans les milieux religieux. Ceux-ci ont longtemps organisé leur résistance face aux pouvoirs publics officiels[13] par le biais d'appuis trouvés dans les milieux de la politique traditionnelle, dominée par les Blancs et d'où les Noirs sont, jusqu'à aujourd'hui et à quelques exceptions prés, complètement exclus. Des Blancs se sont ainsi retrouvés impliqués dans le *candomblé*, d'abord en tant qu'*ogs*[14], puis de plus en plus en tant qu'amis et initiés (fils et filles de saint), tout en restant, au moins à Bahia, nettement minoritaires par rapport aux Noirs et mulâtres[15]. D'autre part, diverses relations et discours se développent, parmi le *povo-de-santo* [adeptes du *candomblé* en général], faisant le lien entre ce qu'on appellera, pour résumer, africanisme et négrisme[16].

Entre le *candomblé* et son Autre lointain (la société globale et le marché religieux en général) (Prandi 1991 : 118-119, 1992), se constitue ainsi un Autre proche, composé par l'ensemble des relations — qu'elles soient d'intégration, d'alliance ou de compétition — entretenues avec les diverses composantes (culturelles et politiques) du milieu noir. Dans cette sociabilité intra- et péri-religieuse, c'est bien un discours de la différence qui se construit et se reproduit : discours de l'origine, de l'authenticité, réinventions des généalogies culturelles, transformation de la "culture afro-brésilienne" en "culture noire"[17].

Le référent religieux joue ainsi un rôle essentiel dans la transformation d'une identité historiquement construite comme raciale et socialement honteuse - l'identité associée à la couleur noire et aux traits négroïdes[18] - en une identité noire culturelle politiquement respectable[19]. Pour disposer d'un ensemble de représentations alternatives, il suffit à ce mouvement identitaire de puiser sélectivement dans le stock des idées et rituels religieux afro-brésiliens - conception du monde, de l'existence, de la personne, de l'espace, etc. (Sodré 1983, 1988). Ce recours sélectif explique les stratégies et les luttes internes autour de la pureté

et de l'authenticité d'un système de références qui doit être strictement diacritique. Ainsi transformé de l'intérieur, le référent religieux offre le moyen d'un éloignement de la société globale.

Un second aspect dominant du mouvement noir actuel est la place importante qu'y occupent les groupes culturels, développés à partir du mouvement bahianais des blocs carnavalesques dits "afro" au milieu des années 1970. On peut décrire très sommairement les trois principales caractéristiques de ces groupes. Premièrement, ils tendent à se transformer en associations officielles et durables, luttant contre la précarité inhérente aux initiatives nées dans la convivialité familiale ou urbaine[20]. Deuxièmement, ils représentent un espace de productions et manifestations culturelles (musique, danse, théâtre, poésie, iconographie, esthétique vestimentaire ou corporelle) dont les symboles, valeurs et héros proviennent d'un ensemble de références centré sur le mythe de l'Afrique. Enfin, ils représentent un ensemble d'espaces de sociabilité nettement différenciés et reconnaissables dans la ville - lieux de fête, danse, réunion, discours, où est régulièrement entretenu un sentiment de communauté.

Dans ces espaces de sociabilité urbaine, s'inversent les cadres sociaux habituels d'infériorisation et/ou marginalisation de la population noire et métisse. Espaces d'auto-valorisation, les groupes culturels "afro" sont également propices à l'expression de critiques, revendications et propositions politiques, comme à la formation de dirigeants et de discours élaborés du point de vue d'une communauté noire[21]. Celle-ci trouve, dans ces formes associatives urbaines, une série d'occasions de se manifester en tant que collectif, séparé du reste de la société. Le fait est de l'ordre du politique au sens où il marque - en tant que mobilisation surchargée de sens - la présence ethnico-raciale noire dans l'espace contemporain.

En resituant ces tendances récentes sur toute la trajectoire des mouvements noirs, on voit se développer un processus qui va de l'intégration infériorisante à la séparation valorisante. Les principes de l'identité noire au Brésil aujourd'hui tournent autour des notions d'espaces, frontières, territoires. La réinterprétation et l'usage des signes culturels d'une possible différence oeuvrent dans le sens d'une mise à distance de l'identité nationale, même si, au bout du compte, il s'agit de trouver un moyen politique de participer à la vie nationale.

A contrario, les mouvements indiens ont tendance à réduire la distance qui les séparent de la structure sociale brésilienne, à revendiquer leur reconnaissance légale et leur participation politique. Pour ce faire, ils utilisent, depuis longtemps, les moyens les plus divers, cherchant à réduire leur minorité (au sens juridique d'individus mineurs) sociale et politique et, à partir de là, à établir une relation moins asymétrique avec les groupes régionaux structurellement dominants et avec les institutions de l'État. Alliances, réévaluation fonctionnelle d'institutions et de pratiques traditionnelles, réélaboration et emprunts des référents ethniques les plus marquants, ont composé un système dont l'assemblage ou les emphases se font en fonction des circonstances et de leur rendement symbolique.

Pour mieux caractériser les positions possibles de l'identité ethnique des Indiens par rapport à l'identité nationale, et les stratégies adoptées, en tant que

groupes, pour assurer leur insertion dans le système politique national, on étudiera les cas des Indiens xavante, du Xingu et du Nordeste.

Dans certains cas, une institution politique traditionnelle peut être utilisée, directement ou comme toile de fond, dans le cadre de stratégies pragmatiques. Ce fut le cas avec l'augmentation du nombre des villages xavante, en 1970 puis en 1980. Cette augmentation se fit soi-disant à cause du système traditionnel interne de factionnalisme politique. En fait, elle répondait à des motivations pratiques : défense du territoire - de nouveaux villages renforcent les revendications de terres agricoles - et bénéfices matériels - de nouveaux villages permettent une augmentation correspondante des aides de la FUNAI (Graham 1985/1986 : 348).

La position xavante dans le système inter-ethnique - parmi les Indiens et entre Indiens et non-Indiens - est celle d'une force relative, grâce à une histoire agressive du contact. Cela permet aux xavante de négocier leurs intérêts face à l'État à partir de mécanismes de pression généralement inaccessibles aux autres Indiens[22]. Cette position de force leur permit de se présenter, dans une situation de conflit en 1985, comme le garant principal de la légitimité du nouveau président de la FUNAI, assurant de la sorte sa prise de fonction (Toral 1985-1986 : 345).

Il s'agit là, cependant, de stratégies radicales dont l'usage est réservé quasi-exclusivement à quelques groupes indigènes, plus précisément à ceux qui sont vus par les organismes officiels et par divers secteurs de la société nationale comme des Indiens "purs" ou "authentiques". Cette représentation se réfère au phénotype, à la langue et aux traditions, opérant un clivage entre acculturés et non-acculturés, les premiers étant négativement valorisés, les seconds positivement. Les Indiens eux-mêmes reprennent cette représentation, grossissant, caricaturant ou inventant tel ou tel trait (Conzen et alii 1990).

Les Indiens habitant le parc indigène de Xingu sont également vus comme "authentiques" mais, à la différence des Xavantes, il s'agit d'un ensemble de groupes hétérogènes. Ils sont, sur les plans linguistique et culturel, distincts entre eux. Sur le plan historique, les uns sont *xinguanos*, les autres, arrivés ensuite, sont vus comme des intrus. Ils composent ainsi un système inter-ethnique très tendu dans lequel il n'y a pas de langue franche et où la sorcellerie et le chamanisme, importants sur le plan socio-politique, nourrissent les tensions entre les groupes (Menezes Bastos 1986 : 4).

Le parc indigène de Xingu fut considéré, jusqu'à récemment, comme l'exemple le plus réussi de la politique indigène au Brésil : réserve démarquée, bien assistée sur le plan médical et bien approvisionné en produits manufacturés, vivant apparemment sans problème, c'était la visite obligée des autorités et célébrités de passage. En 1983, cependant, eut lieu un important mouvement de rébellion fomenté par les Indiens habitant le nord du parc, c'est-à-dire ceux-là mêmes qui se trouvent marginalisés dans le système inter-ethnique et qui ont avec l'État des relations instables. En outre, ce conflit fut stimulé par un contexte favorable à la rupture : tensions entre les groupes, épidémies avec mort de nombreux enfants et adultes, rumeurs de corruption, écoles en ruines, etc. (Franchetto 1983 : 180).

Le point culminant de ce conflit fut la rétention d'un avion pendant deux

mois, période au cours de laquelle les Indiens du Xingu purent négocier leurs revendications. En outre, le mouvement s'amplifia au point de provoquer la démission des hauts fonctionnaires de la FUNAI, notamment militaires, qui étaient accusés de corruption et d'attitudes anti-Indiens (ib. : 18).

Quant aux Indiens du Nordeste, classés dans la catégorie générique d'"acculturés", à cause du contact plus ancien avec la population néo-brésilienne, ils firent l'expérience d'un des processus les plus complexes de mobilisation politique contemporaine. Dans ce cadre, l'emprunt symbolique de la seule langue encore en usage, celle des Fulni-ô (le Yatê), par l'ensemble des autres groupes, et le réapprentissage en chaîne - ou l'adoption - de rituels, tel le *Toré*, furent particulièrement importants pour la construction de leur unité politique. Les groupes de la région, considérés pour la plupart comme éteints ou presque, totalisaient en 1975 une population de 13000 individus contre 5500 en 1960. Cela indiquait un pronostic erroné de la part des anthropologues qui prévoyaient leur réduction, et, en même temps, cela suscita une pression croissante des groupes indigènes pour leur reconnaissance officielle. Face à ce mouvement, la FUNAI essaya, en 1980, de restreindre la portée de la définition d'Indien, par l'introduction de "critères d'indianité" valorisant certains caractères somatiques et culturels[23].

Cette tentative de la FUNAI échoua et la population indienne continua de croître. En 1986, on comptait, dans le Nordeste, 19 groupes indigènes et une population totale de 27000 Indiens, et en 1991 24 groupes et 40631 individus (Dantas et alii 1992 : 454-456).

Sous ses apparences d'intégration sociale, l'acculturation va dans le sens inverse de la reconnaissance, par le système national, de l'identité ethnique propre, et, par là même, de la possible intervention, dans l'ordre politique, de collectifs fondés sur des différences historiques et socioculturelles.

Pour certains groupes indigènes comme pour les Noirs, la mise à distance de l'identité nationale va de pair avec la remise en cause de l'acculturation. Dans ce cadre, les groupes (indiens) ou les milieux (noirs) les plus "purs", les moins acculturés et donc les plus "traditionnels", deviennent les modèles et, éventuellement, les leaders de mouvements politiques bien actuels.

En même temps, les représentations de la pureté, indienne comme africaine, se nourrissent des images produites par la société nationale. Parmi ces images, celle de l'Indien bon sauvage domine le champ de l'altérité ethnique et, en tant que telle, est incorporée dans l'identité nationale. Toute entreprise d'ethnicisation au Brésil doit donc se référer à ce modèle.

L'AUTRE ETHNIQUE : SON IMAGE ET SON AMBIGUÏTÉ

C'est une altérité globale que les mouvements noir et indien veulent construire pour s'intégrer comme collectifs aux rapports de force de l'ordre national. Dans cette recherche d'altérité, les Indiens, nonobstant les différentes modalités de leur contact inter-ethnique, ont une certaine avance sur les Noirs. Cela explique les mouvements inverses visant à réduire ou augmenter la distan-

ce des uns ou des autres à la société globale, comme on vient de le voir. Cette inégalité explique aussi la teneur des emprunts et échanges symboliques entre Indiens et Noirs au Brésil. On l'examinera à partir de deux exemples. D'abord la figure de l'Indien dans le carnaval bahianais. Ensuite la présence du *caboclo* dans le *candomblé*.

L'épisode des blocs carnavalesques dits "d'Indiens", dans le carnaval bahianais des années 1960-1970, illustre assez bien la relation entre ces deux identités, d'autant plus importante qu'il s'est agi d'un moment significatif sur la trajectoire de l'"africanisation" du carnaval de Bahia.

Cette africanisation peut être reconstituée en trois grands moments. Il y a d'abord, à la fin des années 1940, la création de l'*afoxé* Filhos de Gandhi[24]. Il naquit dans le port de Salvador, dans la situation politique tendue de l'après-guerre, au cours de laquelle le mouvement syndical et politique des dockers - presqu'exclusivement noirs[25], et jusqu'alors dotés de la plus importante et radicale force syndicale de la ville - subissait une importante répression. Le groupe Filhos de Ghandi donna aux travailleurs du port qui le fondèrent une apparence pacifique et réconciliatrice. Le groupe s'opposa à toute posture de conflit ou d'auto-marginalisation sociale ou raciale. Outre les raisons locales et conjoncturelles, cette position (qui se maintint durant au moins trente ans) s'avéra parfaitement conforme aux projets d'intégration et d'ascension sociale des Noirs, défendus par la *Frente negra* des années 1930. Peu à peu, le groupe rendra plus explicite sa filiation avec le candomblé. Formé comme "bloc", il sera officiellement enregistré comme *afoxé* en 1961 (Morales 1991).

Second moment. En pleine industrialisation et modernisation de la vie urbaine à Bahia, au milieu des années 1960, naissent les blocs carnavalesques dits "d'Indiens". Issus des Écoles de Samba avec lesquelles ils rompirent, ces groupes se définirent très vite comme des espaces occupés par les Noirs, en particulier des jeunes venus des quartiers populaires, à la recherche d'une thématique nettement différenciatrice. L'emprunt des images de l'indianité leur permit d'imposer un espace à part et une différence évidente sur la scène du carnaval. Grâce à cet emprunt, divers signes et comportements purent exprimer la sauvagerie, la révolte, la violence, le courage et l'héroïsme. Ces groupes d'"Indiens" se constituèrent ainsi en espaces d'inversion de la relation structurelle de domination à laquelle les Noirs se trouvaient soumis.

A partir du milieu des années 1960, le carnaval bahianais voit donc défiler des blocs de "Caciques", d'"Apaches", et de "Comanches". L'emprunt indien, à ses débuts, puise dans l'imaginaire global des films américains de far west largement diffusés, à l'époque, dans les cinémas populaires de la ville. Petit à petit, il se fera plus brésilien. A la fin de la période hégémonique des blocs d'Indien et au tout début de la période des blocs "afro", c'est-à-dire entre 1976 et 1978, défilent au carnaval, parmi les groupes "indiens", des blocs aux noms et costumes nord-américains (Apaches, Comanches, Cheyennes, Peaux-Rouges, Sioux, Mohicans), mais aussi des blocs dont les noms et thèmes renvoient aux groupes indigènes du Brésil : les Guaranis, les Tupis, les Xavantes, les Tamoios,

les Carijós, les Indigènes et les *Penas Brancas* (Plumes Blanches)[26]. Plusieurs années auparavant, en 1968 (c'est-à-dire deux ans après la création du premier bloc "d'Indiens"), défilèrent au carnaval trois *afoxés* de *caboclo* (figure indigène dans le candomblé afro-bahianais) : les *Indios da Floresta* (Indiens de la Forêt), les *Caboclinhos* (petits *caboclos*) et les *Tupinambas* (Godi 1991 : 59).

L'invention des blocs "afro", au milieu des années 1970, représentera le troisième moment de l'africanisation du carnaval bahianais et introduira de nouveaux critères pour la recherche d'identité des Noirs. En alignant l'identité raciale sur l'africanisme culturel, elle va progressivement enlever aux blocs "d'Indiens" leur fonction ethnicisante. Il reste que, pendant une dizaine d'années, ces derniers incarnèrent l'étape intermédiaire d'une recherche d'identité et d'espace, pour les Noirs bahianais, dans la société en transformation.

Pendant ces années, les Noirs ont, en quelque sorte, emprunté à l'Indien son altérité. Toujours vu comme un autre, extérieur à l'ordre social, l'Indien est un autre idéalisé : libre, qui ne s'est pas soumis à l'esclavage, et auquel est reconnue la propriété d'un discours spécifique, typique de la raison ethnique. Pour les Noirs bahianais des années 1960, l'Indien était ainsi la figure parfaite de l'autre ethnique, dont ils essayaient de se rapprocher.

Dans le *candomblé* - dans les *terreiros* de nation bantou comme dans la majorité de ceux de tradition soudanaise et parmi ceux de la tradition nagô où se pratique le culte aux *eguns*, ancêtres africains -, on observe également une appropriation symbolique de la culture indigène à travers l'entité nommée *caboclo*.

Chez celle-ci, la principale caractéristique est l'autochtonie : le *caboclo* est appréhendé comme "*orixá* typique du Brésil, maître et premier habitant de la terre" ou comme "*caboclo* afro-brésilien" (Santos 1992 : 61, 1992b). Cet état, par ailleurs, semble lui permettre une parfaite relation de compatibilité avec les *orixás*.

Généralement associé aux mouvements du romantisme et de l'indépendance, le *caboclo* du *candomblé* est fêté en des dates nationales importantes - 21 avril (insurrection et mort du premier insurgé contre la colonie), 7 septembre (indépendance nationale) - et le 2 juillet - date de l'indépendance à Bahia[27]. L'association de ces dates à l'idée de liberté allait très bien apparaître au XIXe siècle à Bahia, à l'occasion de la libération de plusieurs esclaves - en général des enfants - à la fin des défilés du 2 juillet.

Inversement à ce qui se passe sur le plan des relations sociales - où l'Indien est vu comme un autre ethnique, externe donc à l'ordre social -, dans le monde symbolique du *candomblé*, les *caboclos* sont socialement plus proches des humains que les *orixás*. Ils n'ont pas toujours besoin de la médiation des prêtres pour se manifester, ils établissent une relation d'"intimité notable" avec les humains et sont considérés "de meilleurs protecteurs pour les hommes" (Araujo-Boyer 1992).

Corrélativement, le *caboclo* du *candomblé* n'a pas besoin d'initiation - "*nasce feito*" [il "naît tout fait"] - au contraire des *orixás*. Son univers est plus social que culturel. Il ne donne pas de nom, il en reçoit. Dans une situation

structurellement homologue à celle des Indiens dans la société brésilienne, il est "sous tutelle" : il lui faut un parrain ou une marraine, en l'occurrence un *orixá* masculin ou féminin (Santos 1992 : 74). Le *caboclo* renvoie peu aux traditions et aux généalogies culturelles et voit son identité construite, socialement, par contraste : il est tout ce que l'*orixá* n'est pas.

Ces quelques données indiquent le caractère national du *caboclo* qui serait la figure, dans le *candomblé*, de l'Indien proche, acculturé et métissé qui existe dans la société. A l'inverse, mais encore dans le même univers, existe un *caboclo* qui se distingue pour être caractérisé comme cannibale. C'est le *caboclo* Eru, *caboclo* sauvage, non baptisé, qui mange les enfants et les animaux (Santos 1992 : 134). Il s'agit là très probablement d'une représentation de l'Indien Tupinamba qui, au XVIe siècle, dans la Baie de Tous les Saints, infligeait une mort cannibale à ses ennemis - qu'il appelait "les contraires".

Caboclo "à l'état barbare", selon l'expression des adeptes du *candomblé*, figure de l'Indien lointain, Eru se manifeste principalement dans les *terreiros angola* (c'est-à-dire excentriques). Il lui faut, pour se "calmer" - être domestiqué - l'intervention d'Oxalá, le plus important et prestigieux des *orixás* (Santos 1992 : 137).

Un dernier exemple de la présence marquante du *caboclo*, en plus du *candomblé*, est la commémoration, à Bahia, de l'indépendance - le 2 juillet. Cette journée est appelée "fête du *caboclo*". Il s'agit d'une fête populaire : ce sont les anciens combattants qui, un an après l'expulsion des Portugais de la ville de Salvador (1823), reproduisirent le parcours d'entrée de l'armée libératrice, derrière une charrette portant une sculpture d'Indien. Au début du XXe siècle, fut construit, au centre de la plus grande place de la ville - place où se déroule une bonne partie des cérémonies du 2 juillet -, un monument dédié à l'indépendance : sculpté au sommet de la colonne, l'Indien, une lance à la main, attaque le dragon qui représente l'oppresseur colonial (Sampaio 1988). De symbole des opprimés, l'Indien devient à cette occasion le symbole de la nationalité. L'Indien - autochtone - se transforme en *caboclo* : proche, métissé et acculturé. L'image vaut aussi bien pour le *candomblé* afro-brésilien que pour la fête du 2 juillet, fête d'une nationalité vue régionalement (Sampaio 1988).

Sur le plan des relations sociales comme sur celui du symbolisme, un même dédoublement de la figure de l'Indien se réalise donc. D'un côté le sauvage. C'est, dans le domaine symbolique, celui des blocs dits d'Indiens dans le carnaval des Noirs bahianais, et celui d'Eru, cannibale tupinamba dans le *candomblé* angola. Dans le domaine des relations sociales, c'est le sauvage idéalisé comme détenteur de la raison ethnique. D'un autre côté, le *caboclo* - celui qui, dans le *candomblé*, se fait plus proche des humains que les *orixás*, et celui de la fête du 2 juillet, symbole de l'autochtonie et de la nationalité - est le pendant symbolique de l'acculturation et du métissage réalisés sur le plan social.

Hyper-valorisation, idéalisation, tutelle et dévalorisation se distribuent dans les diverses modalités, sociales ou symboliques, de la représentation de l'Indien. Cette panoplie d'images fait coexister une qualification symbolique de l'Indien

et une déqualification sociale des populations indigènes.

Dans tous les cas, prévaut l'image de l'Indien libre, historiquement non esclavagisé. En fait, l'esclavage des Indiens a bien existé, tout en ayant été supplanté par celui des Noirs, principalement sur la côte et dans les zones minières. Toutefois, de tous bords, il importe que l'Indien soit représenté sous cette image de liberté. Si les uns y voient une marque de résistance inspiratrice d'autres luttes, pour d'autres c'est le signe d'une inadaptation au travail, soit par refus, soit par incapacité intrinsèque.

La lutte des mouvements noirs va dans le sens de l'élimination d'un certain style de domination raciale dont les principes se trouvent, au moins en partie, dans les rapports esclavagistes. Ils cherchent ainsi à accéder au monde contemporain. Cette recherche d'une position dans la modernité passe par la mobilisation d'un discours à caractère ethnique qui donne un sens nouveau à leur identité déjà définie dans le domaine racial. L'ethnique ici est tributaire du racial. Dans sa nouveauté comme discours du contact inter-ethnique, il recourt aux traces de la culture indigène, celles qui sont perceptibles en milieu urbain.

De la même façon, les Indiens cherchent un espace dans le monde contemporain. A la différence des Noirs, leur identité ethnique, dont le principal support est l'autochtonie, ne fait pas l'objet de controverses. En même temps qu'ils cherchent à assurer leurs droits historiques, ils cherchent à établir une relation moins asymétrique avec l'ordre social national. Pour cela, ils refusent la politique intégrationniste de l'État. Tout en utilisant des stratégies politiques distinctes à chaque groupe, ils peuvent, à l'occasion, s'organiser en un mouvement indien englobant - à base locale ou inter-locale, régionale, nationale.

L'ÉVALUATION DES EFFETS (JURIDIQUES, POLITIQUES, IDÉOLOGIQUES)

Quels critères doit-on utiliser pour mesurer les effets de ces mobilisations ethno-politiques ? Les critères politiques classiques de la représentation démocratique sont biaisés par le fait qu'il s'agit ici de groupes traditionnellement exclus du champs politique national.

Restent alors les droits traduits en lois, les mobilisations de masses, les changements idéologiques. Comment peut-on les apprécier ?

Un bref inventaire des effets de ces mobilisations dans les domaines de la visibilité politique, des droits juridiques et de la participation politique institutionnelle, permettra de mesurer, même partiellement, la présence réelle et l'efficacité de ces mouvements dans la société.

En premier lieu, il convient de souligner la visibilité plus importante obtenue au cours de ces deux dernières décennies par ces mouvements et par les populations desquelles ils émanent. Pour les Noirs, l'année 1988 - centenaire de l'abolition de l'esclavage - a été l'occasion d'une ample mobilisation et d'une expression identitaire importante. Même si elles ne furent pas toujours contrôlées par le mouvement noir, elles permirent la divulgation sur la scène sociale et

politique de diverses questions et idées concernant l'abolition, les discriminations, la culture noire, etc. Au cours de cette année 1988, 1702 réunions et célébrations eurent lieu, dont 15% à l'initiative directe du mouvement noir organisé (Maggie 1991).

Pour les Indiens, la lutte victorieuse contre le projet gouvernemental d'émancipation, dans les années 1970, déclencha un processus intense de communication et d'organisation de leurs instances d'articulation politique avec l'État et avec la société civile.

En deuxième lieu, les dernières années furent marquées par l'insertion légale de quelques unes des questions soulevées par ces mouvements. Revendiqué par le mouvement noir à l'occasion des commémorations du centenaire de l'abolition de l'esclavage, qui a coïncidé avec la période de préparation de la nouvelle Constitution du pays, un article inclus dans cette Constitution stipule que "la pratique du racisme est un crime imprescriptible, et sujet à la peine de réclusion, dans les termes de la loi" (Art. 5, XLII). Il s'agit là, plus que toute autre chose, de la reconnaissance officielle de l'existence de comportements racistes, ce qui représente un certain gain politique dans un pays dominé, depuis des décennies, par l'idéologie de la démocratie raciale et par la négation de quelque problème racial que ce soit. Outre la protection aux "manifestations des cultures populaires indigènes et afro-brésiliennes, et de celles d'autres groupes participant du processus civilisateur national" (Art. 215, 1°), la même Constitution réglemente également le cadastrage de "tous les documents et sites détenteurs de réminiscences historiques des anciens *quilombos* [communautés d'esclaves fugitifs]" (Art. 216, V, 5°). Les effets actuels de cette loi sont particulièrement importants, d'autant plus qu'un Article (n°68) des "Dispositions Transitoires de la Constitution" stipule que, "aux descendants des communautés des *quilombos* occupant leurs terres, est reconnue la propriété définitive, l'État devant leur émettre les titres correspondants". Des mobilisations sont en cours dans diverses régions du pays (Amazonie, Bahia, etc.) où, s'appuyant sur ces textes légaux, le mouvement noir se développe dans deux sens nouveaux, en termes empiriques et théoriques : celui de la ruralité et celui de la territorialité.

Le Chapitre VIII du Titre VIII ("De l'Ordre Social") de la Constitution, intitulé "Des Indiens", confirme les droits déjà assurés par des constitutions antérieures et innove en reconnaissant la capacité juridique des Indiens. Ceci a contribué à formaliser les organisations indiennes (statuts déposés, comptes bancaires) et, en conséquence, à réduire leur minorité et à opérer un contrôle sur la tutelle.

Enfin, un dernier effet peut être relevé. Il s'agit de l'incorporation des questions indiennes et noires dans les programmes des principaux partis politiques. Cela s'est traduit, dans les élections réalisées depuis le milieu des années 1980, par l'attribution de candidatures de certains partis (PT, PMDB, PDT) à des leaders noirs et indiens. Des commissions municipales (comme à São Paulo) ou par État (États de São Paulo, de Rio de Janeiro, Espirito Santo et Bahia) ont été créées pour traiter des questions spécifiques aux populations noires et indigènes.

On peut donc conclure que la situation socio-économique et la relation avec les instances du pouvoir se sont transformées positivement pour ces populations. Transformations obtenues non pas à partir de stratégies d'ascension individuelle, mais à partir de stratégies politiques collectives fondées sur l'usage des différences culturelles et historiques.

Mai 1994

BIBLIOGRAPHIE

Agier, Michel (1992) : "Ethnopolitique - Racisme, statuts et mouvement noir à Bahia", *Cahiers d'Études Africaines,* vol. XXXII (1), n° 125, pp.53-81.

Agier, Michel (1994a) : "Le destin de Lia - Histoire individuelle et identité collective dans le *candomblé* de Bahia", *Cahiers de Sciences Humaines*, vol. 30, n°3.

Bastide, Roger et Fernandes, Florestan (1959) : *Brancos e Negros em São Paulo. Ensaio sociológico sôbre aspectos da formação, manifestaçes atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana*, São Paulo, Ed. Nacional, Brasiliana, Vol. 305, 1959 (1e édition : 1953).

Boyer-Araujo, Véronique (1992) : "De la campagne à la ville : la migration du caboclo", *Cahiers d'Études Africaines,* vol. XXXII (1), n°125, pp.109-127.

Carneiro da Cunha, Manuela (1983) : "Parecer sobre os critérios de identidade étnica", *O Indio e a Cidadania,* São Paulo, Ed. Brasiliense, pp. 98-100.

Castro, Nadya et Guimares, Antonio Sergio (1992) : "Les ouvriers de la décennie perdue. Réflexions sur le travail industriel et les identités de classe à Bahia, Brésil", *Cahiers des Sciences Humaines,* vol. 28, n°3, pp.373-389.

Carneiro, Edison et Ferraz, Aydano do Couto (1940) : "O congresso afro-brasileiro da Bahia", in Divers auteurs : *O negro no Brasil - Trabalhos apresentados ao 2° Congrèsso Afro-brasileiro (Bahia),* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira Editora, pp.7-11.

Conzen K. Neils et alii (1990) : "The Invention of Ethnicity : A perspective from the USA", *Altreitalie* No 3, Edizione della Fondazione Giovanni Agnelli, pp. 37-62.

Dantas, Beatriz C., Sampaio, J.A. Laranjeiras, Carvalho, M.R. (1992) : "Os povos indígenas no Nordeste brasileiro : um esboço histórico", in Carneiro da Cunha, Manuela (org) : *História dos índios no Brasil,* São Paulo, FAPESP/SMC, Companhia das Letras, pp.431-456.

Fernandes, Florestan (1978) : *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*, São Paulo, Atica (1e édition : 1964).

Ferrara, Miriam Nicolau (1986) : *A imprensa negra paulista (1915-1963)*, São Paulo, FFLCH/USP.

Franchetto, Bruna (1983) : "Turbulência Xinguana", *Aconteceu especial*, 14, Povos Indígenas no Brasil/83, São Paulo, CEDI, pp. 180-182.

Giraud, Michel (1989) : "Les masques de la couleur", *Autrement*, Série Monde, H.S. n°41 (Antilles), pp. 88-95.

Godi, Antonio J. V. dos Santos (1991) : "De índio a negro, ou o reverso", "Cantos e Toques - Etnografias do Espaço Negro na Bahia", *Caderno CRH* - Suplemento 1991, Salvador, CRH/Fator, pp. 51-70.

Graham, Laura (1985/86) : "Uma aldeia por um "Projeto" *Aconteceu especial* 17, Povos Indígenas no Brasil 85/86, São Paulo, CEDI, pp 348-349.
Maggie, Yvonne (1991) : "A iluso do concreto : uma análise do sistema de classificação racial no Brasil", *XV° Encontro da ANPOCS*, Caxambu.
Menezes Bastos, R. José de (1986) : "Exegese Iawalapití e Kamayura da criação do Parque Indígena do Xingu e a Invenção da Saga dos Irmos Vilas Boas", *X° Econtro Anual do ANPOCS*.
Morales, Anamaria (1991) : "Blocos negros em Salvador - Reelaboração cultural e símbolos de baianidade", "Cantos e Toques - Etnografias do Espaço Negro na Bahia", *Caderno CRH* -Suplemento 1991, Salvador, CRH/Fator, pp. 72-92.
Oliveira Filho, Joo Pacheco (1983) : "Indios, Eleiçes e Partidos", *Aconteceu especial* 12, Povos Indígenas do Brasil/82, São Paulo, CEDI, pp. 96-98.
Oliveira, Walter Freitas, et Lima, Vivaldo da Costa, org.(1987) : *Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos : de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938,* São Paulo, Corrupio.
Pierson, Donald (1971) : *Brancos e Pretos na Bahia (Estudo de contacto racial),* São Paulo, Ed. Nacional, Brasiliana, Vol. 241.
Prandi, Reginaldo (1991) : *Os Candomblés de São Paulo - A velha magia na metrópole nova*, São Paulo, Hucitec/EDUSP.
Prandi, Reginaldo (1992) : "Raça, religies e sociabilidade no Brasil", *International Seminar on Racism and Race Relations in the Countries of the African Diaspora,* CEAA, Rio de Janeiro, 5-10 avril 1992, 11 p. mímeo.
Sampaio, J. A. Laranjeiras (1988) : "A Festa de 2 de Julho em Salvador e o lugar do índio", in Agostinho, Pedro (org) : "O Indio na Bahia," *Revista Cultura*, Salvador, Bureau Gráfica e Editora, pp.153-159.
Santos, Jocélio Teles dos (1992) : *O Dono da Terra. A Presença do Caboclo nos Candomblés Baianos*, Dissertation de *Mestrado*, São Paulo, FFLCH/USP.
Santos, Jocélio Teles dos (1992b) : "La divinité caboclo dans le candomblé de Bahia", *Cahiers d'Études Africaines*, vol. XXXII (1), n°125, pp.83-107.
Sodré, Muniz (1983) : *A verdade seduzida. Por um conceito de cultura no Brasil,* Rio de Janeiro, Codecri.
Sodré, Muniz (1988) : *O Terreiro e a cidade. A forma social negro-brasileira,* Vozes, Petrópolis.
Toral, André (1985/1986) : "Xavantação ou Funailação?", *Aconteceu especial* 17, Povos Indígenas do Brasil/86, São Paulo, CEDI, pp. 344-347.

NOTES

1 Il s'agissait d'un grand front de contact dont le projet politique était l'intégration de l'Amazonie au territoire national.

2 Bien avant ceux d'autres régions du Brésil, les groupes indigènes du Mato Grosso do Sul s'étaient organisés pour occuper des fonctions administratives dans la FUNAI et des fonctions électives dans les assemblées municipales et d'États. C'est ainsi que le premier Indien à diriger une représentation régionale de la FUNAI fut un Terena (un des principaux groupes de la région du Mato Grosso do Sul). Son frère avait déjà été, dès 1967, conseiller municipal dans la même région. Ce type d'hégémonie, dont les Terena ne sont qu'un exemple, se réalise

à travers les structures de parenté, à l'intérieur desquelles certaines familles monopolisent les décisions.

3 D'un côté, un mouvement populaire - et en partie lié à la droite populiste de l'époque - dans le cas de la *Frente Negra* ; de l'autre un rassemblement d'intellectuels - dont certains étaient membres du PCB ou liés à ce parti - et de leaders spirituels dans le cas des Congrés afro-brésiliens.

4 Sur cette période, voir, concernant les Congrés afro-brésiliens, Carneiro et Ferraz (1940), Oliveira et Lima (1987), et concernant la *Frente Negra*, Ferrara (1986), Fernandes (1978), Bastide et Fernandes (1959).

5 Les années 1960-1970 sont marquées au Brésil par l'instauration d'une nouvelle dictature militaire (en 1964), par une phase de développement important de la production et de la consommation, et par la mobilisation politique de nouvelles classes moyennes et ouvrières - développement qui atteint de nouveaux espaces régionaux, notamment celui de Bahia (Castro et Guimares 1992). Puis la fin officielle de la dictature (1984) et la consolidation des institutions démocratiques correspondront au début d'une période de forte récession économique. Ces récentes données politiques et économiques modifieront une nouvelle fois le contexte des mouvements communautaires. Ces deux périodes - 1960/1970 et 1980/1990 - marquent aussi deux phases distinctes pour le mouvement noir.

6 L'organisation s'appellera successivement "Mouvement unifié contre la discrimination raciale", puis "Mouvement noir unifié contre la discrimination raciale", et enfin, simplement, "Mouvement noir unifié".

7 Il s'agit dans ce dernier cas, de la revendication, toute récente, de territoires anciennement occupés par des communautés marrons (*quilombos*). On y revient plus loin.

8 Ces différentes tendances sont apparues nettement lors de la "première Rencontre nationale des entités noires", en novembre 1991, à São Paulo. Organisée avec l'appui financier de la municipalité (alors du Parti des travailleurs) de São Paulo, la rencontre a rassemblé 550 délégués de treize États, avec le projet de "réorganiser" le mouvement noir brésilien. D'une manière significative, cette rencontre mit l'accent sur l'incorporation des institutions culturelles et religieuses dans le mouvement noir, et sur la revendication d'"une identité noire spécifique, culturelle, sociale (et) ethnique". D'autres faits du même ordre méritent d'être brièvement signalés, tels que l'incorporation de revendications territoriales dans le document-base de la rencontre, l'intégration d'une mère-de-saint à la commission nationale formée au cours de la réunion, la présence et l'intervention d'un représentant du mouvement indigène, outre la présence d'envoyés de la Mairie et de l'État de São Paulo... et de deux ambassadeurs africains (ceux du Togo et du Ghana)

9 Il s'agit principalement du PT (Parti des travailleurs) influençant l'orientation du MNU (Mouvement noir unifié), du PC do B (Parti communiste du Brésil) contrôlant l'UNEGRO (Union des Noirs pour l'égalité) et de la Pastorale de l'Église catholique à l'origine de l'UCN (Groupe d'union et conscience noire). Ce sont là les trois principaux mouvements existant à l'échelle nationale -non obstant leur taille généralement réduite et le caractère souvent groupusculaire de leurs activités.

10 Ces formes nouvelles connaissent un important développement quantitatif et une grande diversification, posant à certains le problème de leur contrôle interne.

11 A Bahia, par exemple, ils sont passés d'une centaine dans les années 1940 à un chiffre généralement estimé autour de 2000 aujourd'hui (un peu plus de 1000 sont enregistrés à la Fédération bahianaise du culte afro-brésilien).

12 Cette bureaucratisation se manifeste dans le développement des sociétés de bienfaisance, des fédérations locales, des comités de défense du *candomblé*, etc.

13 Revendiquée par l'Union des sectes afro-brésiliennes de Bahia créée en 1937, la liberté

religieuse du *candomblé* sera effectivement accordée en 1976, les lieux de culte passant alors du contrôle de la police à celui de la Fédération bahianaise du culte afro-brésilien (créée en 1946 à la place de l'Union des sectes).

14 Personnalités influentes, initiées ou non, protégeant les *terreiros*.

15 Cette participation blanche correspond à une phase de développement des *candomblés* en milieu urbain et dans des couches sociales moins défavorisées. Au cours de ce mouvement, les religions afro-brésiliennes sont devenues de plus en plus des réponses, non plus (ou non plus seulement) à l'affliction, mais aussi à diverses recherches d'identité, en particulier de l'"identité noire". C'est dans ce contexte qu'on voit, par exemple, des adeptes du *candomblé* revendiquer une filiation sociale, voire consanguine avec la culture noire et ses origines africaines alors même qu'ils présentent une majorité de traits physiques non négroïdes.

16 Le terme "négrisme" est utilisé, à propos du mouvement noir aux Antilles françaises, par Michel Giraud (1989 : 94), qui associe cette tendance à certaines attitudes (crispation identitaire, sectarisme et passion de l'homogénéité) également perceptibles dans le mouvement noir brésilien.

17 Voir Maggie 1991 : 9, Agier 1992. Il faut, pour percevoir et mesurer l'importance de ces faits, considérer la totalité des pratiques et relations constitutives d'une véritable culture populaire du *candomblé*, qui ne se résume pas à des relations et rituels symboliques, mais incorpore ceux-ci dans un ensemble de pratiques quotidiennnes - sociales, familiales, économiques, etc. On étudie quelques aspects de cette culture populaire dans Agier 1994.

18 Identité que le classement officiel brésilien désigne par le terme phénotypique *preto* (noir).

19 Identité que les mouvements récents désignent par *negro* (nègre), terme anciennement péjoratif et aujourd'hui inversé.

20A Bahia, ils sont une trentaine et regroupent environ 25000 membres inscrits.

21 Ce mouvement bahianais des groupes carnavalesques et culturels "afro" joua un rôle important dans la formation du MNU àla fin des années 1970, et représente aujourd'hui le principal instrument de la mobilisation politique noire. Depuis Bahia, il se répand dans d'autres États et capitales.

22 Il s'agit de l'accés à la presse, de la réalisation de performances culturelles (pintures corporels, discours en langue indigène, usage d'instruments de guerre traditionnels), de l'usage de magnétophones en toute circonstance officielle, de l'invasion des bureaux de la FUNAI, etc.

23 L'Association brésilienne d'anthropologie s'opposa fermement à cette tentative, élaborant un *Avis sur les critères d'identité ethnique* (Cunha 1983 : 96-100).

24 Les *afoxés* sont des groupes carnavalesques traditionnellemnt liés à certains *terreiros* (maisons de culte) du *candomblé*. Cette relation est aujourd'hui plus rare et diffuse, la principale différence entre les *afoxés* et les blocs afro tenant au moindre équipement matériel et à la moindre taille des premiers.

25 Selon une enquête réalisée en 1936 auprés de 1875 travailleurs habitants de Salvador, l'anthropologue américain Donald Pierson signalait, parmi les travailleurs du port, les pourcentages suivants : 81,6% de Noirs, 16,8% de mulâtres et 1,6% de Blancs (Pierson 1971 : 227).

26 Journal *A Tarde* (28/02/76, 19/02/77, 14/01/78).

27 Quelques *terreiros* remplacent la fête du *caboclo* par le rite *Mesa de Jurema* [table de Jurema] ou réalisent ce rite le lendemain. La *jurema* est une boisson faite à partir de l'écorce d'une plante du même nom, également présente dans le rituel *Toré* des Indiens du Nordeste, vu plus haut. Dans les deux cas, on trouve ainsi la même substance, consommée et dotée du même pouvoir symbolique et des mêmes propriétés hallucinogènes.

RÉSUMÉ
RESUMEN - RESUMO
ABSTRACT

Ce texte, présente la trajectoire des mouvements noirs et indiens au Brésil, puis s'interroge sur les conditions de l'efficacité ethnopolitique : distance par rapport à l'ordre national, transformations et usages politiques de la culture, différences internes et construction de l'unicité/altérité.

Le champ ethnique au Brésil est dominé par l'image de l'Indien sauvage, puisée dans l'histoire nationale. Cette référence est à l'oeuvre aussi bien dans les milieux noirs que parmi les divers groupes indigènes. Ces identités noires et indiennes se développent, aujourd'hui, comme des formes d'intégration à l'ordre national. La conclusion évalue donc les effets juridiques et politiques de ces mouvements identitaires.

***

Nesse texto, apresentamos a trajetória dos movimentos negros e indígenas no Brasil. Indigamos, depois, sobre as condiçoes da eficácia etnopolítica em geral. Manuséio da distância com a ordem nacional, transformaçoes e usos políticos da cultura, diferenças internas e construção da unicidade/alteridade, so objetos de análises comparativas.

O campo étnico é dominado, no Brasil, pela figura do índio selvagem, tirada da história nacional. Essa referência atua tanto nos meios negros quanto entre os diversos grupos indígenas. Enfim, as identidades negras e indígenas se desenvolvem, hoje, na cidade e no campo, como formas de integração e de participação à ordem nacional. Avaliamos, na concluso, os efeitos (principalmente jurídicos e políticos) desses movimentos identitários.

***

This essay deals with a presentation of black and Indian movements trajectory in Brazil , followed by an interrogation on the conditions of ethnopolitic efficiency in general. Distance in relation to national order, transformations and political utilisations of culture, internal differences and construction of unicity / alterity, are examined and objects of comparative analyses. The ethnic field in Brazil is dominated by the image of the wild Indian, drawn from national history. This reference operates in black populations as well as among the various local groups. Finally, Black and Indian identities develop, nowadays, in rural and urban areas, as forms of integration and participation to the national order. In the conclusion, the effects (mainly juridical and political) of these identity claiming movements are evaluated.

IHEAL

CAHIERS DES AMERIQUES LATINES

1994

17

Identité et couleurs en Amérique latine

Le Chiapas est aussi le Mexique : Neo-zapatisme et changement politique

Une nouvelle interprétation de l'Amérique latine : la crise de l'État

PL 9

2 3 FEV. 1995

SOMMAIRE

FRONTIERES

Le Chiapas est aussi le Mexique. Neo-zapatisme et changement politique
par *Marie-Christine Renard* 5

Une nouvelle interprétation de l'Amérique latine : la crise de l'État
par *Luiz Carlos Bresser-Pereira* 25

DOSSIER

IDENTITÉ ET COULEURS EN AMÉRIQUE LATINE
Coordonné par Christian Gros

Noirs, Indiens et Créoles en Amérique latine et aux Antilles. Identité sociale et action collective
par *Christian Gros* 53

Au Brésil : cent ans de mémoire de l'esclavage
par *Katia de Queiros Mattoso* 65

Couleur, classe et modernité à travers deux lieux bahianais
par *Livio Sansone* 85

Nation, race, culture. Les mouvements noirs et indiens au Brésil
par *Michel Agier* et *Maria Rosário G. de Carvalho* 107

Identités noires, identités indiennes en Colombie
par *Peter Wade* 125

Les identités antillaises entre négritude et créolité
par *Michel Giraud* 141

INFORMATION SCIENTIFIQUE

Lectures
par *Joëlle Chassin, Martine Droulers, Frédérique Langue, Bruno Mallard, Stéphane Monclaire et Pierre Ragon* 157

C.E.D.I.D. — ORSTOM

PL 9