Michel Agier

Ethnopolitique : racisme, statuts et mouvement noir à Bahia

L'unanimité s'est longtemps faite, dans l'analyse des relations socio-raciales au Brésil, autour d'un paradigme évolutionniste : celui du passage d'une société de statut (héritée du passé) à une société de contrat ou de classe (en devenir), installée par l'industrialisation et l'urbanisation. Ce paradigme en forme de contradiction nécessaire est à l'origine d'une incapacité à penser la négritude comme groupe d'intérêts dans les situations économiques et politiques modernes. Il faut à Bastide recourir au « principe de la coupure » (qui renvoie, de fait, aux drames individuels de Noirs en ascension sociale) pour penser la permanence (autonome, voire intentionnelle) de pratiques culturelles afro-brésiliennes dans un contexte où le statut associé à la négritude n'aurait plus de sens, parce que les anciens clivages raciaux entreraient en contradiction avec les nouveaux classements sociaux (Bastide 1970 : 66 ; Bastide & Fernandes 1959). Il n'y aurait donc point de place pour une identité sociale de la négritude dans la théorie des relations sociales modernes, mais seulement des drames, dilemmes et désajustements psychologiques, toujours *transitionnels*, généralement observés chez les Noirs hors de « leur place », c'est-à-dire en ascension sociale (Pierson 1971, Azevedo 1955, Fernandes 1968, 1978). Malgré leurs différences théoriques et idéologiques, ces analyses (qui ont prévalu dans les années 1940-1960) ont eu en commun deux *a priori*. Premièrement, le fait de subordonner théoriquement l'identité raciale à la position sociale. Deuxièmement, celui de séparer l'analyse sociologique des Noirs dans la société urbaine et industrielle de l'analyse anthropologique des pratiques culturelles afro-brésilienne[1].

L'idée d'une relative autonomie de l'identité raciale apparaît plus tard, en particulier dans les recherches de Hasenbalg, qui permettent de faire entrer la question du racisme dans le champ des sciences sociales. Cependant, marquée du sceau de la négativité sociale, et sans référence à l'histoire culturelle, la négritude n'y est abordée que comme **un élément**

1. C'est ce que Bastide a fait, d'une manière exemplaire, en réservant la sociologique à São Paulo et l'anthropologique à Bahia.

Cahiers d'Études africaines, 125, XXXII-1, 1992, pp. 53-81.

permanent de dépréciation individuelle, et le racisme n'y est perçu que comme un instrument de manipulation permettant au capitalisme de reproduire la subordination des travailleurs noirs, même dans les situations modernes de forte industrialisation, urbanisation et mobilité sociale (Hasenbalg 1979, 1985).

On se propose, dans ce texte, de traiter ensemble les dimensions raciale, sociale et culturelle de l'identité des Noirs bahianais, c'est-à-dire de rendre compte simultanément de la formation et de la reproduction actuelle du racisme brésilien, des modifications de la position sociale des Noirs et des métis dans les changements socio-économiques récents à Salvador, des usages et des transformations internes de la culture afro-bahianaise.

En effet, les mouvements actuels, de caractère religieux, culturels, sociaux ou politiques, dans lesquels se développe un discours de la différence « nègre », invitent à revoir les analyses passées — les unes trop fonctionnalistes, les autres trop culturalistes — qui prévoyaient, implicitement ou explicitement, la disparition des différences raciales, et la dissolution ou l'extinction de comportements spécifiques à la population afro-brésilienne. Pour comprendre la dynamique actuelle des relations raciales et du mouvement noir à Bahia, il faut recourir autant à une anthropologie des mouvements sociaux qu'à une sociologie de la culture et de l'ethnicité.

Rapports de forces et statuts sociaux

De la même façon qu'il y a, au Brésil, un « télescopage » de diverses formes d'emploi et de relations de travail (Lautier 1987), on peut dire qu'il y a une concurrence et une relation entre divers modes d'identification sociale, que ce soit au niveau collectif ou au cours de chaque histoire individuelle. Ainsi, de nouvelles classes sociales — classe moyenne et classe ouvrière en particulier — sont manifestement présentes sur la scène politique bahianaise, et produisent les modèles locaux (de travail, de consommation, de discours politique, d'habitat ou de loisirs) de la modernité. Mais il suffit d'être de la « basse classe moyenne » ou d'être salarié de l'industrie de rang inférieur pour être confronté quotidiennement au rappel de la pauvreté et au risque d'y tomber. Celle-ci, pour sa part, est définie dans deux autres dimensions de la vie sociale. Celle de la dépendance, reproduite dans les cadres et les codes des rapports familiaux ou du familialisme urbains (Agier 1989, 1992a), et celle de l'exclusion. Là, sa position est, en quelque sorte, reconstruite par les autres, qui la désignent par des termes d'état plus politiques que sociaux tels que « population marginale », « exclus », ou « familles nécessiteuses ».

En fait, au principe de ces juxtapositions et graduations, on trouve ce que Roberto Da Matta (1985 : 57) a analysé comme des « identités

sociales politiquement informées ». Leur enjeu est l'accès à une reconnaissance sociale et politique de l'individu, cette citoyenneté toujours à conquérir étant inégalement offerte aux différentes catégories professionnelles et strates sociales. Les individus expérimentent cette problématique chaque jour en constatant que personne n'est *a priori* citoyen jusqu'à prouver le contraire, et les mouvements sociaux et politiques l'expriment par l'opposition entre les notions d'exclusion et de citoyenneté.

La réorganisation de l'espace urbain de Salvador de Bahia, dans la période 1965-1985 (transfert des *favelas* vers la périphérie, nouveaux quartiers de classe moyenne en bord de mer, vaste zone de grands ensembles au nord de la ville) a mis en évidence et renforcé les distinctions entre une société visible, une masse pauvre qui devrait rester invisible, et des flux de mobilité sociale moderne, dans une ville qui comptait environ 400 000 habitants en 1950 et en compte aujourd'hui environ deux millions et demi — plus un pôle pétrochimique, diverses unités d'exploration et de raffinage de pétrole, un centre d'industries métallurgiques, etc.

Si les changements économiques et sociaux ont été particulièrement importants à Bahia au cours des quarante dernières années, ils ne sont rien, du point de vue de la production des identités, par rapport au grand rêve de rédemption démocratique qui, à partir de la fin des années 1970, a succédé à la période dure de la dictature militaire. Une tension s'est alors créée entre les effets libérateurs du processus de démocratisation sur la société civile, et le caractère sélectif des transformations économiques et urbaines bahianaises. Exclus, frustrés et exploités de toutes sortes (Noirs, femmes, *favelados*[2], homosexuels, prolétaires, etc.), gagnèrent en visibilité politique[3]. Ils purent alors s'adresser à l'État pour lui demander, agressivement, leur accès aux droits sociaux de la modernité économique et politique.

Cela rend la question des identités d'autant plus moderne. Dans une société où l'État n'est pas un ordonnateur direct du social, les mouvements sociaux (et les nouvelles identités qu'ils exhibent) sont des canaux par lesquels les citoyens tentent d'accéder à leur « citoyenneté ». Se sentir, se présenter et être représenté comme classe moyenne, comme *favelado*, ou comme classe ouvrière, ou encore s'affirmer comme nègre, c'est en même temps manifester des positions statutaires (et donc des droits sociaux immédiatement exigibles), rechercher des différences culturelles légitimantes, et définir des groupes d'intérêts virtuels : mouvements concurrents où naissent des projets de résistance, d'hégémonie ou de

2. Habitants de *favelas*.
3. Ces mouvements s'institutionnalisèrent en d'innombrables syndicats, associations professionnelles, associations de quartier, de mères de famille, mouvements culturels, politiques, communautaires, etc.

conquête du pouvoir, dans une société où les rapports de forces sociaux et politiques, tout comme les positions sociales des individus, sont marqués par la précarité, mais aussi par des mécanismes politiques où s'enchaînent, d'une manière cyclique, la rédemption, l'oubli et le recommencement, entretenant de la sorte la croyance dans « le pays du futur » et dans l'efficacité sans limite des mouvements de la société civile.

Mouvement « nègre » et population noire

Contemporaine des récents changements économiques et politiques, l'émergence des nouvelles pratiques et des nouveaux discours autour de la négritude a mis en scène, dans la société bahianaise, un mouvement social et identitaire entrant en compétition avec d'autres modes d'identification et de mobilisation sociales.

Il conviendrait d'abord de se demander quelle population est concernée par ce mouvement de la négritude. Or, la définition de cette population est d'emblée un problème. Officiellement, selon les catégories du recensement, les Noirs *(« pretos »)* représenteraient un peu moins de 20 % de la population de Salvador[4]. Mais, dans les divers milieux de la négritude, les Noirs *(« negros »)* sont tous les non-Blancs, c'est-à-dire près de 80 % de la population. La question n'est pas de choisir entre deux principes de classification raciale en conflit, renvoyant tous deux au même racialisme, comme on le verra plus loin. Mais il s'agit de mesurer la marge que ce conflit symbolique laisse aux formes relatives, relationnelles et culturelles d'identification. C'est sur une population indéfiniment noire et métissée que vont jouer les différents mécanismes d'identification « nègre », dans une tentative de passer du champ racial au champ ethnique, ou, pour reprendre la valorisation suggestive de Michael Banton (valorisation elle-même reprise dans les discours du mouvement noir), passer du négatif au positif[5].

Le mouvement actuel autour de l'identité afro-bahianaise peut être analysé sous trois dimensions : c'est le produit de relations sociales racialisées ; il émane d'un milieu social urbain non fermé mais relativement identifiable ; enfin, c'est un processus de recherche d'un être différent (le

4. Il s'agit ici de la couleur noire de la peau, fausse catégorie objective qui dépend de la subjectivité des rencenseurs et des recensés. Les premiers, ayant tendance à considérer que les seconds préfèrent se déclarer plus clairs qu'ils ne sont véritablement (métis au lieu de noir, blanc au lieu de métis), anticipent ce souhait. Pour combattre cette tendance, à l'occasion du rencensement de 1991, diverses organisations civiques ont organisé une campagne pour que les Noirs se déclarent comme *« pretos »* (on ne peut se déclarer *« negro »* au recensement).
5. BANTON (1979 : 153) établit une opposition entre le concept d'ethnicité, qui « reflète les tendances positives d'identification et inclusion », et celui de race, qui renvoie aux « tendances négatives de dissociation et exclusion ». Sur la question des classifications raciales au Brésil, voir MAGGIE 1991.

ser negro) redéfinissant sa culture. On abordera successivement ces trois dimensions[6].

Racialisme, racisme et ethnicité

L'ethnicité réinventée des Noirs bahianais peut se caractériser, en premier lieu, comme la transformation symbolique d'un groupe *déjà défini* par le racisme de l'autre. La problématique ethnique serait ainsi un produit des relations raciales (Banton 1979, Balibar 1988). L'analyse de la formation du racisme bahianais actuel doit distinguer plusieurs moments historiques cumulatifs.

• Le statut des esclaves

Une première composante de ce statut est l'invisibilité politique de la condition d'esclave. Il faut bien admettre, en effet, que les esclaves aient été invisibles dans l'idéologie naissante du Brésil indépendant pour comprendre comment, en 1824, l'intelligentsia, politiquement libérale, put inscrire, dans la première constitution du pays, que « la liberté est un droit inaliénable de l'Homme », alors que 48 % de la population était encore esclave. On retrouve, dans les problématiques actuelles de la citoyenneté — vécue individuellement ou exprimée collectivement par les mouvements sociaux —, cette question de l'invisibilité politique. Il y a tout à la fois une analogie théorique (l'association d'une condition sociale et d'une position politique) et une filiation directe, historique, entre l'actuel état d'« exclu » et l'ancien état d'esclave.

Sans statut juridique individuel, les esclaves construisaient leur identité sociale à partir de la relation au maître, tentant de négocier, dans les cadres du pouvoir blanc, des espaces individuels ou collectifs d'autonomie ou de promotion sociale, ou encore d'obtenir leur libération et, simultanément, leur accès aux droits de citoyen (Mattoso 1979, Reis & Silva 1989). La familiarité des relations maître-esclave, dans laquelle l'intimité, la cordialité et la protection du maître envers l'esclave se maintenaient tant que celui-ci restait « à sa place », est un trait de la domination raciale que l'on retrouve aujourd'hui, aussi bien dans le domaine de l'emploi domestique,

6. On se référera, ici, à la notion d'ethnicité de deux points de vue. D'une part, il s'agit d'une référence présente dans les mouvements noirs eux-mêmes et donc d'une « catégorie indigène » dont l'usage est un objet de réflexion nécessaire pour le chercheur. D'autre part, elle désigne un domaine de pratiques, institutions et représentations qui peut être défini, méthodologiquement, en négatif, pour n'être ni celui des classes sociales ni celui des races ni seulement celui de la culture afro-brésilienne. Ce faisant, elle désigne une totalité, ou une recherche de totalité, à comprendre. Sur l'ethnicité en général, voir Manuela CARNEIRO DA CUNHA 1986, et sur les Noirs et les usages politiques de leur culture au Brésil, voir J. B. BORGES PEREIRA 1983, 1984.

par exemple, que dans le fait de rencontrer régulièrement, dans les souvenirs d'enfance d'adultes noirs, une « famille blanche protectrice ».

• L'idéologie racialiste

En même temps que se développaient les mouvements en faveur de l'abolition de l'esclavage (et parmi les abolitionnistes eux-mêmes), se constitua, au milieu du XIXe siècle et quelque temps après l'accès à l'indépendance, une pensée libérale et nationale qui, pour pouvoir imaginer une identité brésilienne, eut à classer les différents groupes sociaux et culturels en présence : autochtones indiens, colons d'origine portugaise et Noirs, esclaves ou ex-esclaves. Recourant aux thèses du racialisme européen de l'époque — naturaliste et évolutionniste — l'intelligentsia brésilienne allait racialiser le système de domination formé dans l'esclavage, remplaçant la contrainte juridique par une théorie raciale. Indiens, Noirs et Blancs furent observés et classés en combinant leurs traits physiques et leur position sociale[7].

La « fable des trois races » (Da Matta 1987), en classant les inférieures et la supérieure, allait associer la sauvagerie et la marginalité aux Indiens et l'infériorité sociale à la couleur noire et aux traits négroïdes. Ainsi naturalisés, les Noirs furent affublés, explicitement, d'un certain nombre de traits puisés dans l'observation de leur condition et position sociales de l'époque et dans les valeurs esthétiques et morales à travers lesquelles les Blancs avaient déjà pensé leur domination. L'insouciance, l'irresponsabilité, la malhonnêteté, les tendances dyonisiaques, la saleté, la laideur, le

7. Gobineau, qui fut un des principaux, inspirateurs du racialisme brésilien, fut également ambassadeur de France à Rio de Janeiro d'avril 1869 à mai 1870. Il est intéressant de noter que, en même temps qu'il se désespère sur l'état de « dégénérescence » raciale des Brésiliens (déjà enclins au métissage), il est sensible au fait que l'empereur Don Pedro II, tenu pour libéral et abolitionniste, connaisse ses idées sur les races. Ensemble ils discutent « sur l'émancipation [des esclaves] qu'il [Don Pedro] veut donner le plus tôt possible et sur les meilleurs modes de diriger les émigrations vers le Brésil, surtout les émigrations d'Allemands catholiques » (RAEDERS 1934 : 48). Plus tard, Gobineau fera des projections chiffrées pour la suppression, en « moins de 200 ans », « des éléments fâcheux de [la] constitution ethnique actuelle [du Brésil] en les fortifiant par des alliances d'une valeur plus haute avec les races européennes » (A. de Gobineau, « L'émigration au Brésil », 1873-74, in RAEDERS 1934 : 148). Racialiste, Gobineau épouse aussi la pensée naturaliste qui prévaut à l'époque. Il peut ainsi s'émouvoir face aux splendeurs de la nature tropicale : « C'est un pays merveilleux que ce Brésil et je ne crois pas que l'ancien monde présente rien de semblable en fait de sauvagerie » (RAEDERS 1934 : 32) ; et être heureux de recevoir des mains de l'Empereur « une charmante pagaie indienne et un arc » (*ibid.* : 48), ou encore d'avoir avec celui-ci une conversation mondaine portant sur la langue guarani. Dans le moule du scientisme de l'époque, le classement racial est d'abord une opération d'observation naturalisante, et les racialistes ont une attention égale pour la nature ou la pureté de la végétation, et pour celle des populations. On retrouvera cette même démarche près d'un quart de siècle plus tard dans le projet, conçu par Gilberto Freyre, de créer un domaine de connaissance propre au milieu tropical : la « tropicologie ».

caractère frustre, l'incapacité à raisonner, etc., furent ainsi explicitement et systématiquement associés à la « race » noire et formèrent ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui les stéréotypes du Noir[8].

• La politique systématique du blanchiment

La politique du blanchiment de la population brésilienne et les discours modernisateurs qui l'ont accompagnée ont prévalu entre la fin du XIXe et le début du XXe siècle, c'est-à-dire à l'époque de l'abolition de l'esclavage (1888) et de la Première République (1889). Il n'était déjà plus possible de passer des hiérarchisations raciales à l'eugénisme, comme le voulait la logique pure de la pensée racialiste. Dans une société qui avait déjà commencé à se métisser, une politique de blanchiment de la « race » brésilienne a alors été menée à l'aide de mesures publiques visant à favoriser l'immigration européenne — politique guidée par un principe explicite d'aryanisation du pays, et qui devait, à terme, entraîner la disparition de la « race » noire et l'accès à une société prométhéenne (Skidmore 1976). Le métissage progressif de la société bahianaise est inséparable de cette imposition officielle (par l'élite politique et intellectuelle) de l'aryanisation. On en trouve trace dans l'évolution de la composition raciale de la population de Salvador[9]. On la retrouve encore dans l'usage d'expressions comme « laver la race » ou « améliorer la race », relevées dans les années 1930 auprès de mères noires parlant de leurs enfants nés d'une union avec un homme à la peau plus claire (Pierson 1971 : 182).

• L'idéologie de la démocratie raciale

Cette idéologie commence à se développer à partir des années 1930, au temps de l'« État nouveau » et de la formation du nationalisme brési-

8. Une prolifération de proverbes, blagues et dictons a sédimenté ces stéréotypes dans le sens commun. Mais c'est un savoir honteux, chacun faisant comme si seuls les autres utilisaient la verbalisation raciste. Le caractère « implicite » du racisme bahianais, souvent souligné, est en fait le résultat d'un apprentissage privé inculquant deux composantes solidaires : les classifications raciales et la non-verbalisation des principes de classification.
9. En prenant pour références quatre années significatives du point de vue des différentes phase des relations raciales (1807, 1897, 1940 et 1980), on peut observer que la part de la population déclarée noire à Salvador a régulièrement chuté, passant de 52 % en 1807 à 38,4 % en 1897, 20,1 % en 1940 et 17,3 % en 1980 ; et la part des métis a régulièrement progressé : 20 % en 1807, 29 % en 1897, 51,1 % en 1940 et 58 % en 1980. C'est dans la période 1900-1940 (où prédomine l'imposition politique de l'aryanisation) que la chute de la part des Noirs est la plus forte (– 47,6 %) et que la part des métis progresse le plus (+ 76,2 %). Ces évolutions ralentissent sensiblement après 1940. (Les données de 1807 et de 1897 sont des estimations, celles de 1897 étant établies à partir des registres de décès ; les chiffres de 1940 et 1980 proviennent de recensements.)

lien, tout en reprenant et reformulant les constructions antérieures : l'intimité de la domination raciale, la rencontre et la dissolution des trois races dans un projet national, la spécificité tropicale de la nature et de la culture brésiliennes, l'idéal national de blanchiment.

Deux arguments majeurs soutiennent cette idéologie. D'une part, elle repose sur une apparence : celle de la cordialité de la vie sociale brésilienne, apparence régulièrement entretenue par le rappel du regard étranger. Ainsi, dans les années 1930, face à une timide et infructueuse tentative d'organiser un mouvement noir à Bahia (la *frente negra*), la presse bahianaise répliqua en ces termes :

« Pour l'étranger, l'indistinction, qu'il trouva au Brésil parmi tous les hommes, fut toujours un motif de surprise et d'admiration [...] C'était comme ça avant 1888 et ce le fut encore ensuite. Nous sommes dans le monde un peuple né et développé hors du cadre odieux des préventions raciales, et en cela supérieur aux autres peuples. La Bahia [...] n'a pas besoin de " fronts noirs ", copiés sur d'autres climats, pour présenter au Brésil la parfaite fraternisation de ses fils »[10].

Il suffit en effet de prendre un point de vue étranger sur la société bahianaise pour s'étonner de la particularité des manières sociales et leur profusion d'embrassades, mains sur l'épaule, attributions de surnoms aimables, usages de diminutifs, congratulations, flatteries, et autres formes d'enchantement des relations interindividuelles, dont le résultat, généralement atteint, est de faire disparaître du domaine public et explicite les effets (tensions et conflits) des différences et dominations sociales. C'est le monde de « l'homme cordial »[11].

Le second fondement de l'idéologie de la démocratie raciale est la théorie du mélange racial (la *misceginação*). Il est significatif que cet argument ait été puisé dans une œuvre d'anthropologie sociale : *Casa grande e senzala,* publiée en 1934 par Gilberto Freyre. La démonstration de Gilberto Freyre consiste en ceci : la société brésilienne peut difficilement être raciste compte tenu de l'intimité des rapports, depuis les temps de l'esclavage, entretenus par les enfants du maître (et par le maître lui-même) avec leur domesticité noire, notamment féminine. Cette intimité domestique des rapports inter-raciaux aurait engendré une accoutumance réci-

10. *A Tarde* (Salvador) 6 Dez. 1932, in BRANDÃO 1987 : 41.
11. Expression divulguée par l'historien BUARQUE DE HOLANDA en 1936 dans son ouvrage *Raizes do Brasil* (1987). En réponse à des critiques faites à ses interprétations de la cordialité brésilienne, Buarque de Holanda prendra soin, en 1948, de préciser qu'il ne faut pas confondre cordialité et bonté, et que, étant une allusion aux sentiments engagés dans la vie sociale, ceux-ci peuvent être aussi bien d'amitié que d'inimitié. « Discipline de la sympathie », la cordialité dont parle Buarque de Holanda n'est autre que la socialisation généralisée des codes de « l'intime, du familial, du privé » (*ibid :* 101-112, 143-146). Roberto DA MATTA (1983, 1985) a, plus tard, considérablement développé et enrichi ces analyses.

proque à la différence raciale et favorisé le métissage de la population, sans préjuger des fortes différences et dépendances sociales contenues dans ces relations raciales (Freyre 1974, Bastide 1970 : 77-87).

Fondé sur ces deux arguments d'évidence, le mythe de la démocratie raciale s'est progressivement formé comme une imposition politique, celle de l'interdiction sociale, voire institutionnelle, de parler de racisme et de préjugé racial. C'est ce que Florestan Fernandes a appelé « le préjugé de ne pas avoir de préjugé », ou ce qu'un sociologue français, dans les années 1950, saluait comme « une grande sagesse du Brésil » — le fait d'avoir su « éviter d'en parler » (Lambert 1953 : 61). Cela s'est traduit officiellement, après le coup d'État militaire de 1964, par un des Actes institutionnels du régime, qui interdit, entre autres, de parler de racisme.

L'actuel racisme bahianais se présente donc comme un système complexe de domination qui a accumulé ces différentes phases de la formation des pratiques et des discours raciaux. Système formé par l'existence simultanée d'une importante panoplie de stéréotypes raciaux, de la conviction établie que les Noirs ont leur lieu de prédilection au bas des hiérarchies sociales et hors du pouvoir, d'une discipline des relations interindividuelles visant à contourner les situations conflictuelles, et enfin d'un *a priori* selon lequel il est mal venu de parler de racisme sur la terre de tous les mélanges.

Une première dimension de l'image de soi construite dans le mouvement noir bahianais consiste à rester sur ce terrain complexe des relations sociales racialisées, en inversant les valeurs attribuées aux mêmes termes. Il en va ainsi du terme de « nègre », dépréciatif dans les valeurs formées sous l'esclavage, et transformé en signe de ralliement des Noirs et métis engagés dans le mouvement ou « assumant » leur apparence physique. Le terme de « race » est lui-même repris, et sa signification inversée, dans l'éloge des qualités physiques, mentales et artistiques de la « race nègre ». Ainsi, les tendances dyonisiaques jusqu'alors opposées à la compétitivité et au travail, sont transformées en une compétence festive de la race, créatrice de culture et de loisirs mercantilisables. Les traits physiques des Noirs, associés par les stéréotypes de l'histoire bahianaise à la barbarie et à la rudesse, deviennent des valeurs positives formées au nom d'une pureté et d'une force émanant de la nature elle-même : c'est le mythe de la « beauté pure », où l'on peut lire tout à la fois une résistance culturelle, et la reprise (inversée) de l'aversion romantique pour le métissage.

On trouve, dans ce recours des Noirs bahianais à l'usage inversé de la notion de « race nègre », la même force et les mêmes impasses que dans l'usage de la métaphore du « paria » par les féministes européennes du XIXe siècle (Varikas 1990). Entre les deux mouvements, des homologies formelles d'inversion et de surnaturalisation de l'identité permettent de

repérer un même niveau de résistance[12]. Cependant, le procédé ne fait que retravailler la substance d'un groupe dont les frontières et les critères ont déjà été tracés par le système de domination raciale. C'est ce qui rend les adhésions difficiles. Pour la race nègre à Bahia, comme pour les femmes parias dans l'Europe du XIXe siècle, il vaudrait mieux être exclus (hors de la société) que dominés. L'invention d'une négritude « pour soi » peut difficilement se faire dans le carcan des relations raciales prédéfinies : le racisme bahianais n'a pas une forme d'exclusion/ségrégation, mais une manière, diffuse et inavouée, d'intégration et de domination. L'identité raciale des Noirs s'est formée comme une identité honteuse dans l'ordre social et politique officiel. Il faut alors que cette identité se réfère à un autre univers de relations urbaines, qu'elle construise son propre espace social.

Cela pose d'abord deux questions : quelle est la place des Noirs dans la structure sociale globale ? Y a-t-il une sociabilité et un cadre relationnel formateurs d'un milieu noir relativement autonomisé dans les relations urbaines ?

L'espace social de la négritude

Tout en restant très majoritairement au bas des hiérarchies sociales, et tout en représentant l'essentiel de la population vivant dans des conditions d'emploi, d'habitat et de survie précaires, les Noirs se trouvent de plus en plus insérés dans des catégories socio-professionnelles identifiables et légitimes (créées, transformées ou développées par les changements des quarante dernières années), même si les fonctions qu'ils exercent ne sont pas synonymes d'ascension sociale.

Nombreuse dans les différentes strates du travail dit autonome (où le réseau des relations de travail se confond avec celui des rapports familiaux et de voisinage et, souvent, avec une unité de condition raciale), la population noire de Salvador se retrouve aussi dans quelques spécialisations anciennes, qui sont autant de marchés du travail fermés : par exemple dans la restauration de rue, dans les emplois domestiques et touristiques, ou encore comme travailleurs du port. D'autres spécialisations

12. Analysant la force de la métaphore du paria dans la constitution du mouvement féministe en Europe à la fin du XIXe, VARIKAS (1990 : 43) souligne : « Il y a un aspect crucial de la vision romantique du paria qui est souvent repris et réélaboré dans l'usage qu'en font les féministes. C'est l'idée de la *supériorité du paria par rapport à ceux qui l'excluent* ; une supériorité liée [...], d'une part, à sa marginalité et à l'imperméabilité que celle-ci implique par rapport aux vices de la société, et, d'autre part, à sa proximité avec la nature [...]. Ainsi, la supériorité éthique attribuée au paria devient une source de dignité de groupe, condition préalable pour la constitution de toute identité collective. Elle devient source de valeurs alternatives que les féministes opposent aux valeurs du despotisme et de l'exclusion ».

des Noirs, moins commentées, se sont progressivement formées dans les domaines professionnels modernes : travailleurs du pétrole (extraction), de la métallurgie, du bâtiment, certaines fonctions dans le pôle pétrochimique, travailleurs subalternes de la fonction publique, employés (entrés par cooptation) dans les organismes publics à vocation sociale ou culturelle, etc.

Si, pour une part, on peut voir là quelques effets d'une « ethnicisation de la force de travail » (Wallerstein 1988 : 49), il ne fait pas de doute, par ailleurs, que ces spécialisations ont créé des canaux d'insertion possible des Noirs dans les secteurs officiels de l'économie et de la société bahianaises actuelles, et dans les institutions liées à ce monde visible (vie associative et assistance sociale des entreprises, syndicats, etc.).

L'accès à ces canaux implique deux savoirs spécifiques. Premièrement, la connaissance de tous les biais raciaux d'insertion dans les secteurs professionnels modernes. Il faut savoir, par exemple, que les Noirs ont plus facilement accès à une entreprise publique qu'à une entreprise privée (dans celle-ci, le préjugé de couleur opère individuellement et sans contrôle), que les réseaux d'embauche (formés dans la parenté, le voisinage ou dans la sociabilité des institutions noires) fonctionnent mieux dans les entreprises qui ont moins d'exigences en matière de formation scolaire ou professionnelle, ou encore qu'il existe dans les entreprises une habitude de voir les Noirs occuper de préférence certaines fonctions.

Deuxièmement, il faut savoir traduire en termes d'emploi — c'est-à-dire rendre socialement opérationnel le potentiel de relations construites dans les cadres culturels, religieux ou politiques de la socialisation noire. Même si ces réseaux ont à l'origine la même forme que ceux qui traversent l'ensemble de la société (empruntant les lignes familiales, celles du voisinage ou de la politique), elles font l'objet d'une relecture (interne ou externe) mettant en jeu des solidarités raciales ou des institutions noires, qui finissent par devenir, à leur tour, des principes de réseaux. Dans le voisinage des quartiers noirs, dans les relations des familles sociales ou symboliques des *terreiros*, dans la convivialité des associations culturelles afro, naissent des solidarités où se trouvent des appuis divers pour la recherche d'emploi, d'argent ou de logement.

Dans l'existence de ces savoirs spécifiques quant à la façon de se faire une place sur le marché du travail, on peut identifier une certaine communauté de position sociale (sinon de condition) parmi tous les Noirs de Salvador. En outre, deux phénomènes établissent un lien entre cet univers du travail et des statuts sociaux, et certaines formes (statutaires et relationnelles) d'identification à la négritude. D'une part, l'existence de réseaux rend possible la formulation individuelle de choix et de stratégies en matière d'emploi, liés à l'identité raciale. On peut quitter un emploi salarié pour se professionnaliser dans une institution culturelle ou religieuse afro. On peut se « noircir » (se dire *negro* quand on est juste métis) pour se retrouver dans les réseaux qui permettront, par cooptation amicale ou

politique, d'obtenir un emploi dans un service public, etc.[13]. Même s'il est difficilement repérable dans les statistiques de l'emploi, ce phénomène renforce la thèse de la formation et de l'extension d'un espace social où la négritude est bonne à assumer, même en termes d'emploi.

D'autre part, pour ceux qui ont accès aux secteurs de l'emploi salarié, perçus *a priori* comme égalitaires, les frustations et discriminations vécues (blocage des carrières, inégalités salariales) mettent en évidence l'efficacité des préjugés et stéréotypes raciaux qui, aux époques antérieures de faible mobilité économique et sociale de la vie bahianaise, n'avaient que peu d'occasions de se manifester. Face à l'accroissement de cette mise en évidence des discriminations raciales, les Noirs développent diverses stratégies : engagement syndical et politique (dans les partis), identification à l'entreprise et relation personnalisée à l'employeur, formation d'un comportement tentant de réfuter, individuellement, les préjugés racistes relatifs à l'apparence physique et vestimentaire, à la compétence et à la discipline sociale, engagement politique ou repli dans le milieu noir. Quant à ce dernier aspect, on a montré, dans un autre texte (Agier 1992b), qu'une forte socialisation dans le milieu noir (participation familiale ou personnelle à la vie religieuse, culturelle, ou associative, afro-brésilienne, enfance et adolescence passées dans les quartiers noirs et leurs *turmas* [bandes de jeunes], etc.) est propice à un engagement dans les nouvelles associations culturelles noires. Lorsque les trajectoires sont marquées par un effort de la famille d'origine vis-à-vis de l'éducation et de la formation professionnelle, et par un engagement individuel dans les activités syndicales, les sujets tendent à s'inscrire dans les versions plus politiques du mouvement noir. Dans celles-ci, on trouve alors, parfois, comme une sorte de dédoublement de fonctions, des discours reproduisant une pensée de classe (où noir est associé à prolétaire et blanc à bourgeoisie). Dans tous les cas, et nonobstant les fortes différenciations idéologiques internes que ces cheminements suscitent, l'espace progressivement formé par le milieu noir dans la société globale se présente comme l'option possible d'un point de vue, à partir duquel pourront se manifester frustations, critiques sociales, revendications et projets.

Loin de constituer une caste, la population noire de Salvador est ainsi disséminée dans les différents secteurs d'emploi, tout en y délimitant un espace reconnaissable de positions, de savoirs, de frustations et de revendications. En outre, de nouvelles tensions apparaissent, hors des cadres traditionnels d'une classe pauvre, tenue à l'écart et sans projets. Dans ces

13. Ce type d'enjeu n'est certainement pas étranger aux conflits internes qui se manifestent rapidement lors de la formation des premiers groupes politiques et culturels noirs dans les années 1970. Un des termes de ces conflits était l'aspect physique plus ou moins proche d'un certain modèle de pureté raciale. Les Noirs métissés se voyaient alors rejetés ou discriminés dans le mouvement. Être noirs à la peau claire ou aux cheveux lisses exposait aux appellations de « faux Noirs » (*Negros de contrabando*) ou de « Noirs menteurs » (SILVA 1988 : 284).

tensions de la modernité, la recherche de statut stimule la perception du racisme et suscite la recherche d'espaces libres et respectés.

Le « monde nègre » : modernité sociale et bricolage symbolique

Les années 1970 et 1980 ont vu un développement numérique sans précédent des manifestations afro-brésiliennes, de plus en plus visibles dans la vie locale et de plus en plus institutionnalisées : une trentaine de groupes culturels carnavalesques afro (regroupant au total environ 20 000 membres inscrits)[14] et plus de 2 000 lieux de culte afro-brésilien (ils n'étaient qu'une centaine enregistrés en 1940), regroupés dans une fédération locale, une dizaine de groupes d'action ou de réflexion politiques[15], des dizaines d'écoles de *capoeira*[16], plusieurs groupes de danse et de théâtre afro, divers regroupements, formels ou informels, d'écrivains, musiciens et artistes plasticiens noirs. Il faut encore ajouter à cet inventaire quelques politiciens locaux noirs (candidats et élus au conseil municipal) qui peuvent, à l'occasion, établir des alliances avec les groupes politiques, culturels ou religieux afro, et les associations professionnelles explicitement ou implicitement marquées par la présence des Noirs, influencées par des solidarités ou stratégies politiques formées dans les milieux noirs, ou encore par le rôle personnel de leaders noirs dans les

14. Ces associations sont regroupées dans deux catégories spécifiques de la fédération bahianaise des clubs carnavalesques : celle des *blocos afro* (litt. « blocs [carnavalesques] afro ») — dix-sept étaient inscrits dans cette catégorie en 1991 ; et celle des *afoxés* (groupe de taille plus réduite et d'apparence plus traditionnelle que les « blocs » — on comptait sept *afoxés* inscrits en 1991. Le nombre d'associations inscrites à la fédération varie d'une année sur l'autre, en fonction des moyens financiers dont disposent leurs animateurs. Ces dernières années le nombre de blocs afro et d'*afoxés* tournait autour d'une trentaine en moyenne. Par ailleurs, des relations plus étroites et régulières, et un projet de fédération spécifique, distinguent les blocs afro et les *afoxés* des autres clubs carnavalesques.
15. Quelques-uns de ces groupes sont réunis depuis peu dans un Conselho das entidades negras da Bahia (CENBA), auquel participent aussi diverses associations culturelles. Certains groupes existent au plan national, comme le Movimento negro unificado (MNU), l'União dos Negros para a igualdade, le Grupo de união de conciência negra (GUCN).
16. Entre le sport et la danse, mimant un combat à travers certaines passes, précisément nommées et apprises, la *capoeira* aurait été introduite par les esclaves les plus anciens d'origine bantou. Une forme pure est défendue par un petit nombre d'écoles dites de *capoeira angola*, proches des mouvements politiques et culturels noirs, parmi lesquelles l'apprentissage se fait dans le cadre d'une initiation sévère donnée par un maître à ses disciples. Par ailleurs, une forme altérée, appelée *capoeira* régionale et intégrée aux académies de gymnastique ou de sport de combat, s'est développée depuis les années 1970. Ces écoles de *capoeira* régionale sont particulièrement nombreuses dans les milieux de la classe moyenne blanche et métisse. Dans tous les cas, l'une et l'autre forme représentent un marché du travail en développement, où la couleur noire est signe de compétence.

directions syndicales[17]. Plusieurs journaux, émanant des groupes politiques et culturels, diffusent, malgré une périodicité chaotique, les initiatives et les différents points de vue de ces groupes, et appellent à la mobilisation de la communauté noire contre le racisme, pour la défense de sa culture et de ses droits politiques et sociaux, ou pour la construction d'un projet politique « du point de vue des Noirs ».

Suffit-il pour autant qu'une communauté soit nommée pour qu'elle existe ? Vue de l'extérieur, la participation, croissante, à cet univers afro-bahianais hétérogène, semble composer un espace influencé par les mêmes enjeux politiques que ceux que l'on rencontre dans tous les mouvements sociaux (la reconnaissance sociale, recherchée individuellement ou collectivement). Reste que c'est la culture qui est, comme disent les militants noirs, « l'arme de la lutte des Noirs » à Bahia. Pour autant qu'on l'aborde avec les questions de l'anthropologie (quelle relations sociales ? quel système symbolique ?), le « monde nègre », comme veulent l'appeler ses leaders, se présente comme un ensemble d'analogies, correspondances et relations sociales, qui indiquent une totalité et portent à s'interroger sur sa cohérence.

Pour comprendre comment, de l'intérieur, cet univers se constitue et se structure, on en examinera d'abord la formation élémentaire, à partir du cas des récentes associations culturelles et carnavalesques afro-bahianaises.

Les *blocos* afro et *afoxés* représentent, depuis une quinzaine d'années, la forme urbaine la plus visible et massive d'expression et mobilisation afro-bahianaise. Ils rassemblent, en dehors de la seule période du Carnaval, des milliers de jeunes Noirs au son de leurs percussions, en particulier au cours des *ensaios* (répétitions) hebdomadaires. Ils regroupent, selon les cas, entre 1 000 et 3 000 membres inscrits chacun, de tous les âges, payant une cotisation annuelle de l'ordre d'un à deux salaires minimum[18]. Depuis le mois de septembre jusqu'au Carnaval, les *ensaios* représentent les moments forts d'une sociabilité ethnico-raciale, scandant le calendrier des loisirs d'une partie importante de la jeunesse noire de Salvador.

Centrées sur la préparation du Carnaval, quelques-unes de ces associations développent aussi des activités sociales (création d'écoles de quartier, initiatives pour l'emploi des enfants des rues, etc.), politique (participation des associations et de leur groupe de percussion aux mani-

17. Cela concerne, à Bahia, l'importante association des vendeuses d'*acarajés* (beignets frits à l'huile de palme), l'association des lavandières, les syndicats des employées domestiques, des dockers, des métallurgistes, etc. Des tentatives récentes de réunir les syndicalistes, les entrepreneurs, les étudiants ou les universitaires noirs, à l'échelle bahianaise ou brésilienne, sont significatives de la dynamique actuelle de ce mouvement.
18. Entre cinquante et cent dollars.

festations politiques du mouvement noir), et culturelle (organisation de festivals de musique, formation de troupes de théâtre, organisation de fêtes « de la beauté noire » ou de la « mère noire », etc.).

Pour préparer la diffusion du thème des chansons et les tenues qui caractériseront chaque groupe pendant les cinq jours du Carnaval, certains blocs élaborent et distribuent des brochures expliquant son choix — le thème est généralement un pays africain, ou un haut fait (révolte, etc.) des Noirs au temps de l'esclavage, ou encore une métaphore permettant de situer l'identité du groupe (le *quilombo*[19], la rencontre des déserts africain et du Nordeste, l'initiation au candomblé, etc.).

En se fondant sur l'étude du plus ancien d'entre eux, le Ilê Aiyê, fondé en 1974, on peut distinguer quatre dimensions de l'identité de ces groupes culturels : urbaine, sociologique, généalogique et religieuse.

a) Leur *dimension urbaine* renvoie au fait que l'on trouve en général, à l'origine de ces groupes, des bandes d'amis, parents, voisins d'une même rue, se réunissant pour organiser des tournois de football de quartier, des sorties à la plage, des groupes de *samba*, et enfin sortir ensemble au Carnaval. Extension, réelle ou analogique, d'un usage familial de la ville et de ses institutions, exprimé en termes relationnels, affectifs et moraux, ces groupes conviviaux contribuent à la formation d'un sentiment communautaire particulièrement fort et intégrateur parmi les habitants des quartiers anciens, populaires et noirs de la ville (Agier 1992a). Le groupe qui est à l'origine du Ilê Aiyê est ancré à la fois dans l'institution scolaire (le collège du quartier), dans des relations familiales (frères et sœurs, cousins, beaux-frères) et dans la proximité résidentielle du quartier (une même rue). Cela n'a rien d'exceptionnel. Bien avant qu'existent les blocs afro, les groupes carnavalesques étaient déjà des produits de la sociabilité des quartiers, et cet ancrage urbain provoquait parfois de violentes rivalités de quartier entre les différents groupes au moment du Carnaval.

Les groupes afro qui se sont formés, à partir du Ilê Aiyê, depuis la fin des années 1970, sont nés dans des quartiers qui ont la triple caractéristique d'être parmi les plus anciennement urbanisés, ceux où existent en général les pratiques et mouvements communautaires les plus développés, et ceux où la présence noire est traditionnellement la plus reconnue (quartiers de Liberdade, Itapoan, Pelourinho, Engenho Velho de Federação, Peri-Peri) même si, statistiquement, d'autres quartiers (ceux des « invasions » de la périphérie de Salvador, en particulier) ont une population noire plus nombreuse.

Les associations culturelles, formalisées et bureaucratiquement organisées à partir de ces groupes, tendent à faire oublier leur origine familiale et conviviale. Mais la référence au quartier d'origine, sa transformation

19. Communauté de Noirs fugitifs au temps de l'esclavage.

symbolique en un repaire de la négritude, sont des pièces essentielles de la légitimation de ces groupes. Le Ilê Aiyê redéfinit ainsi le sous-quartier Curuzu (partie du quartier de Liberdade) où il s'est formé comme un *quilombo* moderne.

b) Les mêmes associations relèvent aussi d'une *dimension sociologique*. On dit ainsi du Ilê Aiyê qu'il a été formé par des travailleurs du pôle pétrochimique de Bahia, en butte aux discrimations raciales (dans le travail et dans les loisirs) et à la recherche d'un espace libre et respecté d'expression et de divertissement. En effet, quand les jeunes gens du quartier créent leur bloc, certains d'entre eux sont déjà passés par l'enseignement technique et ont déjà commencé à travailler dans les nouvelles industries bahianaises, en particulier au pôle. Réputé pour regrouper des salariés disposant d'assez de moyens pour organiser leurs propres loisirs et évitant les débordements violents qui caractérisent quelques autres groupes noirs, le Ilê Aiyê est vu, par ces derniers, comme un « loisir de classe moyenne » ou comme le bloc des Noirs *caretas* (« rangés ») (Morales 1991).

La répartition socio-professionnelle des membres du Ilê Aiyê montre, en fait, une assez grande diversité. On y trouve, en effet, une petite part de salariés (de rang inférieur) des nouvelles industries (pétrole, pétrochimie, métallurgie) et une autre, plus réduite, de techniciens et intellectuels (en général, fonctionnaires). Ces deux catégories sont les plus en vue, dans et hors du groupe, à cause de la nouveauté et du prestige relatif qu'elles mettent à la portée des Noirs de Bahia. Elles sont cependant moins nombreuses que l'ensemble des travailleurs des petites entreprises de service, du bâtiment, et des ateliers, petits employés de bureau, employées de maison, aides-infirmières, vendeuses d'*acarajé*, et collégiens, qui, composent la grande majorité de l'association. Un trait commun aux membres du Ilê Aiyê est cependant reconnaissable et distingue cette association des autres blocs afro : il s'agit, dans l'ensemble d'une population qui vit une réelle insertion socio-professionnelle, affrontant les avantages de statut comme les inconvénients (perception de l'infériorité et/ou limitation des carrières et projets) de la modernité. Les défilés et autres manifestations publiques du Ilê Aiyê, avec leur aspect bon-enfant de sortie en famille ou entre amis, montrent un groupe respectable, sans violence, et soucieux de son apparence.

Cette association est donc un produit de la modernité sociale. Qu'elle soit l'initiatrice du genre suggère que le genre lui-même est lié à la modernité urbaine — celle-ci pouvant aussi bien produire de l'exclusion que des privilèges. De fait, il existe aujourd'hui une assez nette différenciation sociale entre les divers groupes carnavalesques noirs, laquelle recoupe une différenciation des images de soi, produisant ainsi divers milieux et discours noirs :

● Le Ilê Aiyê, classé comme l'association des Noirs salariés, est aussi celui dont la référence à la « Mère Afrique » est la plus élaborée, et le plus explicitement fermé aux Blancs. De fait, la première sortie au Carnaval de 1975 du bloc Ilê Aiyê eut un air d'insolence et de moquerie — ses adhérents, vêtus à l'africaine, dansaient et chantaient « c'est le monde nègre que nous sommes venus vous montrer ». Les choses prirent une ampleur inespérée et mirent le groupe Ilê Aiyê sur le devant de la scène, non seulement carnavalesque, mais aussi raciale. Au lendemain de sa première sortie au Carnaval, le groupe fut accusé de « bloc raciste » voulant « ajouter, aux propos de la lutte des classes, le spectacle de la lutte des races »[20]. Le Ilê Aiyê s'est construit progressivement une image plus politique, exaltant la beauté et la fierté des Noirs, les luttes des esclaves et les indépendances africaines. Ses héros sont quelques figures de la résistance esclave, en particulier Zumbi (leader de la plus importante communauté de Noirs fugitifs au temps de l'esclavage), d'anciens rois et reines retrouvés dans l'histoire africaine, Mandela et Malcolm X.

● Un autre groupe afro, le Muzenza, qui se déclare être un espace pour les jeunes Noirs marginaux, chômeurs, drogués, etc., connu pour la violence de ses *ensaios* et de ses sorties au Carnaval, se réclame d'une référence Rastafari. Son héros est Bob Marley.

● Un autre enfin, le Olodun, formé dans le quartier à la fois historique, marginal et touristique du Pelourinho, est éclectique (dans ses inspirations comme dans sa composition sociale), moderne, et ouvert à une large commercialisation de ses compétences culturelles. Il s'y développe un discours fondé à la fois sur la valorisation des héritages culturels africains et sur le dépassement des différences raciales. Il fut le premier du genre à accueillir des Blancs en son sein. Il puise ses héros dans l'Égypte ancienne comme dans l'histoire des révoltes paysannes du *sertão* du Nordeste.

Se constituent ainsi des espaces associatifs qui sont autant de formes d'identification optionnelle offerte aux Noirs, jeunes ou moins jeunes, chaque option correspondant à une origine sociale, à un style de vie, à un style d'*ensaio*, et à un discours ethnico-politique suffisamment différents pour délimiter des groupes distincts, voire concurrents, à l'intérieur de cet ensemble.

c) La *dimension généalogique* renvoie à une possible histoire linéaire de la présence noire au Carnaval : son noyau symbolique se trouverait dans le *batuque* (groupe de danse et percussions), divertissement des esclaves d'origine bantoue. Vinrent ensuite les cortèges d'intronisation des rois Congos aux temps de l'esclavage, les premiers clubs « africains »

20. *A Tarde,* 12 Fev. 1975, in SILVA 1988 : 279.

au temps du premier Carnaval (années 1890 et début du XXe), les *afoxés* (groupes de danse liés à certains candomblés) depuis le début de ce siècle, les groupes de *embalo* (« débandade ») formés à l'intérieur de quelques écoles de *samba* dans les années 1940-1950, les blocs carnavalesques d'« Indiens » dans les années 1960.

La formation du premier bloc afro se situerait dans cette lignée, issue des *afoxés* et des blocs d'Indiens, comme une forme de résurgence d'une identité raciale/culturelle jusque-là dissimulée sous d'autres masques (ceux d'Indiens) ou trop discrète (les *afoxés*). Depuis les années 1970, et à partir de l'expérience du Ilê Aiyê, la présence noire dans le Carnaval a pris la forme d'une africanité massivement affirmée, tant sur le plan musical (percussions afro et recours à des textes yoruba) que vestimentaire.

Si le Ilê Aiyê est l'initiateur de l'ultime forme de la présence noire au Carnaval, la généalogie se prolonge dans les déploiements actuels. Chaque bloc naît d'un autre. Le Ilê Aiyê est ainsi reconnu comme l'ancêtre de tous les blocs afro (et des nouveaux *afoxés*) du Carnaval bahianais. Les segmentations qui s'opèrent définissent un ordre à la fois non démocratique[21] et tolérant : chaque expression (bloc ou *afoxé*) est légitime pour autant qu'elle s'emboîte dans une identité globale et segmentée.

c) La *dimension religieuse* est donnée dès l'origine de ces groupes culturels. Il s'agit, comme dans le cas du Ilê Aiyê, de l'acte de naissance du groupe : le Ilê Aiyê est né dans une maison qui est aussi un *terreiro* de candomblé, et la mère-de-saint de ce *terreiro*, mère civile d'un des deux principaux fondateurs du bloc, a participé au choix du nom du groupe, et est considérée comme en étant la « marraine ». À chaque sortie du bloc, elle rend hommage, rituellement, à l'*orixá* du *terreiro*, Obaluaê, qui est le protecteur du Ilê Aiyê.

Sa naissance dans un *terreiro* permet au Ilê Aiyê de se dire porteur *d'axé* (la force transmise par les *orixás*), et de joindre Obaluaê au panthéon de ses héros. Mais il n'est pas le seul groupe culturel carnavalesque noir à établir une relation avec le monde des candomblés. Ainsi, les noms de blocs afro renvoient généralement à des termes yoruba ou bantou, et il est fréquent que ces noms soient tirés du langage religieux afro-brésiliens :

21. En général, les directions des associations ne sont pas élues. La légitimité des dirigeants vient avant tout de leur participation à la fondation. Dans le cas du Ilê Aiyê, par exemple, la qualité de membre fondateur ou de directeur est synonyme de supériorité statutaire.

— Ilê Aiyê (termes yoruba qui signifient « la maison de *l'Ayê* », l'univers matériel, différencié de *l'Orum*, le monde immatériel)[22] ;
— Olodum (du yoruba *Olorun* : « le créateur ») ;
— Orunmilá (de *Orumilá*, autre forme de Olorun) ;
— Ara Ketu (de *Alaketu* : roi de Ketu, un des titres d'Oxóssi) ;
— Muzenza (terme bantou traduisant le yoruba *Iaô* : « fille de saint, initiée ») ;
— Puxada Axé (danse de l'*axé*) ;
— Ojú-Oba (fonction de musicien dans certains *terreiros*), etc.

Par ailleurs, outre le Ilê Aiyê, d'autres groupes font des rituels inspirés du candomblé. Ainsi, le groupe Muzenza fait avant chaque sortie un *padê* à Exu, rite propitiatoire ouvrant, dans le candomblé des *terreiros*, l'accès aux autres *orixás*.

Les *afoxés*, qui se différencient des blocs afro par leur aspect moins formel et par le nombre plus réduit de leurs participants, font aussi, et systématiquement, des rituels religieux. Ils se présentent traditionnellement comme des « candomblés de rue ». Le milieu religieux est divisé sur cette définition ; certains des *terreiros* qui se réclament d'une ligne de pureté refusent l'association entre le candomblé et la « plaisanterie » des groupes noirs au Carnaval. Au contraire, il est significatif que l'on trouve, avant même l'émergence des blocs afro, des *afoxés* de *caboclo* dont l'origine dans des *terreiros* de candomblé de *caboclo* semble établie (Godi 1991). Bastide (1958 : 82, 83) note l'expression « *candomblé* pour rire », utilisée dans les *terreiros* pour parler des *afoxés* ; il souligne également que « la plupart des *afochés* sont de nation bantoue » et que « l'*afoché* n'est pas admis par les sectes les plus traditionnelles, les *terreiros* les plus antiques, qui lui trouvent un air de sacrilège ». Les *afoxés* sont cependant bien, selon Bastide, une forme de religiosité : leurs sorties sont précédées, outre d'un *padê* à Exu, de divers chants et danses en l'honneur des *orixás*. La différence est que, étant sans transe ni possession, on n'y reçoit pas les *orixás*.

La généalogie de la présence noire au Carnaval, vue plus haut, et qui nous fait remonter au *batuque* des esclaves bantous, croise ainsi celle du monde religieux. Ces théories croisées donneraient alors ceci : si les Yoruba sont les gardiens de la pureté religieuse, les Bantou, maîtres du ludique, ont introduit leurs versions sacrilèges de la pratique religieuse en l'ancrant dans les espaces religieux impurs. Un espace de fête s'est reconstitué autour du domaine religieux. Celui-ci garde globalement la centralité de l'identité afro-bahianaise et la transmet (en transmettant l'*axé*) dans ses marges, dans lesquelles naissent d'autres centralités et

22. Le terme Ilê Aiyê prendra très vite une signification diacritique, associant exclusivement l'héritage culturel afro-brésilien (que le mot indique) à la condition raciale localement stigmatisée : Ilê Aiyê sera traduit par « maison des Noirs », ou encore par « monde nègre ».

puretés, comme celle des anciens *afoxés*, ou celle des nouveaux blocs afro qui peuvent démontrer leur identité religieuse.

Ces quatre dimensions de l'identité des groupes culturels et carnavalesques afro-bahianais englobent les différentes versions de leur fondation. Histoires où se construisent la légitimité, la distinction et l'identité de chaque groupe face aux autres et face au reste de la société.

Considéré comme un ensemble, ce système relève d'une série de bricolages où les symboles et les héros, empruntant à divers registres culturels, se mêlent et composent le bagage identitaire de chaque partie et du tout. Bricolage dans lequel une nourriture sacrée d'*orixá* cohabite avec les colombes de la paix (c'est le rituel de sortie du Ilê Aiyê), des travailleurs du pôle pétrochimique forment un *quilombo* urbain à la recherche d'une Afrique perdue, Mandela trône dans la même maison que Zumbi et Obaluaê, l'*axé* (transmis du *terreiro* à l'association et de celle-ci à tous ceux qui l'accompagnent) devient la bannière politique du directeur du Ilê Aiyê lorsque celui-ci se porte candidat aux élections municipales de Salvador en 1988.

C'est précisément la spécificité — et la force — des milieux noirs bahianais de disposer d'un ample fonds culturel, transmis dans des lignées aux origines ethniques et aux histoires diverses, et composant une matière première souple et manipulable qui permet le travail de substantification actuel pour un mouvement urbain qui se cherche en même temps qu'il se forme. Diffusé, à des degrés divers, dans l'ensemble de la société bahianaise, ce référent est retravaillé et, donc, transformé de l'intérieur, en fonction des enjeux politiques qui, depuis quelques décennies, caractérisent les relations sociales et raciales à Bahia.

Pouvoir et culture

Il serait sans doute possible de faire l'histoire de chacune des pratiques culturelles composant aujourd'hui l'espace afro-bahianais, cette histoire étant dotée d'une relative autonomie. On pourrait y observer une très ancienne division des influences entre les différentes « nations » présentes à Bahia, la domination du référent yoruba sur les autres ethnies dans le domaine religieux, des Bantou dans le domaine ludique, des Haoussa dans la résistance politique, etc. Mais on se surprendrait alors à être en train de faire le même travail, de substantification, qui est aujourd'hui fait dans le mouvement afro-bahianais : recomposer des généalogies, éliminer toute idée de génération spontanée, penser les groupes actuels en termes de filiation et de segmentation. Les blocs afro descendent des *afoxés* et d'une lignée de la présence noire dans le Carnaval ; plus loin, ils renvoient

à une essence : le *batuque*. La danse afro, développée professionnellement depuis une quinzaine d'années, cherche son identité dans le pas du *samba* (le terme est bantou) ; la *capoeira* est bantou ; le candomblé est d'abord yoruba (et « de Ketu »), et les autres « nations » ethnico-religieuses sont situées par rapport à cette référence, etc. On cherche des matrices. En recomposant les généalogies possibles, on dessine des lignes de pureté, qui sont des principes de domination interne...

À l'origine de tout groupe religieux/culturel, il y a un ordre relationnel, et cela de deux points de vue. Premièrement, au sens d'une relation sociale : c'est généralement par les lignes familiales, domestiques ou de voisinage qu'on accède aux circuits thérapeutiques et religieux afro, comme c'est dans les bandes de quartier qu'on se réunit pour former des groupes de *samba*, de *embalo* (groupe informel, inorganisé) et finalement former des groupes carnavalesques. On y trouve, d'autre part, une relation symbolique : les divinités, quel que soit leur panthéon d'origine, existent d'abord comme partenaires symboliques d'une relation interindividuelle ; elles accompagnent la vie quotidienne de chacun ; elles sont présentes sur les petits autels domestiques, sous formes d'images, statuettes et affiches dans les intérieurs des maisons ; elles ont de plus en plus, à Bahia, la forme de certaines figures populaires puisées dans les registres religieux les plus divers : Oxalá/Senhor do Bonfim, le Preto Velho, Iemanjá, Santa Bárbara/Iansã, São Jorge/ Oxóssi, les jumeaux Ibeji/ Cosme et Damien, etc. Cette religiosité se forme par l'apprentissage, dans les maisons et les quartiers, de l'interprétation symbolique des heurs et malheurs individuels — apprentissage qui passe par la relation avec un parent, une employée domestique ou une mère-de-saint du quartier connue pour savoir bien jeter les cauris. Personne ne peut réellement s'approprier cette religiosité populaire, tout comme personne ne peut réellement contrôler la formation, dans les quartiers populaires, des groupes de *samba*, ni la relation entre leurs styles et le savoir transmis dans le domaine ludique afro.

Mais en même temps, un mouvement interne traverse cet ensemble d'institutions et de pratiques, constitué dans les trois ou quatre plus importants *terreiros*, les principaux groupes de *capoeira* angola, la Federação baiana dos cultos afro-brasileiros et l'Intecab (Instituto nacional de estudos da cultura afro-brasileira), le milieu des blocs afro et *afoxés*, le Conselho das entidades negras, dans les groupes politiques de réflexion et d'action culturelle (par exemple, un récent Comité permanente de defesa das religões afro-brasileiras).

La tendance fédératrice, qui correspond à une politisation et à une bureaucratisation des parties et du tout, se retrouve dans tous les domaines afro-bahianais. Elle permet d'identifier le champ, globalement, comme partenaire politique. Ainsi, les plus importants *terreiros* ont un double politique, formé par leurs sociétés de bienfaisance. Composés

d'*ogans*[23] et de laïques, personnalités amies du candomblé, les bureaux de ces sociétés gèrent les affaires publiques des *terreiros*, c'est-à-dire notamment leurs rapports avec la société et l'État[24]. De la même façon que les sociétés de bienfaisance séparent les *terreiros* du sort des maisons et des histoires familiales où ils sont nés, les blocs afro tendent à dépasser leur forme initiale conviviale et familiale en se tranformant en entreprises culturelles et en associations, obtenant de la municipalité le titre d'association d'utilité publique (c'est le cas du groupe Ilê Aiyê depuis 1989, du groupe Olodum depuis 1984). L'efficacité de cette forme d'existence politique se traduit notamment en termes fonciers et immobiliers (attribution de terrains et de bâtiments pour les associations) et en termes financiers[25].

Ce principe fédérateur n'est pas une imposition externe. Il correspond à un ordre relationnel formé dans le milieu culturel. Par exemple, énumérant quelques cas observés : être présent à la fois dans un groupe politique noir et une association culturelle afro ; être en même temps *ogan-de-atabaque* (musicien des tambours sacrés) d'un *terreiro* et participant d'un bloc afro ; avoir de la parenté dans un *terreiro* (et à partir de là pouvoir y accéder en toute familiarité, jusqu'à s'y initier) et militer dans un mouvement politique noir ; être initié à la *capoeira*, sortir dans un bloc afro et participer à un groupe de réflexion politique ; être mère-de-saint et avoir un frère participant d'un groupe culturel noir ; devenir *abiã* (fille en phase d'initiation) d'un candomblé de Ketu après plusieurs années passées dans un groupe culturel afro ; être *ogan* et membre du bureau d'une société de bienfaisance d'un candomblé, tout en militant dans les groupes politiques noirs, etc.

L'intégration réalisée entre les différentes composantes du « monde nègre » — et qui prend les formes d'une articulation politique entre institutions, et de discours unificateurs ethniques et raciaux — est rendue possible par l'existence d'un milieu de relations sociales, familiales et symboliques structurant déjà les sociabilités. C'est dans ce milieu que naissent les forces centralisatrices de l'expression afro-bahianaise, pour lesquelles la problématique culturelle est tout autant politique que sociale : elle vise l'ajustement et l'intégration aux nouvelles structures de la société globale.

Pour produire cette identité politique, les diverses formes qui institutionnalisent la culture « nègre » tentent de contrôler les pratiques. Non pas en empêchant l'émergence des formes nouvelles (on sait à Salvador,

23. Titre honorifique donné, entre autres, à des personnes jouissant d'un prestige social ou politique.
24. C'est ainsi qu'en septembre 1987 furent accueillis à la Casa Branca (un des trois plus importants *terreiros* de Salvador) le gouverneur de l'État de Bahia et le ministre de la Culture (du gouvernement fédéral), pour célébrer la démarcation du *terreiro* comme patrimoine culturel public placé sous le contrôle de la Sociedade beneficente e recreativa da Casa Branca.
25. À la fin de l'année 1990, le CENBA (Conselho das entidades negras da Bahia) s'est ainsi vu voter, par l'Assemblée législative de l'État de Bahia, une dotation de deux cents millions de cruzeiros (environ cinq millions de francs) pour 1991.

par exemple, que la Federação dos cultos « ne contrôle pas les rituels », d'autant moins que c'est la souplesse des rituels qui permet l'élargissement de l'espace couvert par la culture nègre), mais en leur donnant un sens, c'est-à-dire en les classant et en les hiérarchisant. Il y a, de ce point de vue, analogie entre les différents champs : le religieux, celui des associations culturelles carnavalesques, celui de la *capoeira*, etc. Il s'agit, dans tous les cas, de séparer la paille et le grain. Pour ce faire, il faut construire une ligne de pureté. Et donc recomposer des généalogies, filiations et segmentations.

Ce système de classement et d'identité définit les appartenances légitimes. Les formes qui naissent et qui veulent durer ont besoin de la reconnaissance du milieu et de ses fédérations (fédération des cultes, des clubs carnavalesques, des entités nègres, etc.). Le premier acte d'une mère-de-saint qui veut installer son *terreiro* est d'apposer au mur de son *barracão* (salle de cérémonie) le certificat de la Federação dos cultos indiquant son nom, le nom de son *terreiro* et de sa nation (Ketu, Angola, Caboclo, etc.). Autrement dit, pour s'insérer, il faut se situer dans la généalogie du champ et se définir comme une segmentation de ce champ.

On illustrera ces réflexions par un bref exemple.

M., 25 ans, veut entrer dans le *barco* (la promotion) des initiées de l'un des plus importants *terreiros* de Salvador, dont l'actuelle mère-de-saint est sa tante maternelle (fille de la sœur de sa grand-mère maternelle). Depuis quelques mois, elle se sent de plus en plus « dérangée » par son *orixá*, Oxalá, qui se manifeste parfois violemment, et durant plusieurs heures d'affilée. Selon M., c'est le signe qu'elle doit réorganiser sa vie (problèmes d'emploi, et mariage malheureux). Elle veut d'abord asseoir son *orixá* dans le *terreiro* de sa tante, pour lui rendre, en paix, les hommages rituels nécessaires. Mais elle est aussi dérangée par un *egun* (esprit), celui de sa grand-mère maternelle, ancienne mère-de-saint du même *terreiro*, dont l'*orixá* était également Oxalá.

La tante de M. refuse de la faire entrer tout de suite dans le *barco* des initiées. Elle lui dit d'aller résoudre/se débarrasser de son *egun* avant de faire l'initiation. Dans son *terreiro* (candomblé de Ketu), on ne s'occupe pas des *eguns* parce qu'« on ne reconnaît pas leur existence », mais d'autres maisons s'en occupent. Qu'elle aille d'abord là-bas ! Quelques jours plus tard, M. commence à chercher un contact avec un *terreiro* d'umbanda, où elle pourra asseoir l'*egun* de sa grand-mère maternelle.

Outre l'étroite imbrication entre l'histoire familiale et l'intégration religieuse, ce cas montre comment un *terreiro* affilié à la ligne de pureté (candomblé de Ketu) peut fort bien traduire en termes de division du travail religieux des croyances et des rites que lui-même ne se permet pas de pratiquer mais que, de fait, il reconnaît (la relation aux *eguns*). Les formes différentes, et nécessaires à la reproduction du tout, sont incluses dans le champ tout en étant distinguées d'une pureté stratégiquement préservée.

Il y a une position partagée par les grands *terreiros* et les groupes fédérateurs qui consiste à démarquer (identifier) une pureté et des impuretés. Ils tentent de se transformer ainsi en une quasi-église (organisée, aux

rituels classés et figés), capable de dialoguer d'égale à égale avec l'Église catholique ou de répondre aux agressions récentes des nouvelles églises protestantes. Il leur faut pour cela surmonter une vieille inégalité politique, énoncée par cet adage du christianisme selon lequel les cultes africains ne peuvent accéder au statut de religion, parce que trop soumis aux « affaires des hommes », et donc ne peuvent exister que comme magie[26]. Dans ces milieux, naissent alors des positions politico-religieuses qui condamnent publiquement toute forme de syncrétisme avec le catholicisme, comme étant le résultat d'accommodements anciens, imposés en des temps maintenant révolus de répression et de peur ; il faudrait au contraire revenir à la matrice africaine et « évoluer sans perdre l'essence »[27].

Il est intéressant de noter que le même débat revient quelque temps plus tard, exposé dans la presse locale sous le titre : « Faut-il accepter le syncrétisme du Carnaval ? ». Il oppose cette fois l'« unique bloc réellement afro de Bahia » (le Ilê Aiyê, dont la référence à l'Afrique est une constante et où les Blancs sont interdits d'entrée) et le Olodum, auquel on reproche son ouverture aux Blancs et sa « décaractérisation »[28], débat dont la mesure est la récente « ré-africanisation » du Carnaval (Risério 1981).

Les vertus du ghetto

Malgré de nombreuses divergences idéologiques, il existe entre les milieux religieux, culturels et politiques afro-bahianais, un ensemble d'homologies formelles, perceptible dans l'élaboration, propre à chaque champ, d'identités constrastives. Ces correspondances sont entretenues dans une sociabilité qui met en relation, tout à la fois, des personnes, des institutions et des discours. Enfin, ces relations se développent dans des espaces urbains propres, que les Noirs se sont réappropriés ou qu'ils contrôlent. Ces éléments sociaux et symboliques constituent la base de l'unité de l'espace afro-bahianais.

Les homologies formelles concernent trois principes structurants et autonomisants : la *segmentation*, la *généalogie*, et la *pureté*. Premièrement, le principe de segmentation est, en même temps, ce qui incarne la repré-

26. AUGÉ 1982 : 32. Le ressentiment de n'être nommé que par le terme de « culte », sans avoir droit au titre de « religion », est explicitement présent dans l'argumentation des tendances puristes du candomblé bahianais.
27. *A Tarde*, 22 Set. 1990. On voit ici comment l'oubli des conditions sociales et politiques de création des composantes de la culture, et la pensée « substantialiste » marchent ensemble, cf. AMSELLE 1990 : 28-29, 62. TELES DOS SANTOS (1989 : 57) analyse la simultanéité de divers phénomènes nouveaux : « africanisation » du candomblé, lutte contre le syncrétisme, bureaucratisation et affirmation politique du candomblé comme religion.
28. *A Tarde*, 18 Fev. 1991.

sentation d'une unité sociale, organisationnelle, et ethnique, et le produit politique actuel d'une institutionnalisation croissante de l'ensemble et de chacun des milieux noirs face à son « monde blanc ». Deuxièmement, la généalogie est la logique qui permet de penser et de fonctionner en termes de segmentation, et c'est le procédé par lequel se fait la recherche d'une ligne de pureté. Enfin, la pureté est une notion qui opère non seulement dans les cheminements individuels, psychologiques et philosophiques[29], et dans la constitution et le fonctionnement politique de l'espace afro-bahianais. Elle y est la mesure du pouvoir, en jeu dans les relations internes et externes de cet univers.

On a donc un ensemble de significations, dont l'enchaînement logique forme une ligne de force à deux branches, imposant le sens des représentations et des pratiques :

généalogie — pureté → pouvoir
généalogie — segmentation → institutionalisation

L'ensemble de ce système est déterminé par le fait que la modernité sociale et politique en s'introduisant dans l'espace afro-bahianais, a imposé la nécessité de la figure du *ghetto* comme perspective[30]. Comme s'il s'agissait du seul recours idéologique encore disponible pour penser une participation sociale et politique des Noirs en tant que collectivité. Mais cette logique moderne de l'identité afro-bahianaise se heurte au fait que le racisme bahianais n'est pas, comme on l'a vu plus haut, un racisme d'exclusion et de ségrégation, mais d'intégration et de domination. Cela explique l'acharnement de quelques leaders actuels à vouloir rejeter les anciens syncrétismes religieux ou à fermer l'entrée de leurs associations culturelles aux non-Noirs, ou encore à faire l'éloge des conquêtes sociales et politiques des Noirs d'Afrique du Sud et des États-Unis (deux modèles de racisme de ghetto). Cela explique aussi la place croissante de la figure

29. Elle se retrouve, par exemple, dans la recherche, intellectuelle ou poétique, d'un « être » substantiel (le *ser negro*) et de ses racines, éventuellement africaines. La dimension ontologique apparaît comme un contenu nécessaire du mouvement politique d'ethnicisation.
30. Perspective que l'on retrouve dans les tendances actuelles des mouvements noirs politiques, dans lesquels se développent plutôt qu'un discours assimilationiste (c'était celui de la Frente negra dans les années 1930) ou simplement antidiscriminatoire (discours du Movimento negro unificado des années 1970), diverses tentatives de délimiter un espace à part pour les Noirs : recherche de territoires propres, revendications de démarcation des anciens *quilombos*, propositions d'expériences éducatives autonomes, inclusion, dans la délimitation du « mouvement noir contemporain », des associations religieuses et culturelles afro-brésiliennes, etc. Le dialogue avec la société globale devient apparemment moins important que l'inventaire et l'étiquetage de pratiques et des institutions « nègres ».

du *quilombo* dans les discours (politiques ou poétiques) qui émanent du mouvement noir (Agier 1990).

Quel est, dans ces conditions, la portée de ce mouvement ethnopolitique des Noirs bahianais ? Premièrement, il n'est qu'une tentative, sans cesse remise en cause, de réappropriation raciale (c'est-à-dire politique) d'un ample fonds culturel déjà diffusé, à des degrés divers (et par les formes mêmes de la domination raciale bahianaise) dans une population beaucoup plus vaste que les seuls Noirs et mulâtres. Dans la tentative de construire une différence « nègre » comme différence totale, ce mouvement ethnopolitique se heurte toujours à la question de savoir si le Noir, objet de racisme et de discrimination sociale, est bien un « autre » culturel.

Cependant, le même mouvement, dans sa quête d'identité, construit la référence d'un espace social et politique, identifiable et reconnu dans la société globale. Il tend à transformer une population *objet* (du racisme) en un *sujet* ethnopolitique. Il établit ainsi des frontières plus amples et plus visibles pour diverses formes d'identification, statutaire, relationnelle et culturelle, à la disposition de la population noire et mulâtre de Salvador, *a priori* défavorisée du point de vue des statuts et de l'accès au pouvoir.

Enfin, si l'on peut spéculer longuement sur les divers méandres et alternatives de l'avenir strictement politique de ce mouvement communautaire, il est certain, en revanche, que son sens et sa force dépassent la seule conjoncture politique. Il peut s'appuyer sur des généalogies ethniques qui légitiment la réinvention actuelle d'une communauté noire. Et il opère un travail profond sur la culture afro-brésilienne, en y introduisant de nouvelles lignes de force, de nouvelles tensions sur le sens des pratiques, et de nouveaux enjeux.

ORSTOM–Universidade federal da Bahia,
1992.

BIBLIOGRAPHIE

AGIER, M.

1989 « Le sexe de la pauvreté. Hommes, femmes et familles dans une " avenida " à Salvador de Bahia », *Cahiers du Brésil contemporain*, 8 : 81-112.

1990 « Banzo, quilombo, etc. A lógica simbólica do " Mundo Negro " », *Revista da Bahia* (Salvador), 17 : 23-28.

1992a « L'emprise urbaine : famille, familialisme et modernité à Bahia », *Cahiers des Sciences humaines*, XXVIII (3), à paraître.

1992b *Novos status e outros novos negros. Questões de identidade entre trabalha-*

dores baianos, Salvador, Universidade federal da Bahia–Centro de recursos humanos, (« Toques » 1).

AMSELLE, J.-L.

1990 *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs,* Paris, Payot.

AUGÉ, M.

1982 *Génie du paganisme,* Paris, Gallimard.

AZEVEDO, T. DE

1955 *As elites de côr, um estudo de ascensão social,* São Paulo, Ed. Nacional (« Brasiliana » 281).

BALIBAR, E.

1988 « Y a-t-il un néoracisme ? », in E. BALIBAR & I. WALLERSTEIN, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës,* Paris, La Découverte : 27-41.

BANTON, M.

1979 *A ideia de raça,* Lisboa, Edições 70 (1re éd. anglaise 1977).

BASTIDE, R.

1958 *Le candomblé de Bahia (rite nagô),* Paris–La Haye, Mouton.

1970 *Le prochain et le lointain,* Paris, Cujas.

BASTIDE, R. & FERNANDES, F.

1959 *Brancos e Negros em São Paulo,* São Paulo, Ed. Nacional (« Brasiliana » 305) (1re éd. 1953).

BORGES PEREIRA, J. B.

1983 « Negro e cultura negra no Brasil atual », *Revista de Antropologia* (São Paulo), XXVI : 93-105.

1984 « Cultura negra : resistência da cultura à cultura de resistência », *Dédalo,* 23 : 177-188.

BRANDÃO, M. DE A.

1987 « Relações de classe e identidade étnica », *Cadernos do Centro de Estudos a Ação social* (Salvador), 112 : 37-43.

BUARQUE DE HOLANDA, S.

1987 *Raízes do Brasil,* Rio de Janeiro, J. Olympio (1re éd. 1936).

CARNEIRO DA CUNHA, M.

1986 « Etnicidade : da cultura residual mas irredutível », in *Antropologia do Brasil,* São Paulo, Brasiliense : 97-108.

DA MATTA, R.

1983 *Carnavals, bandits et héros. Ambiguïtés de la société brésilienne,* Paris, Le Seuil.

1985 *A casa e a rua,* São Paulo, Brasiliense.

1987 « A fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira », in *Relativizando. Uma introdução à antropologia social,* Rio de Janeiro, Rocco : 58-85.

FERNANDES, F.

1968 « Mobilidade social e relações raciais. O drama do negro e do mulato numa sociedade em mudança », *Cadernos brasileiros* (Rio de Janeiro), X, 47 : 51-67.

1978 *A Integração do Negro na sociedade de classes,* São Paulo, Atica (1re éd. 1964).

FREYRE, G.

1974 *Maîtres et esclaves. La formation de la société brésilienne,* Paris, Gallimard (1re éd. brésilienne 1934).

GODI, A. J. V. S.

1991 « De Indio a Negro, ou o reverso », in M. AGIER, ed., *Cantos e toques. Etnografias do espaço negro na Bahia,* Salvador, *Caderno Centro de Recursos humanos. Suplemento :* 51-70.

HASENBALG, C. A.

1979 *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil,* Rio de Janeiro, Graal.

1985 « Race and Socioeconomic Inequalities in Brazil », in P. M. FONTAINE, ed., *Race, Class and Power in Brazil,* Los Angeles, University of California–Center for Afro-American Studies.

LAMBERT, J.

1953 *Le Brésil. Structure sociale et institutions politiques,* Paris, Armand Colin.

LAUTIER, B.

1987 « Fixation restreinte dans le salariat, secteur informel et politique d'emploi en Amérique Latine », *Tiers-Monde,* XXVIII, 110 : 347-367.

MAGGIE, Y.

1991 « A ilusão do concreto : uma análise do sistema de classificação racial no Brasil », communication au XVe Encontro da Associação nacional de pos-graduação e pesquisa em ciências sociais, Caxambu, multigr.

MATTOSO, K. M. de Q.

1979 *Être esclave au Brésil,* Paris, Hachette.

MORALES, A.

1991 « Blocos negros em Salvador : reelaboração cultural e símbolos de baianidade », in M. AGIER, ed., *Cantos e toques. Etnografias do espaço negro na Bahia,* Salvador, *Caderno Centro de Recursos humanos. Suplemento :* 72-92.

PIERSON, D.

1971 *Brancos e pretos na Bahia (Estudo de contacto racial),* São Paulo, Ed. Nacional (« Brasiliana » 241) (1re éd. américaine 1942).

RAEDERS, G.

1934 *Le comte de Gobineau au Brésil* (Avec nombreux documents inédits), Paris, Nouvelles Éditions latines.

REIS, J. J. & SILVA, E.

1989 *Negociação e conflito. A resistência negra no Brasil escravista,* São Paulo, Companhia Das Letras.

RISÉRIO, A.

1981 *Carnaval Ijexá. Notas sobre afoxés e blocos do novo carnaval afrobaiano,* Salvador, Corrupio.

SILVA, J. C. DA

1988 « História de lutas negras : memórias do surgimento do movimento negro na Bahia », in J. J. REIS, ed., *Escravidão e invenção da liberdade. Estudos sobre o negro no Brasil,* São Paulo, Brasiliense : 275-288.

SKIDMORE, T. E.

1976 *Preto no branco. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro,* Rio de Janeiro, Paz e Terra.

TELES DOS SANTOS, J.

1989 « As imagens estão guardadas : reafricanização », *Comunicações do Instituto superior de Estudos da Religião* (Rio de Janeiro), VIII, 34 : 50-58.

VARIKAS, E.

1990 « Paria, une métaphore de l'exclusion des femmes », *Sources* (Travaux historiques), 12 : 37-44.

WALLERSTEIN, I.

1988 « Universalisme, racisme, sexisme : les tensions idéologiques du capitalisme », in E. BALIBAR & I. WALLERSTEIN, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës,* Paris, La Découverte : 42-53.