

## **LE COMPLEXE DE ZÉ CARIOCA**

### **NOTES SUR UNE CERTAINE IDENTITÉ MÉTISSE ET MALANDRA\***

La question raciale a toujours été associée au Brésil au thème identitaire. L'idée que le Brésil est un pays de mélange racial, qu'on l'affirme ou la rejette, cristallise toutes les inquiétudes. Lors de la découverte du Nouveau Monde, l'imaginaire européen hésitait déjà entre l'effroi et la vision édénique à propos des peuplades qui s'y trouvaient. Terre de végétation luxuriante, le continent américain était aussi celui du péché : sans loi, ni morale, ni religion.

Conformément à l'interprétation principale des Lumières, aux yeux de Rousseau, l'homme américain devenait un modèle, un bon sauvage, qui se prêtait mieux à reconnaître la civilisation qu'à la vérification empirique. Les effets de cette explication romantique ne se sont pas fait attendre au Brésil. La symbolique impériale de cette nouvelle monarchie, si étrange dans le contexte américain, mélangeait des éléments empruntés aux royautes européennes et des attributs tropicaux : l'indigène, le Noir et les produits locaux.

Si l'œuvre de Rousseau a marqué un tournant fondamental, elle n'a pas éliminé les thèses qui insistent sur la détérioration de la civilisation sous les tropiques. Buffon a retourné la représentation des hommes du Nouveau monde, faisant de l'Amérique un continent qui n'était plus seulement immature, mais décadent. C'est dans cette lignée que plusieurs auteurs du XIX<sup>e</sup> siècle ont réinventé la distinction, ou mieux qualifié la couleur, en établissant un rapport entre les aspects extérieurs et l'intérieur du corps humain et en fondant sur des particularités physiques apparentes des définitions ontologiques.

C'est ainsi que l'on peut comprendre l'émergence des théories raciales au Brésil, où des penseurs comme Nina Rodrigues, Euclides da Cunha et Sílvio Romero, entre autres, devaient cependant se colleter à une contradiction fondamentale. Comment en effet assimiler les théories scientifiques en vigueur, qui affirmaient que le croisement des races était synonyme de dégénérescence, au milieu d'une réalité depuis longtemps

---

\* *Malandro*, adj. et s. m : individu qui assure sa survie sans travail régulier mais en recourant à des expédients plus ou moins légaux. *Malandragem*, s. f. : état de malandro (Ndt). Ce texte est une version modifiée d'un article publié sous ce titre dans la *Revista brasileira de Ciências sociais*, 29, 1995, pp. 49-64.

métissée? Nombreuses furent les réponses, surtout parmi les juristes et les médecins qui aspiraient au monopole de la direction de la jeune nation.

Mais la question suivante est encore plus difficile à résoudre que la précédente : comment, en effet, le pays des différences entre les races s'est-il métamorphosé en exemple de métissage? Par la magie des années trente, le métis devient notre symbole national, comme si autour de lui s'agglutinaient toutes les nouvelles valeurs qui définissent le Brésilien : la *malandragem*, la séduction, la décontraction. C'est comme si la *samba*, la *feijoada*, la *capoeira*, racontaient perpétuellement le « mythe des trois races », toujours au nom d'une identité mal résolue.

L'exaltation de l'« harmonie raciale » a toujours coexisté au Brésil avec une hiérarchie sociale profondément enracinée et une violence croissante dans la société. Des images et des discours divers occupent tour à tour des espaces qui oscillent entre la représentation et la réalité. Pour certains, c'est la relation particulière entre les différents groupes d'origine qui révèle la « face réelle », pour d'autres, ce sont les discriminations quotidiennes qui l'emportent.

Au fur et à mesure que s'éloigne la domination portugaise, le lusotropicalisme laisse peu de descendance au Brésil. Après l'indépendance politique de 1822, le mélange tant vanté devient un savant dosage de couleurs – blanc, noir et rouge –, comme si les groupes ne parlaient pas d'origines et de traditions promptement recrées. Le lusotropicalisme, idéologie partie du Brésil vers l'étranger, fait peu d'adeptes là où il est né, ne serait-ce que parce qu'on n'y lit pas les œuvres de Gilberto Freyre qui sont postérieures aux années quarante. Dans le contexte brésilien, le croisement est devenu une question identitaire et a fait de la singularité du mélange l'unique et seule occasion de poser les particularismes locaux.

### Une « identité par défaut »

Le fait que les intellectuels brésiliens se réfèrent à une certaine carence de la culture nationale, critiquent le manque de tradition locale ou regrettent l'inexistence de singularités qui distingueraient le Brésil en tant que nation, ne date pas d'hier.

Silvio Romero constitue un exemple révélateur de cette tendance. Intellectuel célèbre de la génération de 1870, Romero déplorait le « peu d'originalité de la culture brésilienne » et indiquait le « copiage » comme un signe révélateur du mal principal du Brésil : « Cette manie de passer pour ce que nous ne sommes pas »<sup>1</sup>.

Le « maître de Recife » (S. Romero) n'a pas échappé à ce triste sort et n'a pas été épargné non plus par les générations suivantes qui se sont servies du même argument pour dénigrer son œuvre. Pris au même piège, les intellectuels des années trente comprirent l'œuvre de Silvio Romero comme une copie de l'évolutionnisme européen et nord-américain – comme une œuvre mineure qui ne dialoguait pas avec sa propre réalité – et la méprisèrent comme telle.

On pourrait multiplier les exemples de ce genre, mais ils ne serviraient dans l'ensemble qu'à illustrer ce que Roberto Schwarz a appelé le « malaise

1. S. ROMERO, *Provocações e debates*, Rio de Janeiro, Imprensa nacional, 1910, p. 114.

de la copie »<sup>2</sup>, c'est-à-dire ce sentiment négatif qu'ont les Brésiliens à propos de leur production nationale et la nécessité concomitante de réclamer une certaine singularité locale. Tout se passe comme si chaque génération intellectuelle se devait de faire table rase de tout ce qui a été fait dans le passé et de tout recommencer à zéro.

À côté du « malaise de la copie », comme un dédoublement incommode, on trouve un autre genre de désagrément : la question de l'identité nationale. Le thème de l'identité ressemble de fait à une « obsession locale », qui surgit dans les moments les plus inattendus, aux heures les plus révélatrices, pour s'enorgueillir ou se fustiger. Toute occasion est bonne pour monter et démonter le vieux mécano bien connu de l'identité nationale. Dans les nouveaux programmes du gouvernement, les plans économiques, le sport – surtout quand le Brésil gagne –, c'est toujours l'identité nationale qui apparaît à l'ordre du jour.

Une telle constatation peut paraître évidente si on ne prête pas attention aux spécificités et aux développements que revêt cette question au Brésil. Ces réflexions visent donc à mettre en valeur l'existence de réponses communes, à prêter attention à la mélodie commune que jouent ces différents « bardes de la nationalité » (Manuela Carneiro da Cunha). Ces derniers associent de manière récurrente l'identité brésilienne à un métissage qui, de physique et négatif, est devenu moral et national.

C'est ce même métissage qui se charge du sens de « *malandragem* » au début du siècle et devient une icône nationale sous les traits du paresseux Macunaíma, de Mário de Andrade, ou alors, dans le personnage de Zé Carioca, créé par Walt Disney en 1942 pour le film *Alô, amigos*. À cette occasion, Zé Carioca était le guide de Donald en pays brésilien, buvait de la cachaça et dansait la *samba* en compagnie du canard le plus célèbre et le plus têtue de Disney. Le succès du sympathique perroquet brésilien fut tel que, trois ans plus tard, le même personnage retrouvait l'écran, cette fois en tant que vedette principale du dessin animé exotique *Você já foi à Bahia?* (1945), qui montrait au public américain « les beautés du pays joyeux de Carmen Miranda ». Ce fut en effet un regard venu de l'extérieur qui reconnaissait dans ce « vaurien sympathique » une espèce de synthèse locale, ou, du moins, une bonne image à exporter.

Il s'agit donc de rassembler des moments ponctuels de l'histoire intellectuelle brésilienne où le métissage est lié presque automatiquement à l'identité nationale et de réfléchir à l'existence d'une certaine « structure de conjoncture »<sup>3</sup>, qui implique de tenir compte en même temps des permanences et des mises à jour. Ce débat nous amènera peut-être à découvrir, ainsi que le propose Richard Morse<sup>4</sup>, non une identité construite par défaut, mais plutôt un « choix culturel », dont la logique dépendrait certes d'un contexte extérieur, mais toujours adapté grâce à des signifiants qui sont retraduits en termes locaux.

2. R. SCHWARZ, *Que horas são ?* São Paulo, Cia das Letras, 1987.

3. M. SAHLINS, *Des îles dans l'histoire*, Paris, Le Seuil-Gallimard-Éditions de l'EHESS, 1989 (1<sup>ère</sup> éd. 1985).

4. R. MORSE, *O espelho de Próspero*, São Paulo, Cia das Letras, 1991.

### La construction d'une certaine identité

Le moment-clef pour le coup d'envoi initial de cette histoire est sans aucun doute l'émancipation politique de 1822. Dans ce contexte, il fallait non seulement formaliser la séparation d'avec la métropole, mais aussi prendre quelques mesures d'urgence, toutes justifiées par leur rôle stratégique<sup>5</sup>.

Pour cette raison, on commença par fonder des facultés de médecine, dès 1808. En effet, l'arrivée inattendue de la Cour portugaise et le manque de médecins laissaient la population à la merci des maladies les plus variées qui ne faisaient que se multiplier dans les conditions exécrables d'hygiène qui régnaient alors. Dans ces circonstances, la création des facultés de médecine ne relevait pas d'une manifestation des Lumières, mais d'une nécessité prégnante.

Assainir le Brésil ne suffisait pas : il fallait aussi créer une intelligentsia locale et doter la nation de lois qui concrétisent sa souveraineté. C'est pour cette raison, clairement affirmée, que sont fondées les premières facultés de droit du Brésil – à Recife et à São Paulo – et qu'est ébauchée une Constitution nationale, différente du modèle portugais alors en vigueur.

La troisième institution, créée dès 1839, est moins habituelle : l'*Instituto histórico e geográfico brasileiro* (IHGB). Le premier concours organisé par cette société en 1844 est encore plus révélateur, ne serait-ce que par son sujet : « Comment écrire l'histoire du Brésil ». Ainsi, après avoir doté le Brésil de médecins et d'avocats, il fallait modeler une histoire pour la nation, puisque, comme le répétait la revue de l'IHGB, « Il n'y a pas de pays sans histoire »<sup>6</sup>.

Le résultat de ce concours fut inattendu. Le vainqueur, le naturaliste allemand Karl von Martius, soutenait la thèse que l'histoire du Brésil était en réalité métisse :

« Le point capital pour l'historien est de montrer comment, au cours des phases successives de développement du Brésil, sont rassemblées les conditions pour le perfectionnement des trois races qui sont juxtaposées dans ce pays, d'une manière inconnue dans l'histoire ancienne, et qui doivent se servir mutuellement de moyens et de fins »<sup>7</sup>.

C'est donc un étranger qui inaugurerait le célèbre « mythe des trois races »<sup>8</sup>, lequel se révélait un solide point d'appui pour penser la nationalité brésilienne et l'histoire spécifique de la nation brésilienne. On supposait que l'histoire du Brésil était celle des relations inter-raciales, sans doute un exemple singulier, une forme originale de constituer une civilisation :

« Le génie de l'histoire se met rarement à croiser les races pour atteindre les fins les plus sublimes dans l'ordre du monde [...]. Il ne nous sera jamais permis de douter que la volonté divine a prédestiné le Brésil à ce mélange »<sup>9</sup>.

Telle était aussi l'interprétation de l'*Instituto arqueológico de Pernambuco*, fondé en 1862. En l'occurrence, en cherchant à constituer une « nationalité pernamboucaine », cette société choisit la lutte contre l'invasion hollandaise

5. C. PRADO Jr., *História econômica do Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1945.

6. *Revista do Instituto histórico e geográfico brasileiro*, 1844.

7. K.F. von MARTIUS, « Como se deve escrever a história do Brasil », *Ciência hoje*, XIV (77) (1ère éd. 1844).

8. R. da MATTA, *Relativizando : uma introdução à antropologia social*, Rio de Janeiro, Vozes, 1981.

9. K.F. von MARTIUS, *op. cit.*

comme l'événement fondateur de la nation. Ce n'est pas par pure coïncidence que les trois grands héros locaux furent successivement un Indien (Camarão), un Noir (Henrique Dias) et un Blanc (Vieira)<sup>10</sup>.

Adeptes de la thèse monogéniste – qui présupposait l'existence d'une origine unique pour les différentes races –, ces premiers thuriféraires du mélange racial relevaient une relation presque miraculeuse entre la nation et le métissage, une sorte de prédestination pour un peuple.

### **Le métissage comme macule**

Le fait que le monogénisme ait fonctionné à l'intérieur des instituts d'histoires n'implique pas qu'il ait été l'unique et la plus influente théorie raciale adoptée au Brésil. Bien au contraire, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, le Brésil apparaît dans les œuvres des scientifiques étrangers comme un grand laboratoire racial, marqué par une dégénérescence due au mélange extrême.

« Que celui qui doute des maux du mélange des races et veut renverser, par une philanthropie mal comprise, toutes les barrières qui les séparent, vienne au Brésil. Il ne pourra nier la détérioration qui découle de l'amalgame des races, plus général ici que dans tout autre pays du monde »,

disait le naturaliste suisse Louis Agassiz en 1868, dans une nette condamnation du métissage qu'il observait. Le comte de Gobineau, présent au Brésil en mission officielle, avait déjà affirmé en 1853 : « La seule caractéristique des Brésiliens est leur dépravation excessive. Ils sont tous mulâtres, la lie du genre humain, avec les mœurs avenantes »<sup>11</sup>. Quant au voyageur français Gustave Aimard, il concluait de sa visite au Brésil en 1887 :

« J'ai remarqué un fait singulier que je n'ai observé qu'au Brésil : c'est le changement qui s'est opéré dans la population par les croisements des races, ils sont les fils du soleil ».

Il s'agissait ainsi de reconnaître une nouvelle fois dans le métissage une certaine singularité, mais une singularité négative, une tache qui compromettait l'avenir, le symptôme maximal de la dégénérescence brésilienne. Ce pays n'était pas seulement le lieu de la cohabitation harmonieuse entre Blancs, Noirs et Indiens, mais aussi celui de leur mélange biologique, avec toutes ses conséquences. Le métissage émergea donc, dans ce contexte, comme une grande inconnue, une ambiguïté plantée en plein milieu du mythe optimiste des trois races. Le romantisme de cette fable était égratigné, au moment où on commençait à juger les Indiens, et surtout les Noirs, comme incapables de parvenir à la civilisation.

Des images opposées coexistaient cependant. D'un côté, le métissage tirait le Brésil vers le bas, de l'autre, il ne cessait de le singulariser et de le transformer en objet favori de la curiosité étrangère. Ainsi, si certains auteurs, comme Nina Rodrigues, trouvèrent peu d'arguments pour exalter le mélange des races et virent en lui le signe de l'échec du Brésil, d'autres se confrontèrent au thème, même sans abandonner leurs principes raciaux.

Tel est le cas de Silvio Romero, qui, tout en défendant l'existence de différences entre les races, croyait que leur mélange pouvait être positif.

10. Pour plus de détails, voir *Revista do Instituto arqueológico e geográfico de Pernambuco*, 1883, pp. 460-461.

11. A. de GOBINEAU, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, Gallimard, 1983 (1<sup>ère</sup> éd. 1853).

« Nous formons un pays métis [...], nous sommes métis, sinon dans le sang, du moins dans l'âme »<sup>12</sup>, affirmait le porte-parole de la « génération de 1870 » en récupérant ainsi le courant qui voyait dans le métissage une originalité locale. Selon lui, le métis l'emporterait comme « véritable formation historique brésilienne ». Il écrivait :

« On sait que la sélection naturelle dans le métissage au fil des générations fait prévaloir le type de la race la plus nombreuse [...], la blanche. Nous n'avons pratiquement plus de familles extrêmement aryennes : les Blancs présumés abondent. Dans deux ou trois siècles, la fusion ethnique sera peut-être achevée et le Brésilien métis, bien caractérisé »<sup>13</sup>.

À partir de Silvio Romero, la culture brésilienne est comprise comme le résultat du mélange des trois races, tant sur le plan biologique que spirituel<sup>14</sup>. En s'interrogeant sur la brésilianité, Romero a trouvé dans le métis la meilleure expression de celle-ci : « Il ne sert à rien d'épiloguer pour savoir si c'est bien ou mal. C'est un fait et cela suffit »<sup>15</sup>.

D'autres conceptions concurrencent celle de Romero : depuis la vision ségrégationniste des écoles de médecine<sup>16</sup> jusqu'aux théories du blanchiment, développées par des auteurs comme João Batista Lacerda, qui annonçait que le Brésil serait blanc :

« Grâce à ce processus de réduction ethnique, il est logique de supposer qu'au début du siècle prochain, les métis auront disparu du Brésil, fait qui coïncidera parallèlement avec l'extinction de la race noire parmi nous »<sup>17</sup>.

La promesse d'un Brésil blanc triompha, s'imposa comme une variante des « trois races » et fit son chemin dans les domaines les plus variés : les journaux, les romans, et même dans les projets de loi qui se mirent à favoriser la venue d'une main-d'œuvre blanche et européenne de préférence à des bras asiatiques et africains.

De cette manière, le thème racial apparaissait comme fondamental pour définir l'identité nationale. Finalement, bien que les positions aient hésité, malgré les discussions plus ou moins encourageantes, se pencher à cette époque sur le métissage signifiait en un sens comprendre : « Qu'est-ce que c'est que ce pays? »

### La « lumière au bout du tunnel » : les années trente

À la fin des années vingt, les modèles d'explication par la race sont soumis à une sévère critique, comme cela s'était produit dans d'autres milieux intellectuels<sup>18</sup>. On devait rendre compte des différences entre les groupes par des raisons d'ordre social, économique et culturel, et non plus par de prétendues distinctions biologiques et somatiques. La race devenait

12. S. ROMERO, *História da literatura brasileira*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1953 (1<sup>ère</sup> éd. 1888).

13. *Ibid.*, p. 110.

14. B.H. CARNEIRO, *Que País é este ?*, São Paulo, Universidade de São Paulo, 1994, multigr.

15. S. ROMERO, *História...*, *op. cit.*, p. 133.

16. L.K. Moritz SCHWARCZ, *O espetáculo das raças*, São Paulo, Cia das Letras, 1993.

17. J.B. LACERDA, « Sur les métis au Brésil », Premier Congrès universel des races, Paris, Imprimerie Devouge, 1911, pp. 18-19.

18. C'est le cas de l'école culturaliste américaine et en particulier de Franz Boas qui a consacré une bonne partie de son œuvre à réfuter les modèles déterministes raciaux. Voir G. STOCKING Jr., *Objects and Others. Essays on Museums and Material Culture*, Madison, University of Wisconsin Press, 1985.

presque une expression datée, une notion tombée en désuétude qui devait rapidement être extirpée du vocabulaire national. C'est, semble-t-il, l'esprit qui sous-tend la préface d'Artur Ramos au livre de Nina Rodrigues, *As coletividades anormais* : « Nous ne pouvons faire qu'une seule réserve », écrit l'anthropologue,

« quant à l'œuvre du maître bahianais. C'est lorsqu'il fait intervenir le slogan d'époque : la dégénérescence du métissage en tant que cause essentielle des dysfonctionnements sociaux. [...] Ces idées sont inacceptables de nos jours. Le prétendu mal du métissage est le mal qui naît de l'insuffisance des conditions d'hygiène en général. Plus social qu'organique. Si, dans l'œuvre de Nina Rodrigues, nous remplaçons "race" par "culture" et "métissage" par "acculturation", par exemple, ses théories prennent une actualité complète et parfaite »<sup>19</sup>.

Comme dans un tour de passe-passe, avec un petit changement de mots, tout finissait bien et n'était qu'un grand malentendu. En réalité cependant, les termes ne pouvaient être pris séparément, dans la mesure où ils étaient liés à des théories solidement ancrées et à des présupposés méthodologiques établis, lesquels poussaient des auteurs comme Nina Rodrigues à croire pieusement que la différence existant entre les races humaines était de fait une différence entre espèces.

Le contexte des années trente était tout autre. Des intellectuels liés aux pouvoirs publics se mettaient à songer à des politiques culturelles qui rendent possible une « authentique identité brésilienne ». À cette fin furent créées et perfectionnées des institutions visant à promouvoir le folklore, l'art et l'histoire du Brésil.

C'était donc un moment tout à fait propice à l'apparition d'un livre comme *Casa grande e senzala*, dont la première édition date de 1933. En reprenant la thématique des « trois races », Gilberto Freyre offrait une sorte de nouvelle rationalité à la société multiraciale brésilienne. Fondée sur les théories du culturalisme nord-américain – sans abandonner totalement les présupposés raciaux des vieux maîtres brésiliens –, l'œuvre de Freyre célébrera la singularité du métissage en inversant les termes de l'équation et en en faisant un modèle positif.

« Ce furent les études anthropologiques faites sous la direction de Boas qui me révélèrent pour la première fois ce qu'étaient le nègre et le mulâtre en eux-mêmes, [...] séparant les effets de relations purement génétiques des influences sociales, de l'héritage culturel et du milieu »<sup>20</sup>.

Le « creuset » des races : « Tout Brésilien, même s'il est clair et qu'il a les cheveux blonds, porte dans l'âme – et si ce n'est pas dans l'âme, c'est sur le corps [...] – l'ombre ou la marque de l'indigène ou du nègre »<sup>21</sup>. Le Brésilien était donc le résultat syncrétique d'un mélange bien fait et original, dont la culture homogène et particulière était aussi mélangée.

Dans ce contexte, *Casa grande e senzala* symbolisait cette nouvelle attitude : l'abandon de la race au profit de la culture, une culture homogène bien qu'elle résulte de races si différentes. Tel est le sens de l'ode composée par Manuel Bandeira et intitulée « Casa grande e senzala » :

19. A. RAMOS, *Guerra e relação de raça*, Rio de Janeiro, Departamento união nacional dos Estudos, 1935 (1<sup>ère</sup> éd. 1919) ; Raimundo Nina RODRIGUES, *As coletividades anormais*, 1919, multigr.

20. G. FREYRE, *Maîtres et esclaves. La formation de la société brésilienne*, Paris, Gallimard, 1978, p. 435 (« Tel »).

21. *Ibid.*, p. 261.

Dans cette œuvre saluée par Manuel Bandeira et par d'autres, Freyre faisait l'apologie de la civilisation lusotropicale, résultat inattendu et original de la manière dont s'y prenaient les Portugais pour adapter la civilisation européenne aux tropiques. Il en résultait une symbiose qui agrégeait de manière heureuse des Noirs, des Indiens et des Blancs, d'une civilisation pionnière par son absence de ségrégation et son mélange extrême et singulier.

Le livre de Mário de Andrade, *Macunaíma*, publié en 1928, avait réactivé le mythe alors oublié des trois races. Cette fois, dans certains passages, le héros brésilien, un « *Noir renoué* », devient blanc, un de ses frères devient indien, et l'autre, noir – blanc dans les paumes des mains et sous la plante des pieds :

« Un jour où la Mère-Soleil avait couvert les trois frères d'une mince squame de sueur, Macunaíma eut l'idée de prendre un bain. Mais dans le fleuve, impossible, à cause des piranhas, si voraces que bataillant de temps à autre pour attraper une bouchée de congénère déchiqueté, ils sautent hors de l'eau, en grappes, à plus d'un mètre de hauteur. Alors Macunaíma aperçut dans un grand rocher juste au milieu du fleuve une cavité pleine d'eau qui ressemblait à l'empreinte d'un pied géant. Ils accostèrent. Notre héros après force cris provoqués par le froid de l'eau, finit par plonger dans le bassin et il se lava jusqu'aux oreilles. Or c'était une eau enchantée, car ce creux dans le rocher était la trace de l'énorme pied de Soumé, du temps qu'il prêchait l'Évangile de Jésus aux Indiens brésiliens. Quand notre héros sortit de son bain, il était blanc blond ses petits yeux tout bleus : l'eau l'avait débarbouillé de son noir. [...] dès que Jigué s'aperçut du prodige, il se jeta dans l'empreinte du pied géant de Soumé. Mais l'eau était déjà toute salie par la sueur de notre héros et Jigué eut beau se frictionner comme un dingue en s'aspergeant d'eau dans les moindres recoins, il ne réussit qu'à virer au bronze neuf. [...] Alors Maanape à son tour alla se laver mais Jigué avait épuisé toute l'eau miraculeuse hors de la cavité. Il n'en restait qu'une larme tout au fond et Maanape ne réussit à mouiller que la plante de ses pieds et la paume de ses mains. Voilà pourquoi il resta noir en vrai fils de la tribu des Tapanioumas. Et pourquoi seules ses plantes et paumes sont rouges d'avoir été détergées [sic] dans l'eau lustrale. [...] Quel beau spectacle de voir les trois frères un blond un rouge un noir debout bien plantés et nus sur le rocher ensoleillé! »<sup>22</sup>.

Indépendamment de ce passage explicite, le personnage de Macunaíma lui-même semble incarner une sorte de « cannibalisme culturel », un personnage « sans caractère » où se mélangent divers éléments. Alfredo Bosi affirme que, malgré les dénégations de Mário de Andrade, Macunaíma était « le résultat fécond d'études et de doutes sur la culture brésilienne »<sup>23</sup>. Peu à peu, cet auteur moderniste aurait cependant confirmé l'idée que son œuvre comportait une série d'intentions, d'allégories et de symboles dont l'ensemble « définissait les éléments d'une psychologie particulière, d'une culture nationale et d'une philosophie qui oscillaient entre l'excès d'optimisme et l'excès de pessimisme ». Mário de Andrade faisait en effet passer dans l'univers du livre une culture brésilienne non livresque, une culture dans laquelle prenaient place des indigènes, des *caipiras*, des *sertanejos*, des Noirs, des métis de Blancs et de Noirs, de Noirs et d'Indiens, des Blancs qui vivaient, eux aussi, entre la technique et la

22. M. de ANDRADE, *Macunaíma. Le héros sans aucun caractère*, Trad. de Jacques Thiériot, Paris, Stock-Unesco-CNRS-Allca XX, 1996, pp. 58-59.

23. A. BOSI, « Situação de Macunaíma », in M. de ANDRADE, *Macunaíma : o herói sem nenhum caráter*, Brasília, CNPq, 1988.

magie. Le voilà le caractère de Macounaíma, qui, à force d'être si pluriel, finit par n'être aucun, étant donné que l'origine ethnique particulière finit par importer moins que le tissu qui en résulte, c'est-à-dire une synthèse locale. Finalement, d'après Bosi, la formule « le héros de chez nous » (*herói da nossa gente*) est venue en remplacer une moins heureuse : « le héros de notre race », ce qui démontre clairement comment le roman dialoguait avec les sciences sociales de son temps.

Il ne s'agit pas de dresser ici le bilan de la période, mais de montrer combien le moment était propice pour hasarder des explications d'ordre culturel aptes à rendre compte de ce pays qui se percevait encore comme un point d'interrogation. « Terre tropicale et métisse condamnée à l'échec, ou promesse d'un eldorado américain? », telle était la bonne question renvoyée une nouvelle fois à plus tard.

Enfin, même si on la comprenait sous l'angle culturel, c'était de nouveau de la race dont on parlait, comme si le terme, tel un caméléon, permettait de penser les permanences et d'en comprendre les perpétuels renouvellements.

### **Ce qui est métis est nôtre**

Ainsi, à une époque où on inventait encore une fois l'identité nationale, l'identité et les particularités du Brésil se transformaient rapidement en affaires d'État. Si notre dernier monarque s'enorgueillissait en effet de porter un manteau royal fait de plumes de toucan<sup>24</sup>, ou si Floriano Peixoto, dans une statue d'un goût douteux, consacrait l'union des races comme l'union de la nation<sup>25</sup>, c'est seulement sous l'*Estado Novo* que les intellectuels liés à l'État ont mis en œuvre des projets officiels dans ce sens<sup>26</sup>. À partir de ce moment, « le métis devient national », alors que, parallèlement, un processus de désafricanisation croissante touche plusieurs éléments culturels, qui sont blanchis symboliquement.

Tel est le cas de la *feijoada*, qui représente de nos jours un plat typique de l'art culinaire brésilien. Connue à l'origine comme la nourriture des esclaves, la *feijoada* devient à partir des années trente la nourriture « nationale », à l'image du métissage associé à l'idée nationale. Le haricot noir et le riz blanc renvoient métaphoriquement aux éléments noirs et blancs de la population. À ces derniers se mélange en outre l'accompagnement : le vert du chou symbolise celui des forêts du Brésil, les oranges rappellent les richesses matérielles potentielles<sup>27</sup>. On recherchait donc dans la culture populaire et métisse la culture nationale. C'était peut-être là une version tardive et tropicale du processus cité par Norbert Elias.

La *capoeira* constitue un autre exemple qui montre le rapprochement positif entre identité nationale et métissage qui s'effectue dans les années trente et quarante pour inventer des symboles du Brésil. Alors qu'elle était réprimée par la police à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et qu'elle était considérée

24. Dom Pedro II disait que sa cape tropicale était en réalité un hommage aux « caciques indigènes du pays ».

25. Cf. J.M. de CARVALHO, *A formação das almas*, São Paulo, Cia das Letras, 1990.

26. Voir dans ce dossier l'article d'Ángeal de Castro GOMES, « Race, culture et histoire. L'histoire du Brésil écrite par l'Estado Novo ».

27. Avec l'exemple de la *feijoada*, Peter Fry montre comment, au Brésil, les termes « ethniques » sont constamment récupérés et rapidement transformés en symboles nationaux.

comme un crime dans le Code pénal de 1890, cette pratique est consacrée officiellement comme un « sport national » en 1937. Dès lors, la *capoeira* est perçue comme « l'héritage du métissage dans le conflit des races » et, donc, comme un produit « national »<sup>28</sup>. Il s'agit d'une nouvelle exaltation de l'élément métis dans la culture brésilienne, ainsi que le prouve un article paru en 1906 : « L'esprit inventif du métis a créé [la *capoeira*], car elle n'est ni portugaise, ni noire, elle est *mulata*, elle est *cafuzo* et elle est *mameluca*, c'est-à-dire qu'elle est issue d'un croisement; elle est métisse »<sup>29</sup>. Ainsi interprétait-on la « *capoeira* issue d'un croisement » comme le fruit de la fusion des trois races, presque comme un exercice de style de la fable des races; assurément, une création brésilienne originale.

Comme la *capoeira*, la *samba* est passée au XIX<sup>e</sup> siècle par des chemins divers, de la répression à l'exaltation, de « danse de nègre » à musique brésilienne d'exportation, avant de devenir un « produit authentiquement national ». De fait, au début du siècle, le *maxixe*, une danse qui mélangeait des éléments musicaux africains et européens et était connue comme un rythme métis<sup>30</sup>, était devenu célèbre dans les salons de Rio de Janeiro. Et justement, ce rythme métis sera récupéré par la *samba carioca*, surtout par l'intermédiaire du compositeur Sinhô, qui inventera la « *samba maxixado* ».

L'accent mis sur le métissage culturel est particulièrement fort dans la lecture culturaliste d'Arthur Ramos, qui analyse en 1935, dans *O folclore negro no Brasil*, ce qu'il appelle le « lent processus de syncrétisme » qui conduit à la formation de la danse noire brésilienne. L'anthropologue distingue trois phases consécutives qui, comme l'a bien rappelé Letícia Vidor Reis, ressemblent à un « creuset purificateur » : celle du *batuque* (danse de *roda* originaire du Congo et d'Angola), celle du *maxixe* (danse brésilienne née de la fusion du *batuque* noir, de la musique hispano-américaine *habanera* et européenne *polka*), et celle de la *samba* actuelle, amalgame d'« éléments musicaux, mélodiques, rythmiques et chorégraphiques, dans lesquels interviennent le Noir africain et le Noir de toutes les Amériques et des danses européennes adaptées »<sup>31</sup>. C'est alors que les *sambas* sortent de la marginalité et gagnent les rues et que les écoles de *samba* et les défilés sont subventionnés à partir de 1935. L'« échange apparemment libre d'aspects culturels entre les différents groupes ethniques » (Peter Fry) prévalait et allait de pair avec les théories de Freyre qui, pour sa part, saluait ce qu'il disait être un modèle harmonieux et démocratique de cohabitation raciale. Voilà qu'était affichée et officialisée notre vertu la plus sublime, notre suprême singularité.

C'est pour cette raison que l'*Estado Novo* introduisait de nouvelles fêtes civiques comme le jour du Travail, l'anniversaire de Getúlio Vargas, et le jour de la Race, pour célébrer la prétendue tolérance raciale de l'État et de la société brésilienne<sup>32</sup>.

28. M. Moraes FILHO, *Festas e tradições populares*, São Paulo, Edusp/Belo Horizonte, Itatiaia, 1979, p. 257 (1<sup>re</sup> éd. 1893).

29. L. Vidor de Souza REIS, *Negros e Brancos no jogo da capoeira : a invenção da tradição*, São Paulo, USP, dissertação de mestrado, 1993, mineo.

30. L. Vidor de Souza REIS, *A aquarela do Brasil : a mestiçagem e a construção nacional do samba e da capoeira*, São Paulo, 1994, multigr.

31. A. RAMOS, *O folclore negro no Brasil*, [s.l.n.e.] 1935, p. 147.

32. A. de Castro GOMES, citée par L. Vidor de Souza REIS, *A aquarela do Brasil... op. cit.*, pp. 235-237.

Un processus accéléré d'élaboration de signes diacritiques qui désignaient une identité brésilienne métisse et, en cela, distincte du reste du monde, se faisait donc jour. L'identité locale surgissait de ce double mouvement qui regarde de l'extérieur vers l'intérieur et de l'intérieur vers l'extérieur. Après tout, la *samba*, la *capoeira*, le *candomblé*, la *mulata* et le *malandro* carioca sont, à des degrés différents, transformés en icônes nationales, produites et reproduites à la fois au Brésil et en dehors de celui-ci.

Comme nous l'avons vu, c'est à ce moment qu'est créé le célèbre Zé Carioca, dont le personnage s'inspirait étroitement de la sympathique *malandragem* de Rio, dans le refus du travail régulier et le recours à des expédients qui lui garantissaient de quoi survivre agréablement. Dans ce contexte, *samba*, fête, *capoeira* et *malandragem* étaient des thèmes imbriqués, surtout par la police. Lors d'une entrevue récente, João da Baiana, personnalité connue de l'époque, racontait l'anecdote suivante :

« La police me pourchassait beaucoup. Elle m'enlevait mon tambourin et m'envoyait en prison. Mais quand le sénateur Pinheiro Machado – que Dieu l'ait en Sa Sainte garde – a appris l'affaire, il a ordonné que je m'en fasse un autre, alors, ça a été, je me suis mis à faire des prouesses »<sup>33</sup>.

L'association du *malandro*, de la *capoeira* et de la *samba* ne se trouve donc pas exclusivement dans le discours policier, mais aussi dans celui des gens, avant que les organes de presse de l'*Estado Novo* ne se l'approprient.

Là, dans la *favela*, je suis vraiment quelqu'un  
Je respecte mon mulâtre  
car il est vraiment fortiche  
et il est bon à la *samba*  
Il est d'accord pour marcher dans tous les coups  
Il est respecté  
dans la *favela* ou dans la ville  
Car c'est un mulâtre de qualité

(« *Mulato de qualidade* », André Filho, 1932)

Deux images contradictoires de la *malandragem* métisse coexistaient. La première, plus négative, était celle qui l'associait à l'absence de travail, à l'oisiveté et à la délinquance potentielle :

Si un jour je dois aller trimer  
Je sais pas ce que je ferai  
Car je vis dans la *malandragem*  
Dans la vie, y'a rien de mieux  
Ma *malandrangem* est élégante  
Sans vouloir dénigrer quiconque  
C'est Dieu qui trace notre destin  
La valeur va à qui la mérite

(« *O que será de mim* », Francisco Alves, Ismael Silva et Nilton Santos, 1931)

La seconde interprétation triompha dans ces années-là. Ce qui finit par caractériser le *malandro*, c'est la bonne humeur, les talents de joueur de foot

33. M.A. Borges SALVADORI, *Capoeiras e malandros : pedaços de uma tradição sonora popular (1890-1950)*, Campinas, Unicamp, dissertação de mestrado, 1990, multigr.

et de danseur de *samba*, l'ardeur carnavalesque. La version « Zé Carioca » de la *malandragem* réintroduisait dans les années cinquante, le modèle du « système D » brésilien (*jeitinho brasileiro*), l'idée de Gilberto Freyre selon laquelle tout au Brésil tend à devenir malléable et à s'adapter<sup>34</sup>.

Le *malandro* paraissait personnifier à la perfection la vieille fable des trois races, de manière actualisée et plus stimulante. Contrairement aux prognostics pessimistes de certains théoriciens du siècle dernier, le mélange aurait fait naître un type singulier de civilisation.

### La *malandragem* comme ethos

Bien que nous soyons éloignés des premières *sambas* et de la vieille garde des *malandros* cariocas, nous avons conservé et réinventons dans une certaine mesure la logique de la *malandragem*, comme si elle constituait une sorte d'*ethos* national. Jorge Amado est toujours l'auteur brésilien le plus lu à l'étranger et son univers déborde de *capoeiras*, *mulatas*, *samba* et *malandros*. Dans le domaine sportif, nous pensons toujours que c'est notre « débrouillardise *malandra* » qui remporte la victoire : ainsi, l'équipe nationale de volley-ball s'est rendue célèbre par des coups inédits, Ayrton Senna gagnait quand il pleuvait, Piquet était continuellement au bord de l'insolence, et le football ne doit être que de l'art.

Une bonne partie des héros nationaux du Brésil, non seulement sont peu « politiquement corrects », mais peuvent prendre rang dans la vieille *malandragem* carioca qu'ils ne déparent pas. Je pense à des noms comme ceux de Noel Rosa, Garrincha, ou à Romário, notre plus récent « phénomène », lequel, lorsque son père a été séquestré (début 1994), ne s'est pas gêné, afin de le retrouver, pour faire appel à la fois à d'autres gangs et à l'esprit civique et national (« Sans mon père, pas de Coupe du monde »). Comme d'autres, Romário flirte constamment avec la *malandragem*. Son exemple montre comment les héros les plus aimés au Brésil sont ceux qui s'éloignent du modèle du bon jeune homme et du culte du travail, socle qui sert à la construction de nombreuses idoles au Brésil comme à l'étranger. En d'autres termes, bien que nous connaissions les règles et que nous désapprouvions formellement l'attitude de Romário, nous sommes passés maîtres dans la « dialectique de la *malandragem* »<sup>35</sup>, l'art très spécifique de s'accommoder de l'espace public, de l'espace légal, de l'ordre et du désordre.

Le dernier avatar de la *malandragem* comme synthèse d'un métissage ancien est illustré par le roman *Brazil* de John Updike (1994). Le célèbre écrivain nord-américain y exprime sous un jour nouveau la vieille fascination qu'exerce sur ses compatriotes un pays qui leur a toujours paru exotique. Il y recycle aussi le mythe des trois races. Comme un hommage au « pays de la tolérance » et du fait que « le péché n'existe pas au sud de l'Équateur », à un moment précis de l'intrigue, Tristão – noir, carioca et pauvre – et Isabel – blonde et riche –, qui forment le couple central du livre,

34. La grande enquête réalisée en 1957 par l'Unesco pour « prouver au monde la cohabitation harmonieuse entre les races » révèle, de manière exemplaire, cette image du Brésil à l'étranger. Encore une fois, c'est cet aspect qui était distingué comme la singularité du Brésil. Cf. F. FERNANDES, *O Negro no mundo dos Brancos*, São Paulo, difel, 1972.

35. A. Cândido de Melo e SOUSA, « Dialética da malandragem », in *O discurso e a cidade*, São Paulo, Duas Cidades, 1993.

échantent leur couleur respective : « Elle s'arrêta de pleurer et leva les yeux sur l'homme de manière accusatrice. « Tristão, comment ne me reconnais-tu pas? Je suis devenue noire pour que tu puisses devenir blanc. C'est le sorcier indien qui m'a transformée, là-bas dans l'Ouest, là où l'on voit des montagnes aux sommets enneigés »<sup>36</sup>.

Les Blancs, les Noirs et les Indiens, encore une fois présents dans la même scène – entourés de *bandeirantes* et de sauvages –, révèlent dans cette version comment tout est possible au Brésil et comment l'identité nationale résulte d'un inexorable entrecroisement.

### La « fable des trois races » : un joker de la représentation nationale?

Arno Mayer, dans *La persistance de l'Ancien Régime*, souligne le fait que les mots ne survivent pas par hasard et qu'ils indiquent certaines permanences dont on doit isoler la précieuse logique. Quant à Carlo Guinzburg, il se réfère dans son analyse du sabbath à « certaines structures sociales profondes » qu'on découvre, non par l'enchaînement chronologique, mais par des modèles synchroniques, qui indiquent des permanences et des matrices communes. M. Sahlins a inventé l'expression de « structure de conjoncture », en cherchant à dépasser la dualité paralysante entre les modèles synchroniques et diachroniques<sup>37</sup>.

Ce genre de perspective nous a incité à repenser la fable des trois races, joker de la représentation du métissage national. Un métissage qui, de romantique, est devenu biologique et dégénéré, pour devenir le symbole de la culture nationale, l'icône de l'État dans les années trente, exemple pour le monde dans les années cinquante, et être associé à la *malandragem*. Cette célèbre *malandragem* à laquelle Chico Buarque a voulu rendre hommage par un *samba*, qu'il connaissait depuis « bien des carnavales » mais qui, bien sûr, « n'existe plus »<sup>38</sup>. C'est la structure qui charrie des singularités mais s'altère sous l'effet d'un contexte précis, s'actualise sans perdre certaines constantes. Peut-être peut-on penser l'histoire récurrente des trois races comme une structure locale et singulière, qui ne reste pas comme un vestige, mais plutôt parce que sa logique ne s'est pas épuisée et produit encore des versions en spirale<sup>39</sup>. Dans ce jeu, l'identité surgit quand on constate que le mélange racial nous singularise et que le métis se met à incarner cette différence, qui est transformée en unité et en essence. Il s'agit donc d'une identité construite à partir de la diversité elle-même, constamment mise en mouvement et chargée de nouvelles significations. Et c'est à l'intérieur de ce mouvement circulaire que se trouve le « mythe des races », dans une réélaboration de ce processus continu, toujours métaphorique, qui conduit dans la société brésilienne le Blanc à noircir et le Noir à blanchir. Des symboles « ethniques » deviennent nationaux dans ce climat qui semble toujours prendre au sérieux la maxime de Silvio Romero qui introduisait à la fin du siècle passé l'idée d'un « métissage de l'âme ».

Le métis est le lieu perpétuel de l'ambiguïté, le support de représentations. Intermédiaire entre le Noir et le Blanc, le métis est peut-

36. J. UPDIKE, *Brazil*, São Paulo, Cia das Letras, p. 183.

37. M. SAHLINS, *Ilhas de história*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990.

38. *Opera do malandro*, 1979.

39. C. LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

être une catégorie « bonne pour penser »<sup>40</sup>. Il est peut-être possible, en paraphrasant le modèle de Lévi-Strauss, d'établir un parallèle entre le métis et certains animaux qui sont considérés comme tabous dans certaines sociétés. Dans le système de classification de ces cultures, ces animaux occupent une place toujours intermédiaire, qui met en péril l'ordre qui les orienta<sup>41</sup>. En effet, pensé à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle comme un problème, un facteur de dégénérescence de la race, voilà que le métis est réinventé dans les années trente comme un produit national, associé à la *malandragem* et reconnu à l'étranger à cause de sa particularité morale. Le mouvement d'élaboration symbolique n'est donc pas si arbitraire. Si l'identité est en effet toujours fluide, relative, contrastée et conjoncturelle<sup>42</sup> – une réponse politique à un contexte politique –, elle n'est pas pour autant un phénomène complètement aléatoire. Il lui faut en effet recourir à des symboles intelligibles et disponibles, sans lesquels elle devient vide et hypothèque sa propre efficacité. L'identité ne peut donc être définie comme un phénomène relevant exclusivement d'une imposition ou d'une manipulation extérieure. Bien qu'elle soit potentiellement un objet de manipulation idéologique, sans l'existence d'une « communauté de sens » toute construction d'identités et de traditions débouche sur un immense vide<sup>43</sup>. La manipulation volontaire de l'imaginaire se heurte donc à de franches limites. De même, apparaît nettement l'importance du terreau commun, qui, selon Baczko<sup>44</sup>, surgit de structures préexistantes ou d'aspirations collectives.

Poser le problème en ces termes signifie que l'on privilégie une certaine singularité culturelle qui nous aurait été léguée, selon Richard Morse, par la période coloniale. Pour lui, qui est un critique sévère de la culture anglo-saxonne, on lit au Brésil la marque d'une tradition ibérique, qui aurait toujours confié l'initiative de la colonisation à des particuliers.

De nombreux auteurs se sont penchés sur cette question. Sérgio Buarque de Holanda, en 1936, attirait l'attention sur un aspect de la culture brésilienne, – aspect connu grâce à l'expression heureuse de l'écrivain Ribeiro Couto, qui affirmait que nous donnerions au monde l'« homme cordial ». On se tromperait cependant, selon Sérgio Buarque de Holanda, en estimant que « cordialité » signifie « bonnes manières et civilité ». Dans la civilité, écrivait-il, « Il y a quelque chose de coercitif [...], c'est justement le contraire de politesse. Elle peut faire illusion en apparence »<sup>45</sup>. En fait, le célèbre historien soulignait que « cordialité » venait de « cœur » ou, mieux encore, de relations organisées surtout par l'affectivité et l'intimité, étrangères au formalisme. Telle une « éthique de fond émotif », régnerait au Brésil, sur le plan religieux, un « culte sans obligation ni contrainte, intimiste et familial »<sup>46</sup>. La thèse de Sérgio Buarque de Holanda, loin d'être un éloge, mettait en garde contre cet attachement illimité aux « valeurs de la personnalité », dans un pays où « l'idéologie impersonnelle du

40. L. Vidor de Souza REIS, *A aquarela do Brasil...*, op. cit.

41. C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, 1973, 2 vols.

42. M. Carneiro da CUNHA, *Negros estrangeiros*, São Paulo, Brasiliense, 1985.

43. C'est ce que montre J. Murilo de CARVALHO dans *A formação das almas*, São Paulo, Cia das Letras, 1990, quand il analyse le faible impact des symboles créés sous la Première République (1889-1930), laquelle finit par se tourner, à plusieurs reprises, vers les vieilles icônes impériales.

44. B. BACZKO, *Les imaginaires sociaux*, Paris, Payot, 1984.

45. S. Buarque de HOLANDA, *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, José Olímpio, 1979 (1<sup>ère</sup> éd. 1936), p. 107.

46. *Ibid.*, p. 110.

libéralisme démocratique n'avait jamais été naturalisée » et avait donné lieu à un « grand malentendu »<sup>47</sup>.

Ce qui était en effet en jeu pour Sérgio Buarque de Holanda, c'était l'émergence de nouvelles instances de représentation se superposant aux structures intimistes. C'est ainsi que l'on peut tracer un parallèle entre cette version de l'« homme cordial » et la notion de « dialectique de la *malandragem* » élaborée par Antônio Cândido dans un essai classique<sup>48</sup>. Dans ce cas, l'intention de l'auteur n'est pas de mettre en garde mais plutôt de constater, à travers la figure récurrente du bouffon dans la littérature brésilienne, une structure spécifique, une dialectique de l'ordre et du désordre. Dans ce monde où la hiérarchie n'est qu'une apparence, où tout est à la fois trompeur et sérieux, licite et illicite, vrai et faux, le *malandro* règne en maître<sup>49</sup>.

Dans ce « no man's land » moral où « personne ne doit être censuré », un tel personnage naviguerait parfaitement entre les espaces privé et public peu délimités. Avec des versions plus raffinées de cette structure de la *malandragem* et du métissage social brésilien, Antônio Cândido et Sérgio Buarque de Holanda reposent la question de l'identité et mettent à nouveau en exergue un mode original de socialisation.

En tant que symbole qui semble résonner dans notre communauté de sens, le métis/*malandro*, chaque fois plus blanc dans ses représentations, est peut-être une bonne piste pour penser comment a existé et continue d'exister une manière culturelle d'appréhender notre pays et de le reconnaître. À partir de cette représentation récurrente, il est possible d'admettre l'existence de valeurs de permanence mentale, qui survivent à une infrastructure immédiate et dialoguent, chargées de nouvelles significations, dans d'autres contextes. Comme dans un exercice d'anthropologie culturelle, nous percevons que, au-delà de la nécessaire référence au contexte et aux dimensions politiques (qui montrent comment l'histoire est l'étude des processus avec lesquels se construit du sens), il faudrait penser comment il subsiste des valeurs non réductibles à leur signification immédiate, une fois qu'on a démonté les « mythes fondateurs » et déconstruit les catégories culturelles.

C'est dans l'articulation entre la « structure sociale » et une « structure culturelle », comme dit Roger Chartier, qu'on doit donc rechercher cet ordre de permanences qui ne correspondent ni à l'image renvoyée par le miroir, ni à un engrenage mécanique vide de sens. C'est ainsi que le concept de « structure de conjoncture » (Marshall Sahlins) – c'est-à-dire d'un ensemble de relations historiques qui reproduisent de vieilles catégories culturelles et leur donnent en même temps un sens nouveau, indépendamment du contexte pratique – peut nous être utile.

Il ne suffit pas de dissoudre la fable ou de montrer qu'elle répond à des fins de domination politique, en renonçant ainsi à la recherche de « persistances ». L'effort devra consister non à « historiciser la culture »,

47. *Ibid.*, p. 119. Dans les derniers chapitres de *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque de Holanda prend ouvertement position contre toute forme d'autoritarisme et souligne l'inopérance de la copie immédiate de modèles, quels qu'ils soient, sans adaptation préalable aux réalités particulières du milieu dans lequel ils sont insérés.

48. A. C. de Melo e SOUSA, « Dialética da malandragem », *op. cit.*

49. Peut-être peut-on se risquer à un parallèle avec la fameuse phrase de Macunaíma qui se réfère métaphoriquement à cette situation en mentionnant l'existence de deux langues au Brésil : « le brésilien parlé et le portugais écrit ».

mais à comprendre l'originalité et la dynamique de la culture locale, dans la mesure où la culture et l'histoire sont matériellement et symboliquement inséparables.

À l'heure où je m'apprêtais à mettre un point final à cet article, je suis tombée sur une nouvelle effrayante. Une tuerie survenue dans un bar à la mode de São Paulo, la ville où je vis, a fait couler beaucoup d'encre et de salive et causé un émoi considérable. Les coupables ont été rapidement trouvés – dans un épisode d'« extrême compétence » de la police brésilienne – et (comme par hasard) ils étaient tous noirs. Encore plus étranges que les faits eux-mêmes furent leurs développements. Environ dix jours après les faits, la police libéra les (désormais) anciens suspects et montra les nouveaux coupables : ils étaient tous blancs, avec des casiers judiciaires fort bien remplis. L'absence de répercussion fut encore plus impressionnante que l'événement lui-même, si banal au Brésil. La presse ne fit aucun commentaire, aucune instance ne porta plainte. Au fond, c'est ce genre d'attitude qui explique que, selon les statistiques, à peines encourues égales, les Noirs ont 80% de chances de plus que les Blancs d'être condamnés.

Ce fait divers me fit penser qu'au Brésil cohabitent deux représentations totalement opposées : d'un côté, le mythe de la démocratie raciale est profondément enraciné, comme de l'autre côté sont enracinés le racisme (lieu du non-dit) et une hiérarchie absolue.

Dernier pays à abolir l'esclavage, le Brésil a fait de son identité raciale une image qui parfois colle à la réalité, parfois s'en éloigne. Que dire d'un pays où la population noire a un revenu inférieur à deux salaires minima? Comment comprendre la démocratie raciale dans un pays où seulement 4% de la population accède à l'université?

C'est ce pays qui révèle un préjugé rétroactif, un préjugé d'avoir des préjugés, comme le montre un sondage réalisé en 1995 à l'université de São Paulo, où 98% des personnes interrogées disaient ne pas être racistes et 99% affirmaient connaître des racistes dans leur entourage. Chaque Brésilien se sent comme une « île de démocratie raciale entourée de toute part par des racistes ». Le journal *Folha de São Paulo* a baptisé cela le « racisme cordial », nouvelle expression pour une vieille situation.

Pour terminer, je complique encore la situation. Comment analyser les cent trente-six termes que les Brésiliens ont inventés lors du dernier recensement pour décrire leur couleur : orange, rose, couleur de l'âne quand il fuit, rougeoyant, brûlé par le soleil... Il s'agit d'un usage changeant de la couleur dans un pays où le racisme est vivace, mais ni affirmé, ni reconnu.

Il est vrai qu'au Brésil la race est à la fois un problème et une solution : l'identité nationale. De l'affirmation de la race à sa transformation dans les années 1960 en un faux problème – ce qui comptait alors, c'était la détermination de classe –, voilà que le problème persiste. Cet état des lieux avait pour ambition d'enrichir le débat sur cette modalité du racisme et des relations ethniques qui existe au Brésil, et même d'apprécier les impasses de cette construction perpétuelle d'identités nationales qui ne se résument pas à l'équation facile de la démocratie raciale, ni ne peuvent être jetées dans la fosse commune des clichés.

Il reste à comprendre la cohabitation. Il ne suffit pas de réduire le métissage à un problème économique. Quant à la limiter à une explication

culturelle, c'est la transformer en essence. Au Brésil, il existe une identité qui s'affirme à usage externe et interne à partir de l'idée de mélange, de religions, de couleurs, de coutumes et de races. Mais c'est aussi le pays du racisme intériorisé, celui du « *Sais-tu à qui tu parles?* », que l'anthropologue Roberto da Matta a si bien analysé<sup>50</sup>.

Entre ces deux extrêmes, ne choisissons pas et gardons-les tous deux. Comme disait le jésuite Antonil au XVI<sup>e</sup> siècle, « le Brésil est l'enfer des Noirs, le purgatoire des Blancs et le paradis des mulâtres ». Mais concluons avec Caetano Veloso : « Il n'y a que pour les Américains que blanc c'est blanc, noir c'est noir, et la *morena*, ça n'est pas vraiment ça ».

Février 1997

**Lilia Katri MORITZ SCHWARCZ**

Département d'anthropologie de l'université de São Paulo (USP)

*Traduit du portugais (Brésil) par Armelle Enders.*

---

50. R. da MATTA, *Relativizando...*, *op. cit.*