

Université de Montréal

Espaces, règles et jeux. Mythes intellectuels,
« carnavalisation du monde » et invention de l'identité brésilienne

par
Marc Perreault

Département d'anthropologie
Faculté des Arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Philosophiae Doctor (Ph.D.)
en anthropologie

décembre, 2003

© Marc Perreault, 2003



GN

4

U54

2004

v.005

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

Espaces, règles et jeux. Mythes intellectuels,
« carnavalisation du monde » et invention de l'identité brésilienne

présentée par :

Marc Perreault

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Robert Crépeau
président-rapporteur

Jean-Claude Muller
directeur de recherche

Gilles Bibeau
membre du jury

Francine Saillant
examinatrice externe

Monique Arnaud Sarfati
représentante du doyen de la FES

SOMMAIRE

À partir d'une réflexion sur les notions d'espace et d'espace de jeux, cette thèse se propose de revisiter les principales conceptions véhiculées par les élites intellectuelles sur la société brésilienne et l'univers afro-brésilien. Le point de départ de cette entreprise de révision critique est la théorie des « trois espaces fondamentaux » – maison, rue et « autre monde » – de Roberto da Matta dont on cherchera à retracer la généalogie et à l'articuler avec les principaux « mythes intellectuels » à l'origine de l'idée de la *brésilienneté*. Ce travail de déconstruction historique permettra de saisir le rôle que les intellectuels brésiliens jouent dans la genèse de la culture brésilienne et dans l'invention d'une identité nationale. On verra comment dans la recherche d'une unité nationale, les élites ont su sublimer la tare que représente le « problème noir » selon l'idéologie du progrès, en élevant les traits de l'esthétique rythmique afro-brésilienne au rang de symboles nationaux. Ainsi la population noire se doit-elle de composer avec le paradoxe d'être, au plan social, à la source du « retard brésilien » et de constituer, au plan culturel, l'image de marque de la brésilienneté. Une attention spéciale sera portée sur le rôle que les intellectuels jouent dans la valorisation et la promotion des religions afro-brésiliennes au Brésil comme à l'étranger.

Tout au long de la thèse, on cherchera à mieux comprendre les fonctions sociales que remplissent les « espaces de jeux » dans une société pluraliste comme le Brésil. On verra l'importance que ces espaces occupent dans la conception d'un style brésilien et dans l'intégration des groupes les plus défavorisés de la société. On verra également que ces espaces de jeux constituent des lieux d'expression privilégiés de la résistance sociale et culturelle. On examinera, en particulier, les multiples ramifications des deux figures paradigmatiques du « miracle brésilien » que constituent le football et le carnaval. Cela nous amènera à situer les enjeux conceptuels et sociaux du mythe de la « carnavalisation du monde » tel qu'il s'exprime dans les discours des intellectuels.

Du Brésil en général, on passera à la spécificité de l'identité bahianaise. Ce détour par Bahia nous permettra de mieux comprendre les limites de toute caractérisation théorique et idéologique du social. À partir de l'exemple du carnaval de Salvador, on s'interrogera sur les « dangers », sur le plan entre autres de la violence sociale, que

pose l'homogénéisation des espaces de jeux. On terminera en se penchant sur les enjeux sociaux et symboliques de la restauration du centre historique de Salvador à des fins de loisirs et de tourisme.

MOTS CLÉS : Anthropologie, Brésil, identité nationale, Afro-brésiliens, carnaval, candomblé, football Bahia.

SUMMARY

This thesis, which stems from reflection on the notions of space and play spaces, proposes a revisiting of the primary conceptions that intellectual elites have conveyed with regard to Brazilian society and the Afro-Brazilian universe. The starting point for this undertaking in critical review is Roberto da Matta's theory of "three fundamental spaces" (the home, the street, and the world beyond), a theory whose genealogy I attempt to trace and to link with the primary "intellectual myths" ensconced in the origin of the idea of *Brazilianness*. Historical deconstruction makes it possible to understand the role played by Brazilian intellectuals in the genesis of Brazilian culture and in the invention of national identity. It will be seen how elites in search of national unity were able to sublimate what the ideology of progress defines as the blemish of the "black problem" by raising the characteristics of Afro-Brazilian rhythmic aesthetics to a standing of national symbols. Blacks must therefore come to terms with the paradox of being the social source of "Brazilian backwardness" and the cultural source of the Brazilianness brand image. Particular attention is devoted to the role that intellectuals play in valorizing and promoting Afro-Brazilian religions both nationally and internationally.

Throughout the thesis I try to reach a better understanding of the social functions provided by "play spaces" in a pluralistic society such as Brazil's, investigating their importance with respect to the conception of a Brazilian style and to the integration of society's most disadvantaged groups. I also show that play spaces are places of choice for the expression of social and cultural resistance. The thesis contains a close examination of the two paradigmatic components that constitute the Brazilian miracle: soccer and the carnival. This will lead to a pinpointing of the conceptual and social issues related to the "carnivalization of the world," as expressed in the discourse of intellectuals.

The thesis then turns its attention to the specificity of Bahian identity. This look at Bahia makes it possible to better understand the limitations inherent in any theoretical or ideological characterization of the social domain. Using Salvador's carnival as an example, I will consider the creation of "dangers," including social violence, when

play spaces are homogenized. The thesis concludes with an examination of the social and symbolic issues related to the restoration of Salvador's historical centre for recreational and touristic purposes.

Key words: Anthropology, Brazil, national identity, Afro-Brazilians, carnival, candomblé, soccer, Bahia.

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE.....	iii
SUMMARY.....	v
TABLE DES MATIÈRES.....	vii
REMERCIEMENTS.....	x
INTRODUCTION.....	1
UNE « ETHNO-GRAPHIE » DU DISCOURS DES ÉLITES INTELLECTUELLES	6
UN TERRAIN DANS LE TEMPS	7
UNE THÈSE EN QUATRE PARTIES.....	10
PREMIÈRE PARTIE.....	13
EXPÉRIENCES DE L'ESPACE ET ÉPREUVE DE LA THÉORIE.....	13
1- L'ÉMERGENCE D'UN THÈME DE RECHERCHE.....	14
1.1 LA FACE CACHÉE DES DÉCOUVERTES : L'ANTHROPOLOGUE, LE TERRAIN ET SON OBJET D'ÉTUDE	14
1.2 UN GRINGO CONFRONTÉ AU « DILEMME BRÉSILIEEN »	20
1.21 <i>Une initiation en règle ou le choc de l'arrivée (1991)</i>	21
1.22 <i>Des voleurs gentlemen</i>	28
1.23 <i>Saddam Hussein, l'Indien et les aléas de l'observation participante</i>	29
1.24 <i>Confrontation avec l'ordre de la maison</i>	34
1.25 <i>Un après-midi avec Marcello</i>	39
1.26 <i>Dimanche au parc</i>	40
1.27 <i>Un anthropologue à la plage</i>	42
1.28 <i>La pratique des transports en commun</i>	50
1.29 <i>Le choc du retour (1996)</i>	51
1.3 LEÇONS DE LA VIE ET DE LA THÉORIE.....	54
DEUXIÈME PARTIE.....	61
ESPACE PLURIEL ET IDENTITÉ NATIONALE	61
2- LE RÔLE DES INTELLECTUELS DANS L'INVENTION DE LA CULTURE BRÉSILIEENNE.....	62
2.1 DE QUEL ESPACE PARLE-T-ON ?.....	63
2.2 DE LA CONQUÊTE DU TERRITOIRE À L'ESPACE NATIONAL : LE LITTORAL, L'INTÉRIEUR ET L'AMAZONIE.....	64
2.21 <i>La formation du Brésil</i>	65
2.3 L'UNITÉ NATIONALE ET LE « RETARD BRÉSILIEEN » : LES PRÉSUPPOSÉS CONCEPTUELS	68
2.31 <i>Les précurseurs des sciences sociales brésiliennes et les conceptions de la société</i>	72
2.32 <i>Gilberto Freyre et l'invention du mythe de la démocratie raciale</i>	77
2.33 <i>Les intellectuels brésiliens et les conceptions de l'unité nationale</i>	79
2.4 DE L'INDIANISME AU PAYS DU CARNAVAL : DU MYTHE AU ROMAN	83

2.5 CULTURE POPULAIRE ET STYLE BRÉSILIEEN : À PROPOS DU MODÈLE DE DA MATTA	89
2.6 IDENTITÉ NATIONALE MÉTISSÉE ET UMBANDA	100
2.7 ESPACE PLURIEL ET MULTIDIMENSIONNEL	102
TROISIÈME PARTIE	107
ESPACE AFRO-BRÉSILIEEN : MYTHES ET RÉALITÉS	107
3- LA CONQUÊTE D'UN ESPACE AFRO-BRÉSILIEEN : RÉSISTANCE, INTÉGRATION ET INNOVATION	108
3.1 UN ESPACE EN MOUVEMENT AUX DIMENSIONS LOCALES ET TRANSNATIONALES	111
3.11 <i>Mouvance socio-temporelle</i>	112
3.12 <i>Mouvance ethnique</i>	115
3.2 RÉSISTANCE, INTÉGRATION ET CONSTITUTION DE L'ESPACE AFRO-BRÉSILIEEN .	121
3.21 <i>Jusqu'au 19^e siècle : la terre privée des traditions</i>	122
3.22 <i>Au 19^e siècle : occupation d'un espace public</i>	131
4- LES VICISSITUDES D'UNE QUÊTE IDENTITAIRE MARGINALE : DE L'ABOLITION DE L'ESCLAVAGE À NOS JOURS :	142
4.1 DE 1888 À 1920 : LE DÉSENCHANTEMENT SOCIAL	142
4.2 DE 1920 À 1945 : LA « SECONDE ABOLITION »	143
4.3 DE 1945 À 1975 : L'IDÉOLOGIE DU BLANCHIMENT ET DE L'ASCENSION SOCIALE	144
4.4 DE 1975 À 1990 : L'AFFIRMATION DE LA NÉGRITUDE	153
4.5 DE 1990 À AUJOURD'HUI : L'ÈRE DE LA MONDIALISATION.....	159
5- LES RELIGIONS AFRO-BRÉSILIEENNES : CONCEPTIONS ET ESPACES	164
5.1 LES INTELLECTUELS ET L'INVENTION DE LA TRADITION.....	165
5.11 <i>Nagôcentrisme et exaltation de la tradition africaine</i>	169
5.12 <i>Du pathologique au symbole national : normativité intellectuelle et sociale</i>	174
5.13 <i>Quand l'afro-brésilien devient brésilien</i>	189
5.2 LES ANCRAGES SPATIO-TEMPORELS DU CANDOMBLÉ.....	192
5.21 <i>L'espace du candomblé</i>	194
5.22 <i>Le candomblé et l'espace carnavalesque</i>	204
5.23 <i>De l'entrudo au carnaval populaire de Rio</i>	207
5.24 <i>Calendrier chrétien et fêtes populaires afro-brésiliennes</i>	212
5.25 <i>Lavage des églises, « candomblé pour rire » et afoxé</i>	219
QUATRIÈME PARTIE	230
ESPACES DE JEUX, ESPACES EN JEU : EXEMPLES DU BRÉSIL ET DE BAHIA.....	230
6- ASPECTS LUDIQUES ET FESTIFS DE LA BRÉSILIENNETÉ	231
6.1 CARNAVALISATION DU MONDE ? DE LA THÉORIE AU MYTHE	232

6.2 LE CARNAVAL ET LE FOOTBALL : FIGURES PARADIGMATIQUES DU « MIRACLE BRÉSILIEN ».....	250
6.21 <i>Jeux nationaux et médias</i>	263
6.22 <i>Jouer avec le destin</i>	266
7- LA CARNAVALISATION DU MONDE À LA MANIÈRE DE BAHIA.....	272
7.1 LE 2 JUILLET, FÊTE CABOCLE BAHIANAISE	273
7.2 LES AMBIGUÏTÉS DE LA CARNAVALISATION	279
8- LES NOUVELLES RÈGLES DU « JEU » : LORSQUE LES INTÉRÊTS DE LA TRADITION CROISENT CEUX DE LA COMMERCIALISATION.....	296
8.1 « TRIO-ÉLECTRIFICATION » ET PRIVATISATION DES ESPACES DE FÊTES : APERÇU D'UNE RÉALITÉ EN TRANSFORMATION.....	296
8.2 ENJEUX DE LA RESTAURATION DU CENTRE HISTORIQUE DE SALVADOR	304
8.21 <i>Chronique d'une saga toujours inachevée</i>	306
8.22 <i>Fête du mardi et musique reggae</i>	314
CONCLUSION.....	321
UN ITINÉRAIRE INTELLECTUEL	321
ENSEIGNEMENTS DE LA MÉTHODE.....	339
RÉFÉRENCES.....	355

Remerciements

Je tiens à souligner l'immense gratitude que j'ai envers mon directeur de recherche Monsieur Jean-Claude Muller. Au plus fort de la tempête, alors que ma vie d'étudiant et de chercheur se ballottait sur les flots de l'inconnu, il a accepté, sans aucune obligation de sa part, d'être le phare me guidant à bon port. Sans son éclairage et son soutien continuel, ce travail n'aurait jamais pu se réaliser. Je ne saurai jamais assez le remercier d'avoir été là au moment où je ne voyais plus la rive inespérée vers laquelle cette thèse m'a conduite.

Ma reconnaissance envers mon maître et ami Guy Dubreuil est également extrêmement grande. À mes côtés au moment où j'ai entrepris la longue aventure qu'ont constitué mes études doctorales, il a toujours su à sa manière me rappeler, alors que je n'y croyais plus du tout, l'importance que revêtait, pour moi, la terminaison de ma thèse. À lui, ainsi qu'à tous mes autres professeurs et collègues qui ont su animer le feu sacré de ma passion qu'est l'anthropologie, je dis : merci !

Introduction

Le fil conducteur de cette thèse est la notion d'espace. Né d'un questionnement sur les usages du concept d'espace en science, le texte que vous vous apprêtez à lire est devenu, bien malgré lui, une recherche sur le Brésil. Malgré lui, parce que le Brésil n'a été qu'un prétexte à l'exploration de quelques-unes des applications possibles de l'espace en tant qu'instrument conceptuel de la méthode en anthropologie. Aussi cette thèse se doit-elle d'être vue comme une première étape d'un travail qui prend toute sa signification véritable au terme de celle-ci. Il ne s'agit donc pas de conclure en proposant une définition claire et précise d'une notion aussi vaste et vague que l'espace, mais de poser quelques balises et points de repère conceptuels pouvant nous guider dans les usages que nous pouvons en faire en anthropologie et dans les sciences humaines en général.

Le défi qui se pose à nous est de taille. Tout d'abord, nous avons tous une idée plus ou moins définie de ce qu'est l'espace. Mais sommes-nous réellement en mesure de pouvoir l'expliquer ? Ainsi, après Saint-Augustin pour le temps et Jacques Henriot (1989 : 9) pour le jeu, qui est l'autre notion-clé de ce travail, nous pouvons dire de l'espace : « Si personne ne me demande ce que c'est, je le sais ; mais si on me demande et que je veuille l'expliquer, je ne sais plus. » La difficile explication de l'espace est accrue, de plus, par l'usage polysémique que nous faisons du mot, d'une part, et par le silence relatif de l'anthropologie à son propos, d'autre part.

Au départ, mon intérêt à étudier l'espace était davantage théorique. Je m'intéressais aux aspects conceptuels de l'espace et à leurs applications possibles en anthropologie. Il m'apparaissait, en effet, qu'il s'agissait d'une notion porteuse d'avenir au sein d'une discipline en transformation comme l'anthropologie. À l'encontre de Malinowski (1963 : 52) qui déplore la disparition « avec une rapidité désespérante » du matériau sur lequel porte l'objet de l'ethnologie, à l'heure où celle-ci « commence à s'organiser, à forger ses propres outils et à être en état d'accomplir la tâche qui est la sienne », je pense plutôt que nous assistons, depuis quelques années, à la multiplicité et à la diversité des matériaux de l'ethnologie, mais que les instruments

pour les étudier ne sont pas toujours adéquats ou, sinon, qu'ils nécessitent d'être adaptés à ces nouvelles réalités.

En s'ouvrant aux réalités des mondes contemporains, les assises traditionnelles de l'anthropologie ont été quelque peu ébranlées. La distance qui sépare le chercheur de son terrain est de plus en plus atténuée, tandis qu'à la quête initiale du primitivisme s'ajoute, aujourd'hui, l'exploration des nouveaux lieux de la « surmodernité ». En se rapprochant de son objet d'étude, au point même parfois de se confondre avec lui, l'anthropologue se doit de regarnir son coffre à outils d'instruments qui lui permettent d'approcher la réalité tout en conservant une distance critique suffisante pour la comprendre avec le plus d'objectivité possible. C'est dans cette optique que le recours à la notion d'espace m'apparaissait utile. Ses applications transdisciplinaires étaient de plus, selon moi, une voie à considérer dans un monde où les frontières entre les disciplines et les groupes sont de plus en plus perméables.

Mon hypothèse de départ était que les conceptions (explicites et implicites) de l'espace influencent l'élaboration des paradigmes ou modèles dominants dans un champ disciplinaire ou dans un groupe ; paradigmes ou modèles qui, à leur tour, déterminent les représentations courantes de l'objet et des pratiques qui ont cours au sein de cette discipline ou de ce groupe. Nous sommes dans tous les cas face à une sorte de quadrature du cercle : les rapports à l'espace déterminent les représentations du monde ; les représentations du monde déterminent les rapports à l'espace. Approcher la notion d'espace, c'est aussi s'ouvrir à un des thèmes dominants des cosmologies modernes. Comme le soulignait Michel Foucault, lors d'une conférence prononcée en 1967, si le 19^e siècle a trouvé « l'essentiel de ses ressources mythologiques » dans le second principe de thermodynamique, « l'époque actuelle serait peut-être plutôt l'époque de l'espace. »

« Nous sommes à l'époque du simultané, nous sommes à l'époque de la juxtaposition, à l'époque du proche et du lointain, du côte à côte, du dispersé. Nous sommes à un moment où le monde s'éprouve, je crois, moins comme une grande vie qui se développerait à travers le temps que comme un réseau qui relie des points et qui entrecroise son écheveau (Foucault, 1994 : 752).

Plus de 35 ans après les avoir prononcées, les paroles de Foucault ont des allures presque prophétiques, lorsque nous connaissons les récents développements de la

télématique qui donnent, plus que jamais, force au mythe du « village global » dont l'idéologie de la mondialisation est certainement la version la plus achevée à ce jour. On ne peut approcher l'espace aujourd'hui sans parler de l'émergence à l'étendue planétaire d'un cyberspace et d'une réalité dite virtuelle s'entremêlant à l'espace du « réel ». Jamais, semble-t-il, le passage du local au global n'a autant marqué les représentations et les pratiques de la vie en commun au sein de l'espace social. Ainsi n'est-ce probablement pas un hasard, si nous parlons de plus en plus de « communauté internationale » à une époque où plusieurs se plaignent que nous avons perdu le véritable sens de la vie en communauté.

La recherche théorique sur les conceptions et les applications de la notion d'espace dans les différentes disciplines des arts et des sciences, vers laquelle mon travail s'orientait au départ, est cependant devenue moins évidente au fur et à mesure que progressait mon exploration de l'univers brésilien. L'exemple du Brésil qui n'était au début que la bougie d'allumage à une réflexion théorique plus poussée, s'est très tôt révélé comme une mine inespérée d'informations que j'essayais de traiter à partir d'une certaine conception de l'espace. J'étais ainsi paralysé par l'imbroglio que pose le recours à une notion que l'on cherche à comprendre afin d'expliquer une réalité qui se dévoile à notre regard à partir de l'idée que nous nous faisons de cette même notion. Autrement dit, comment dégager les caractéristiques de l'espace sans entrer dans un discours tautologique qui ne nous dit rien de plus que « ceci ou cela est de l'espace parce qu'il le dit ou qu'il le pense ». Or, malgré la conscience des risques de tautologie, il est difficile de se départir des idées préconçues que l'on a de la notion de l'espace afin de concevoir et de définir celle-ci. En fait, on se doit dans un premier temps de partir de ses propres notions de l'espace tout en laissant la porte ouverte à la déconstruction critique des conceptions qui ont, jusqu'alors, été les nôtres. Dans le cas du Brésil, d'où provenait le matériau servant de base argumentative à mon analyse, cette déconstruction impliquait un jeu de va et vient entre ma conception initiale de l'espace et celles préconisées par les autres auteurs. À vrai dire, l'aventure brésilienne que constitue la présente recherche a été justifiée par le fait que j'y ai trouvé une théorie des espaces sociaux qui constitue un des paradigmes dominants, en sciences sociales, pour expliquer l'originalité constitutive de la société brésilienne.

Cette théorie, dont la version la plus achevée à ce jour a été formulée par l'anthropologue Roberto da Matta (1983 ; 1987), est devenue le point d'articulation à partir duquel j'entrepris à la fois mon exploration de l'univers brésilien et ma réflexion sur les usages possibles de la notion d'espace en sciences humaines.

Une fois la théorie des espaces fondamentaux de la société brésilienne dégagée et située par rapport à des expériences et à des contextes concrets, j'entrepris de reconstituer sa généalogie depuis ses origines. Cette recherche des origines me conduisit à son tour à la découverte de ce que j'ai appelé des « mythes intellectuels », lesquels mythes cherchent à unir des éléments de la société qui sont, en apparence, opposés les uns aux autres, voire même inconciliables. Or, il m'a semblé trouver dans les jeux, les fêtes et l'esprit de célébration du peuple brésilien, en général, les espaces potentiels de rencontre donnant cette illusion d'unité sociale, du moins le temps que dure la partie, la fête ou les célébrations. Les « espaces de jeux » se révélaient à moi, tels des espaces tampons ou intermédiaires, au sein de l'édifice social brésilien, rendant possible non seulement la rencontre non-confliktuelle des segments antinomiques de la société, mais aussi le partage d'une identité commune. Dans ces espaces de jeux collectifs se trouveraient donc l'expression idéalisée d'un mode d'être brésilien, d'un style identitaire commun en fait, qui prend, sous la plume des intellectuels, la forme de la *brésilienneté*.

Les mécanismes sociaux articulant les « espaces de jeux » à l'échelle de la société sont aussi présents dans les jeux et les fêtes se déroulant à une échelle plus locale. Débuté à partir d'une expérience locale de l'espace social, ma thèse a peu à peu évolué vers la compréhension des grandes figures paradigmatiques du jeu et de la fête à la brésilienne. Ce « changement d'échelles » (Ricœur, 2000 : 335) s'est imposé à mesure que les représentations des élites intellectuelles brésiliennes sur la société prenaient une place toujours plus importante dans mon analyse. Ainsi mon travail d'interprétation se situe-t-il constamment à l'interface de mon expérience de l'espace

social brésilien et de ma compréhension de l'espace théorique¹ par lequel les intellectuels représentent la réalité brésilienne.

L'intérêt de me pencher en particulier sur les espaces de jeux, sur les différentes formes et fonctions que ceux-ci peuvent avoir au sein de la vie des groupes, était motivé par la volonté d'aborder la société brésilienne en employant un autre versant que les multiples problèmes qui constituent le lot de sa réalité quotidienne. L'importance que ces espaces de jeux semblent avoir dans l'autorégulation de la société me paraissait une piste intéressante de recherche à explorer. En effet, je faisais l'hypothèse que la société a besoin de « jeu », au sens de marge de manœuvre, pour se reproduire au quotidien, malgré les tensions sociales qui la traversent de l'intérieur. Or, cette marge de manœuvre, la société brésilienne la trouverait principalement dans ces espaces de jeux collectifs (incluant les fêtes), qui sont autant d'espaces intermédiaires ou de zones de transition entre les différents espaces sociaux qui la composent. Les espaces de jeux ont ainsi, comme je le pense, la double fonction paradoxale de « cimenter » et de « lubrifier » la structure hautement hiérarchisée de la société.

Je ne pouvais toutefois me lancer dans l'entreprise qu'a constitué cette recherche sans une conception ou définition minimale de l'espace. C'est dans l'œuvre de Michel de Certeau que je devais trouver cette définition qui a ouvert la porte à ma propre réflexion.

« En somme, dit M. de Certeau (1990 : 173), *l'espace est un lieu pratiqué*. Ainsi la rue géométriquement définie par un urbanisme est transformée en espace par des marcheurs. De même, la lecture est l'espace produit par la pratique du lieu que constitue un système de signes – un écrit » (italiques de l'auteur).

Cette définition minimaliste de l'espace, et les deux exemples qui l'appuient, nous mettent la puce à l'oreille quant au caractère « produit² » de l'espace et à la teneur variée qu'il peut prendre selon les perspectives. Elle nous force de plus à concevoir l'espace comme autre chose que le « lieu ». Les *topoi* à partir desquels l'espace est produit peuvent tout autant se présenter sous la forme d'une rue que d'un texte. Or

¹ L'idée d'un espace *théorique* correspondant « aux nécessités scientifiques » a été avancée par Ernst Cassirer (cf. Bachelet, 1998 : 4)

² On doit toutefois à Henri Lefebvre (1974) d'avoir parlé, un des premiers, de « la production de l'espace ».

c'est le type de rapports que nous entretenons avec ces « lieux » qui détermine l'espace. « Il y a espace, souligne de Certeau, dès qu'on prend en considération des vecteurs de direction, des quantités de vitesse et la variable de temps » (*ibid.*). Si l'espace est différent du lieu, s'il correspond à une transformation de celui-ci par un type de pratique ou de regard, nous voilà peu avancé puisqu'il nous faut alors définir le lieu, lequel, à son tour, devra être distingué du territoire, lequel est autre chose que l'habitat, et ainsi de suite. Mais pour l'instant tenons-nous en à la distinction de M. de Certeau, qui conçoit le lieu comme une « configuration instantanée de positions », ce qui « implique une indication de stabilité », tandis que l'espace serait plutôt « un croisement de mobiles » (*ibid.*), c'est-à-dire quelque chose de plus mouvant ou liée au mouvement.

Une « ethno-graphie » du discours des élites intellectuelles

En entrant peu à peu dans l'espace théorique (et textuel) de la société brésilienne, ma recherche prit un tournant inattendu. Mon travail se comparait, dès lors, à celui du « bricoleur » qui déconstruit son objet (d'étude) pour ensuite le reconstruire à sa façon, à la lumière de sa propre compréhension du jeu de construction de la réalité dans lequel il s'est engagé. En m'engageant sur cette voie, je devenais moi-même un acteur impliqué dans le jeu de construction du social dont les intellectuels brésiliens sont les principaux maîtres d'œuvre. M'appuyant sur mon regard d'étranger à cette société, j'essayais par contre de conserver une distance critique face au jeu de construction du social des intellectuels brésiliens. Dans ce bricolage de la réalité, je me prêtais surtout au jeu de déconstruction-reconstruction des représentations dominantes de la société brésilienne véhiculées par les élites intellectuelles.

Mon travail d'interprétation a consisté en grande partie en une sorte d'*ethno-graphie* du discours que les intellectuels brésiliens entretiennent à propos de leur société et de ses différentes composantes. Un discours « autochtone » qui, soulignons-le d'emblée, prend ses assises dans le discours que les étrangers ont historiquement entretenu à propos de la société brésilienne et de son peuple. L'image que le Brésil a de lui-même est l'image que lui renvoie le monde extérieur, monde qu'il cherche à intégrer tout en se distinguant.

Ce travail de déconstruction-reconstruction *ethno-graphique* des discours intellectuels est alimenté par mon expérience de vie au sein de certains milieux marginaux brésiliens. Ma position critique face à certaines explications théoriques de la réalité brésilienne s'appuie en grande partie sur les écarts que je percevais entre les interprétations avancées par les intellectuels et ma connaissance du vécu quotidien de groupes comptant parmi les plus démunis de cette société. Aussi ma propre interprétation s'inscrit-elle quelque part entre le discours d'inclusion des différences prôné par certains intellectuels et la réalité d'exclusion que vit au quotidien un grand pan de la société. Seule cette expérience de l'espace vécu me permettait de conserver une distance critique suffisante face à l'espace théorique des intellectuels. Sinon, il y a tout lieu de croire que je serais moi-même obnubilé par les différentes versions de la société préconisées par les principaux mythes intellectuels. En effet, car si ces mythes présentent une réalité que contestent aujourd'hui une majorité d'intellectuels brésiliens, ceux-ci appartiennent néanmoins, dorénavant, à la *doxa* – soit à l'opinion publique – qui les a adoptés comme explication de leur origine et de leur singularité comme peuple. Ainsi cette découverte qui se dégage de mon travail : les mythes que les intellectuels brésiliens inventent deviennent la « réalité » une fois qu'ils sont adoptés par l'opinion populaire³.

Un terrain dans le temps

Il existe de multiples types de terrain et encore plus de façon de les approcher. L'idée du « terrain » est à la base même de l'anthropologie comme discipline scientifique. À ses débuts toutefois, le terrain constituait non seulement un rapport particulier du chercheur avec son objet d'étude, mais également une expérience de vie complète par laquelle l'anthropologue doit réussir à *s'arracher du familier*. À l'époque le terrain se définissait comme une expérience de cet *autre* que l'on appelait le primitif. L'exotisme du terrain faisait partie intégrante de cette expérience de déracinement. Aussi étions-nous plusieurs étudiants à croire, au moment où j'ai commencé mes

³ On se trouverait en quelque sorte dans une position inverse à celle qui prévaut à l'époque de la cité grecque, alors que « la *doxa* sert de toile de fond à la parole du philosophe, qui, en s'élevant au-dessus d'elle, se montre comme parole vraie, face à la parole fausse ou errante de la *doxa*, s'assurant alors d'une légitimité supérieure et attestant ainsi l'utilité non négligeable de la parole doxique » (Cauquelin, 1999 : 23).

études universitaires dans les années 1970, que nous avons devant nous les derniers « vrais » anthropologues, puisque nous savions que les possibilités de faire un tel terrain exotique chez les « primitifs » étaient, pour la plupart d'entre nous, très minces. La fin annoncée de l'ethnologie par Malinowski semblait d'autant plus vraie que les « nouveaux » terrains qui s'offraient à nous, tels que l'étude des populations des bidonvilles, étaient vus, par certains défenseurs du terrain exotique, comme relevant « tous d'une prudence misérable qui aboutit à une mutilation de l'expérience de terrain. »

« C'est ainsi que les chercheurs qui se sont spécialisés dans l'étude des phénomènes d'urbanisation propres aux pays tropicaux, ont souvent obéi plus ou moins consciemment à la crainte d'affronter un univers [par] trop étranger à leur mode de vie. Au prix de quelque complaisance envers eux-mêmes, ils oublient que la relation ethnographique n'existe que si l'on s'arrache justement au familier, et qu'elle perd donc de son intensité quand elle porte sur les habitants d'un bidonville océanien ou africain » (Panoff et Panoff, 1968 : 81).

Heureusement l'anthropologie, mais surtout les conceptions du terrain ont évolué depuis les 35 dernières années. Si l'expérience de l'autre est toujours indispensable à la formation du regard anthropologique, cette expérience n'implique plus absolument un détour obligé dans la jungle ou la savane de contrées lointaines. Aujourd'hui, l'autre peut tout aussi bien être notre voisin d'étage, tandis que l'intérêt qu'on lui porte ne signifie pas que l'on cède à une quelconque « complaisance » envers soi-même. C. Geertz est un de ceux qui ont critiqué le côté « pernicieux » de la notion de terrain compris en tant que le « laboratoire naturel » de l'anthropologie. L'analogie est non seulement fautive, dit-il, parce qu'aucun paramètre n'y est manipulé, « but because it leads to a notion that the data derived from ethnographic studies are purer, or more fundamental, or more solid, or less considered from (the most favored word is 'elementary') than those derived from other sort of social inquiry » (Geertz, 1973 : 22). En fait, le terrain est le lieu à partir duquel se réalise la recherche de l'anthropologue et ne constitue pas l'objet spécifique de son étude.

« The locus of study is not the object of study. Anthropologist don't study villages (tribes, towns, neighborhoods...) ; they study *in* villages. You can study different things in different places, and some things – for example, what colonial domination does to established frames of moral expectation – you can best study in confined localities. But that doesn't make the place what it is you are studying » (*ibid.* : italiques de l'auteur).

Le rappel de ces généralités a pour seul but de mettre en perspective quelques-unes des idées préconçues sur la nature du terrain, auxquelles ma recherche n'échappe pas. Le terrain que j'ai mené au Brésil n'a non seulement rien d'exotique, même si nous pouvons tergiverser longtemps sur la nature violente des milieux dans lesquels je me tenais, mais se déroule aussi pour une grande partie dans les livres ou, pour parler comme M. de Certeau, dans l'espace de la lecture.

Il ne s'agit pas non plus de faire de ma recherche un exemple particulier à suivre. En fait, si mon travail se devait d'être fait, je ne conseillerais personne, du moins aucun étudiant, à suivre mes traces. En effet, aussi paradoxal que cela puisse paraître, ma recherche sur l'espace s'est surtout déroulée dans le temps. Il ne s'agit pas non plus d'un choix fait en toute connaissance de cause, mais d'impératifs imposés par les besoins élémentaires de la survie à l'encontre des coûts excessifs qu'exigent non seulement la poursuite d'études graduées, mais aussi, pour ne pas dire surtout, la réalisation d'un terrain de recherche en anthropologie. Ne disposant pas de tels moyens financiers, j'ai été contraint d'étirer mon travail dans le temps. Or, ce qui *a priori* peut sembler avoir été un handicap important, s'est avéré, dans les faits, être un avantage à la fois pour le mûrissement de mon analyse et l'approfondissement de ma compréhension de la notion de l'espace à titre d'instrument de recherche.

En effet, nous savons tous intuitivement que l'espace se transforme dans le temps. Mais entre la connaissance intuitive et le constat réel des faits, il y a souvent un écart important. Aussi dois-je avouer que cela m'a pris « du temps » avant de réaliser que la perspective temporelle me procurait un tout autre regard sur l'espace (urbain, social ou autre) que les personnes qui y vivent au quotidien. Retournant depuis maintenant 20 ans au même endroit au Brésil, à des périodes plus ou moins distancées dans le temps, je suis à chaque fois étonné de voir les transformations des lieux, mais aussi des pratiques, qui, pour la plupart, échappent aux personnes qui les ont vues se réaliser. (On peut parler en ce sens d'une situation comparable à celle du parent qui ne voit pas ses enfants grandir !) Or, dans mon cas, si elle a pu parfois me jouer des tours, une fois bien cernée, la perspective temporelle a renforcé la distance critique de mon regard sur ce que je voyais et observais. Ainsi quelqu'un qui débarque aujourd'hui au Centre historique de Salvador, arpentant les rues du Pelourinho, peut

facilement croire, et c'est ce qu'on lui racontera en général, que ce lieu a toujours été le cœur de la culture afro-brésilienne. Or, comme on le verra dans cette thèse, cela n'est pas tout à fait vrai. On peut multiplier les exemples. En fait, il s'agit juste de souligner l'importance de la donnée temporelle et les « oublis » qu'elle peut engendrer dans la mémoire tout autant personnelle que collective.

La donnée temporelle n'a pas été importante seulement dans mes observations de terrain, mais aussi au niveau de ma lecture des données de la littérature. En effet, tout le travail de reconstitution des espaces brésiliens et afro-brésiliens a consisté pour une large part à restituer les données de l'analyse dans leur contexte historique respectif. Il s'agissait, en fait, de suivre l'évolution des représentations communes, tout autant intellectuelles que populaires, en situant celles-ci dans le processus de transformations historiques de la société ; un processus historique qui est aussi un processus de transformation symbolique.

« L'espace de l'anthropologie est nécessairement historique puisqu'il est précisément un espace investi par des groupes humains, autrement dit un espace symbolisé. Cette symbolisation qui est le fait de toutes les sociétés humaines, vise à rendre lisible à tous ceux qui fréquentent le même espace un certain nombre de schèmes organisateurs, de repères idéologiques et intellectuels qui ordonnent le social. Ces trois thèmes principaux sont l'identité, la relation et, précisément, l'histoire (Augé, 1994 : 14).

Réalisé dans le temps, mon terrain de recherche est aussi un terrain de l'entre-deux : entre-deux séjours au Brésil, entre-deux terrains, entre là-bas et Montréal, entre les représentations des intellectuels et celles du peuple, mais, surtout, entre les espaces fondamentaux de la société brésilienne, soit entre la rue et la maison : un pied dans les marges et l'autre dans les rangs de la société ; un terrain, bref, qui se déroule de l'intérieur et de l'extérieur, à la lisière de la société brésilienne. Aussi mon travail se doit-il d'être davantage vu comme une « méta-analyse » d'éléments en apparence disparates, qu'un effort pour reproduire le point de vue original du « natif ».

Une thèse en quatre parties

Le texte que vous vous apprêtez à lire est divisé en quatre parties. Chacune de ces parties correspond à l'évolution qu'a suivi ma réflexion sur l'objet d'étude initial qu'a constitué mon questionnement sur les significations de la notion d'espace en

anthropologie ainsi que sur les rôles que peuvent jouer les « espaces de jeux » dans une société pluraliste telle que le Brésil.

La première partie vise essentiellement à situer le processus intellectuel à l'origine de mon appréhension conceptuelle de l'objet d'étude de cette thèse. Il s'agit d'inscrire au sein d'une démarche méthodologique et analytique le « je » de celui qui parle et de celui dont le regard nous introduit à l'objet de recherche. Cette démarche de type intersubjectif s'appuie sur une lecture croisée d'une série de petites anecdotes de terrain que j'ai pour la plupart vécues lors d'un séjour à Salvador en 1991. Cette lecture croisée entre mon interprétation personnelle de ces événements et celle que la littérature me fournissait servira à introduire les bases de la théorie des espaces sociaux fondamentaux de la société brésilienne telle que formulée par Roberto da Matta.

La deuxième partie a pour but de repérer les fondements conceptuels de cette théorie en replaçant celle-ci dans le cadre intellectuel qui la légitime. Pour ce faire, j'ai d'emblée présupposé l'existence d'un espace brésilien ou, du moins, je m'interroge sur son existence et sur la forme qu'un tel espace peut avoir. Ce travail de reconstitution historique nous amènera à voir le rôle déterminant que les intellectuels brésiliens ont joué dans la reconnaissance d'une culture brésilienne commune et dans l'invention d'une identité nationale.

La troisième partie se centre sur la réalité plus spécifique des Brésiliens d'origine africaine. Encore une fois, pour situer mon argumentation, je présuppose l'existence d'un espace afro-brésilien, un espace en fait que les principaux intéressés cherchent à conquérir. L'examen des caractéristiques que possède un tel espace nous montrera entre autres que son étendue est transnationale, que sa dimension mythique ou métaphysique est centrale à sa réalité et qu'il change dans le temps selon les transformations de la société et la volonté des intellectuels qui se font son porte-parole. On verra par ailleurs l'importance qu'ont joué les « espaces de jeux », tels que le carnaval, dans l'affirmation d'une identité afro-brésilienne et de la négritude. On verra aussi comment ces « espaces de jeux » constituent les principaux lieux d'ancrage du pouvoir des Noirs et des groupes plus marginaux au sein de la société.

La quatrième partie cherche à approfondir le rôle de ces « espaces de jeux » dans la constitution de la société brésilienne et dans la fondation de la *brésilienneté*. Pour ce faire, j'examinerai les deux figures paradigmatiques du « miracle brésilien » que représentent le carnaval et le football. On verra, entre autres, pourquoi ces deux éléments fondamentaux de la culture brésilienne sont typiques du « style brésilien ». Je poursuivrai ma réflexion en élaborant sur la spécificité de certains marqueurs identitaires propres à la fête des caboclos du 2 juillet commémorant l'indépendance de Bahia. J'aborderai ensuite certains des enjeux intellectuels liés au mythe de la carnavalisation du monde, tel qu'il se présente à Salvador. Je terminerai en abordant, dans une perspective historico-critique, quelques-uns des aspects sociaux et symboliques de la restauration du centre historique de Salvador à des fins de tourisme et de loisirs. Avec ces derniers exemples, il s'agira, d'une part, de nuancer les schèmes réducteurs de toute théorie du social visant à définir les caractéristiques d'une identité nationale ; d'autre part, de montrer l'importance du processus de (ré)investissement symbolique dans la transformation physique d'un espace urbain.

Enfin soulignons que les différentes parties de cette thèse s'emboîtent les unes dans les autres de façon à constituer une trajectoire circulaire permettant à chaque lecteur de reprendre, depuis le début, les éléments d'analyse proposés, de telle sorte, que chacun puisse instituer sa propre réflexion sur la nature des espaces sociaux et sur le rôle que jouent les intellectuels dans l'invention de la réalité qui caractérise ces différents espaces.

Première partie

Expériences de l'espace et épreuve de la théorie

1- L'émergence d'un thème de recherche

Il y a plusieurs façons d'introduire un sujet de recherche. La plus conventionnelle consiste à délimiter les enjeux spécifiques de la recherche par rapport à un cadre plus large de référence. Pour ce faire, les auteurs s'appuient en général sur d'autres travaux ou sur l'absence de ceux-ci pour légitimer l'originalité de leur démarche. Le but habituel d'un tel exercice est de permettre de situer la recherche et ses résultats au sein des principaux courants ou paradigmes d'un domaine d'étude en particulier. Plus souvent qu'autrement, il s'agit d'un exercice de style purement théorique et méthodologique qui vise à positionner un texte ou un travail parmi d'autres textes ou d'autres travaux apparentés. Il est le résultat après-coup d'un long mûrissement, dans la mesure où l'introduction typique s'articule d'entrées de jeu avec un cadre de référence et des points de repère dont on présume qu'ils sont familiers, sinon compréhensibles, auprès de l'auditoire cible.

Avec plus ou moins d'habiletés, chaque auteur présente son sujet de recherche comme une évidence qui mérite d'être approfondie. Il est très rare en revanche que l'on sache exactement comment une telle évidence est apparue dans la tête du chercheur. Le bain d'Archimède et la pomme de Newton appartiennent davantage à la légende qu'à l'histoire de la science. Or, la petite histoire qui précède le déclic de la découverte est parfois révélatrice de l'appréhension initiale de l'objet et de son interprétation. Ainsi n'est-il pas rare d'apprendre que bon nombre de découvertes scientifiques importantes ont été accidentelles ! Certes, la genèse de la découverte est la plupart du temps futile ou anecdotique et ne nous informe guère plus sur la complexité et la spécificité d'un objet de recherche ou d'un concept. Par contre, dans certains cas celle-ci s'avère fort utile pour mieux comprendre de l'intérieur la position ou l'approche que préconise le chercheur.

1.1 La face cachée des découvertes : l'anthropologue, le terrain et son objet d'étude

En anthropologie, jusqu'à tout récemment, lorsque la question de la position du chercheur face à son terrain et à son objet d'étude était abordé, elle était soit limitée à

l'avant-propos ou à l'épilogue des monographies savantes, soit traitée à part dans un genre d'ouvrage plus intimiste qui figure en marge des travaux habituels de son auteur¹. Dans un cas comme dans l'autre, il est par contre très rare que nous sachions quels ont été les processus cognitifs et émotionnels qui ont mené aux découvertes de l'anthropologue. Les desseins de la mise en exergue des éléments subjectifs du terrain sont variées. Mais lorsqu'ils s'inscrivent dans une démarche scientifique, il s'agit en général de replacer dans le contexte de la recherche le « je » de « l'anthropologue comme auteur » (Geertz, 1988) qui, ailleurs dans le texte, disparaît derrière l'objectivation des descriptions et des analyses. En effet, selon la conception classique, l'ethnographie « ne peut se désigner comme science qu'à la condition d'effacer la trace de ce que fut le travail sur le terrain² » (Favret-Saada, 1977 : 52).

« La marque de la scientificité ou de l'objectivité se repère donc ordinairement dans le clivage institué entre un sujet de l'énonciation ethnographique et l'ensemble des énoncés produits sur la culture indigène, soit dans *la différence entre l'avant-propos et le texte*. C'est une propriété remarquable du texte ethnographique qu'y soit régulièrement occulté le sujet de l'énonciation (c'est-à-dire, ici, l'auteur), lequel s'efface devant ce qu'il énonce de son objet » (*ibid.* : 53, je souligne).

On présuppose donc qu'il doit ou qu'il peut exister, en anthropologie, une césure entre les éléments subjectifs de l'observation et de l'interprétation et les données objectives de la description et de l'analyse. Cela étant admis une fois pour toutes, il apparaît dès lors superflu de souligner, ailleurs que dans l'avant-propos, en général sous formes d'anecdotes, les difficultés et les caractéristiques du terrain qui ont pu

¹ Mon propos se limite à l'anthropologie mais n'est pas spécifique à celle-ci, même si la notion de terrain joue au sein de l'histoire de cette discipline un rôle incomparable. Par exemple, dans les sciences physiques ou les sciences naturelles, les questions plus personnelles relatives à l'approche d'un objet de recherche ou à l'élaboration des concepts sont traitées surtout dans des ouvrages de vulgarisation ou de type autobiographique.

² Devant une telle exigence méthodologique, Jeanne Favret-Saada se demande même si ses propres recherches sur la sorcellerie peuvent être dénommés comme de la « science », puisque dans ce cas « le sujet de l'énonciation ethnographique ne peut à aucun moment s'y effacer derrière ce qu'il énonce de son objet ». Elle poursuit sa réflexion et conclut plus loin non sans sarcasme : « Ainsi, l'ethnographie semble s'élaborer entre un indigène qui serait une fois pour toutes cantonné dans la place du sujet de l'énoncé, et un savant qui se désignerait lui-même comme un sujet de l'énonciation, mais comme son sujet indéfini. L'indigène apparaît alors comme une monstruosité conceptuelle : assurément comme un sujet parlant puisque l'ethnographie est faite de ses dires : mais comme un *parlant non humain* puisqu'il est exclus qu'il occupe jamais la place du « je » dans quelque discours que ce soit. De son côté, l'ethnographe se donne pour un *être parlant* mais qui serait *dépourvu de nom propre* puisqu'il se désigne par un pronom indéfini. Étrange dialogue que celui qui paraît se tenir entre ces êtres fantastiques... » (*op.cit.* : 53 et 57, italiques de l'auteur).

influencer subjectivement la démarche de recherche du chercheur. L'autre façon courante de faire consiste à aborder dans un texte indépendant les questions spécifiques reliées au terrain d'enquête et aux approches conceptuelles. On parle alors surtout d'ouvrages à orientation méthodologique ou, encore, d'ouvrages que l'on appelle les « hors-texte » de l'anthropologie, dont le plus fameux exemple est certes *Tristes Tropiques* de Claude Lévi-Strauss. Mais, peu importe la forme qui est choisie, il existe presque toujours un fossé interprétatif entre la présentation des expériences personnelles et intellectuelles subjectives de l'anthropologue et la présentation des résultats objectifs de ses travaux de recherche.

La Cérémonie du Naven de Gregory Bateson, publié en 1936, est « le seul texte de la tradition anthropologique que l'on cite comme celui qui a réussi à expliciter les processus qui sous-tendent sa propre émergence en tant que texte en même temps qu'à poursuivre la tâche classique de la description et de l'interprétation d'une culture » (Kilani, 1990 : 81). Une des originalités de Bateson a été entre autres d'exposer tout au long de son ouvrage, et en particulier dans l'épilogue, la démarche intellectuelle qui est à la source de ses interprétations (Bateson, 1986). Son audace lui a valu à l'époque plusieurs reproches dont celui de Radcliffe-Brown qui regrettait que *Naven* soit davantage une « sorte d'autobiographie intellectuelle » plutôt qu'une monographie typique d'une population océanienne (Houseman et Severi, 1986 : 7).

L'initiative de Bateson était pourtant essentiellement méthodologique et théorique. Il chercha à rendre compte de certaines difficultés concrètes qu'il a rencontrées lors de son travail de terrain et qu'il a dû surmonter lors de l'interprétation des données. S'il consentit à faire le récit de ses tribulations c'était, dit-il, dans le but d'aider d'autres chercheurs à échapper à ce qu'il appelle « l'erreur du concret » qui consiste « à confondre des aspects séparables » de la culture (Bateson, 1986 : 305). Pour lui, il importe d'avoir conscience de « ses propres processus mentaux » si l'on veut mieux percevoir « les aspects structuraux et logiques des comportements » et non pas seulement les aspects affectifs (*ibid.* : 309). Quant à ces derniers, le problème serait plus complexe, car nous ne disposons pas d'instruments conceptuels adéquats permettant de distinguer les systèmes des émotions des autres mécanismes qui

régissent les comportements. « Aussi longtemps, précise-t-il, que nous n'aurons pas des techniques adéquates de description et d'analyse des postures humaines, des gestes, de l'intonation, du rire, etc., il nous faudra nous contenter des croquis impressionnistes de la 'tonalité' du comportement » (*ibid.* : 318).

Le travail de Bateson comme anthropologue se rapprochait de celui du behavioriste. N'empêche que les difficultés méthodologiques qu'il énonçait sont encore valables aujourd'hui. Pourtant, dans les années 1980, un courant s'est constitué en anthropologie autour de l'approche des émotions. Or il s'est avéré dans les premiers temps que les émotions en question étaient moins celles des populations étudiées que celles des chercheurs qui les étudiaient. Il s'agissait entre autres de démontrer l'impact culturel de la « force des émotions » sur la subjectivité de l'observateur (Rosaldo, 1989). Dans une sorte d'auto-analyse de leur position d'étranger sur le terrain, des anthropologues ont ainsi cherché à mettre en perspective leurs propres émotions par rapport à leur objet d'étude ainsi que par rapport aux émotions des populations étudiées. Dans la foulée de ce nouveau courant, on assiste alors en quelque sorte à un détournement de l'objet d'étude de l'anthropologie vers l'auteur de la recherche et son texte. Les problèmes liés à « l'écriture des cultures », à l'intertextualité et à l'autorité de l'auteur deviennent des enjeux centraux de cette « ethnographie postmoderne » (Clifford et Marcus, 1986; Clifford, 1983). Les anthropologues qui se réclament de cette tendance cherchent en outre à tenir compte des dimensions « poétiques et politiques » qui interfèrent dans le travail ethnographique. Il ne suffit plus de « confesser », dans un chapitre à part sur la méthode, les difficultés épistémologiques rencontrées lors de « l'odyssée du terrain ». Il s'agit plutôt de peindre, tels de véritables artistes, un portrait impressionniste du terrain à partir de ses expériences marquantes. Les anthropologues maîtres d'œuvre de la narration deviennent alors des héros de leurs « contes de terrain ». « Impressionist tales are not about what usually happens but about what rarely happens. These are the tales that presumably mark and make memorable the fieldwork experience » (Van Maanen, 1988 : 102).

« Impressionist tales [...] remain very much a subgenre of ethnographic writing. They are typically enclosed within realist, or perhaps more frequently, confessional

tales. [...] In a similar vein [of fiction], nonfiction work in the impressionist style operates by converting the temporal nature of the fieldwork experience into spatial organization for the text – fieldworkers display their own day-by-day experiences in the field in the order in which they occurred » (*ibid.* : 106).

Le « style impressionniste » n'est pas nouveau en ethnographie. Parfois des anthropologues ont recouru à la fiction et à un pseudonyme afin d'illustrer les heurs et malheurs de leur terrain de recherche. Ce qui est plus nouveau cependant est la fixation exagérée que l'on porte (surtout semble-t-il depuis le choc occasionné par la publication du *Journal* de Malinowski) aux statuts et aux sentiments de l'ethnographe face à son objet d'étude. Dans certains cas, on a la fausse impression que le chercheur est devenu le centre d'intérêt de la recherche en anthropologie. Sans verser jusqu'à cet extrême, je reconnais que cet exercice d'auto-réflexion sur notre position de chercheur se devait et se doit encore d'être fait. Par contre, ce travail sur nous-même ne doit pas être l'aboutissement de la recherche mais plutôt un point d'articulation entre la pratique et la théorie, entre la collecte de données et l'analyse. Une fois que ce travail personnel (de nature méthodologique, épistémologique et autobiographique) a été réalisé, il devrait être possible, dans une certaine mesure, de s'effacer derrière le « miroir » des données et des interprétations, tout en laissant clairement savoir que nous nous situons toujours de l'autre côté et que nous avons de ce fait la capacité de déformer l'image qui y est projetée.

On ne peut toutefois exiger que l'anthropologue expose à chaque fois sa position et ses états d'âme à l'égard de son objet d'étude. L'exercice reste facultatif selon les buts visés par le travail de recherche, bien qu'il se doive à mon avis d'être intégré à la démarche méthodologique, sans pour autant être obligatoirement révélé.

Pour ma part, j'ai cru bon d'introduire ma thèse en racontant quelques-unes des mésaventures personnelles qui me sont arrivées sur le terrain et qui ont contribué à l'émergence de mon thème de recherche. Mon intention n'est cependant pas de me présenter comme un « héros malgré moi », de toute façon les événements en question non rien d'héroïques, mais seulement d'exposer mon expérience empirique et subjective du « dilemme brésilien » tel que je l'ai découvert et le conçoit l'anthropologue Roberto Da Matta. Il s'agit d'expériences, somme toute, assez banales qui m'ont permis de vivre de l'intérieur, pour ne pas dire subir, la division

théorique (version Da Matta) des « espaces fondamentaux » de la culture brésilienne. De cette confrontation personnelle avec un des cadres théoriques dominants de la sociologie (anthropologie) brésilienne est née l'idée de réaliser une recherche sur le thème « espaces, règles et jeux ».

Dans la section suivante, je présenterai, sous forme de vignettes, quelques-unes des expériences qui sont à la source de ma réflexion. Le contenu de chacune de ces vignettes est extrait de mon journal et de mes notes de terrain. Mon but n'est pas toutefois d'entrer sur le terrain glissant de ma vie personnelle et de mes états d'âme sur le terrain, mais simplement de situer, autant qu'il se peut, le processus émotionnel et cognitif qui m'a permis d'expérimenter et de vérifier, malgré moi, la pertinence du cadre théorique qui a servi de point de départ à ma recherche. Autrement dit, il s'agit « d'exploiter la subjectivité inhérente à toute observation en la considérant comme la voie royale vers une objectivité authentique plutôt que fictive » (Devereux, 1980 : 16). En partageant ces expériences personnelles, je souhaite que le lecteur puisse à son tour se situer par rapport à certains enjeux théoriques et empiriques qui relèvent de la nature des espaces, des règles et des jeux dans une société comme le Brésil.

Afin que cet exercice ne devienne pas une inutile mise à nu de l'anthropologue, j'ai vu à alimenter chaque vignette de réflexions et de points de repère théoriques qui ont guidé ma compréhension des dites situations ainsi que ma réflexion sur les dynamiques constitutives des espaces et des jeux. Je terminerai ce chapitre en procédant à une petite synthèse des principales leçons que je retiens de ces expériences de terrain pour la poursuite de mon travail.

1.2 Un Gringo confronté au « dilemme brésilien »

Les différents événements ou situations que je décris ici ont presque tous eu lieu au cours des premières semaines d'un séjour à Salvador au Brésil en 1991 qui devait à l'époque être un terrain préparatoire (« pré-terrain ») pour mes études doctorales. Il s'agissait, pour se situer dans le temps, de la période qui précède et qui suit le carnaval ; c'est-à-dire, un moment de l'année marqué au Brésil par une montée progressive de « fièvre » d'allégresse collective, suivie d'une période d'abattement plus ou moins accentuée et généralisée qui dure tout le Carême jusqu'au soir du samedi saint. Du moins, cette année-là mes émotions personnelles ont plus ou moins suivi cette courbe théorique de l'intensité festive brésilienne. Je dis bien théorique, car à Bahia, c'est connu, la fête est ininterrompue !

Comme tout bon étudiant, je suis parti pour mon pré-terrain avec un minimum de préparations. J'avais réglé dans la mesure du prévisible les aspects intellectuels³, matériels et émotionnels des préparatifs usuels d'avant départ. Je partais donc avec une connaissance préalable du terrain et des principaux motifs qui m'y amenaient. Mes ressources financières étaient justes mais suffisantes. Mon seul véritable souci concernait ma possibilité de réintégrer les groupes et les milieux auprès desquels j'avais vécu quelques années auparavant, mais dont je n'avais plus eu de nouvelles depuis. Allais-je pouvoir retrouver mes informateurs clés ?

La meilleure des préparations possibles n'a pas d'emprise sur les imprévisibilités de la recherche. Peu importe les conditions dans lesquelles se déroule le terrain, le chercheur doit apprendre à faire certains deuils de son projet initial. Il doit être en

³ Je crois bon de rappeler les grandes lignes du projet initial qui m'a amené au Brésil en 1991. En effet, on ne peut comprendre tout à fait les nouvelles orientations de ma recherche ainsi que les petites anecdotes de terrain que je raconte sans connaître le type d'étude que je comptais mener. Le titre provisoire de mon projet de recherche avant de partir était : « Tradition et modernité, déviance et subjectivité : étude de cas à Salvador de Bahia ». Je me proposais, en procédant du plus général au plus spécifique, d'entreprendre un travail de recherche sous-divisé en trois parties complémentaires. Dans un premier temps, je comptais faire un portrait d'ensemble de Salvador en me centrant surtout sur les aspects économiques et socioculturels des rapports entre la tradition et la modernité. Dans un deuxième, je devais me pencher sur la question plus spécifique des représentations et des traitements de la déviance selon les segments de la population. Puis, enfin, je pensais terminer en prenant l'exemple de la drogue afin de démontrer la part de subjectivité qui joue dans la définition et l'utilisation de la déviance lorsque l'on se situe d'un côté ou de l'autre du pôle « étiqueteur et étiqueté ».

mesure de réajuster son tir en fonction des réalités concrètes du terrain. Le passage du virtuel théorique au vécu concret implique de la part de l'anthropologue le passage par une période d'adaptation qui comportent plusieurs états d'être. Or, le choc de la réalité avec ses émerveillements, ses déceptions et ses angoisses peut éveiller, comme l'explique Devereux (*op. cit.*), « des réactions de contre-transfert qui déforment la perception et l'interprétation des données et produisent des résistances de contre-transfert, qui prennent l'allure d'une méthodologie, et provoquent de nouvelles déformations *sui generis* ». Dans mon cas, la reconnaissance de mes réactions de contre-transfert au début de mon séjour à Salvador a été déterminante dans la poursuite de mon travail.

1.21 Une initiation en règle ou le choc de l'arrivée (1991)

Entre la ville de Salvador et moi, il existe une sorte de vieille histoire d'amour. Après le coup foudre qu'a constitué pour moi la découverte de la culture festive et musicale brésilienne, j'ai vécu ma « lune de miel » avec Salvador de Bahia en 1983 lors d'un premier séjour. En 1985, j'y suis allé pour six mois afin d'y vivre cette fois un véritable mariage de participation dans le cadre d'une étude de terrain sur les *capoeiras* de rue (Perreault, 1990). Aussi, lorsque j'y suis retourné au début de l'année 1991⁴, je me préparai comme si j'allais retrouver une femme que j'aime et que je n'aie pas vu depuis longtemps. Je savais qu'elle était pour avoir changé. Je croyais m'être préparé au pire. Mais j'étais loin de me douter que la condition de « ma bien-aimée » se soit détériorée à ce point. Même si sous ses dehors elle semblait toujours la même, j'ai rapidement découvert à mon insu qu'elle était rongée de l'intérieur par une forme de « cancer » dont j'allais subir les contrecoups dès l'instant de mon arrivée.

Je suis arrivé au centre historique de Salvador sur le coup de minuit un mardi soir. À mon grand plaisir, la fête battait son plein. L'animation sur la place de la Sé (*Praça da Sé*), sur le Terrain de Jésus (*Terreiro de Jesus*) et sur les rues conduisant jusqu'à la

⁴ Les historiettes de chacune des vignettes de ce chapitre se sont toutes déroulées, à l'exception d'une, en 1991. Il importe cependant de préciser que l'ensemble des données qui composent cette thèse ont été recueillies lors de différents séjours sur le terrain, soit en 1991 (janvier à mai), en 1996 (février et mars), en 2001 (avril et mai) et en 2002-2003 (novembre à mars).

place du Pilon (*Pelourinho*) étaient agitées comme aux meilleurs moments du « bon vieux temps ». Le temps d'aller me prendre une chambre d'hôtel bon marché et d'y déposer mon bagage, je n'avais qu'une seule idée en tête : me presser de rejoindre la foule bigarrée de fêtards. Informée de mon intention de regagner la rue, la dame à la réception de l'hôtel a tôt fait de me décourager. « Il est dangereux, me dit-elle, de sortir dans la rue après 23 heures ». Je fais fi de ses conseils en rétorquant « qu'il n'y avait pas de problèmes car je connais très bien la place pour y avoir déjà passé plusieurs mois par le passé... ».

Le hasard faisant bien les choses, il n'y a pas déjà dix minutes que j'erre dans les environs que je croise Decente, un bon vivant et maître de capoeira que je connais depuis 1983 et qui avait été mon principal informateur lors de ma recherche en 1985⁵. Je dis « hasard » parce qu'après cette première rencontre je ne le reverrai pas avant plusieurs semaines. Il ne vivait plus dans le secteur du centre historique et il m'expliqua qu'il était de passage ce soir-là uniquement pour participer à la « fête reggae ». (Je devais apprendre par la suite que la « bénédiction des pains » du mardi soir à l'église de *San Francisco* s'était transformée au fil des ans en une énorme fête reggae dans les petites rues près du *Pelourinho*, d'où en partie les raisons de l'agitation des badauds la nuit de mon arrivée, agitation qui était certainement amplifiée par la venue imminente du Carnaval.) Decente a lui-même une allure de rastafari avec sa longue tignasse nouée des tresses rebelles – *dreads* – qui caractérisent les adeptes de ce mouvement jamaïcain. Il est le premier à me reconnaître sur la rue, et en me voyant, il lance dans ma direction le long « olà ! » exclamatif qui fait sa marque de commerce. Il s'avance vers moi pour me donner l'accolade en me disant : « Mon ami, je croyais que tu m'avais oublié... » Drôle de revirement de situation, alors que moi je m'inquiétais à savoir si j'allais retrouver des gens que je connaissais et s'ils allaient me reconnaître après toutes ces années.

Le fait est que Decente n'allait pas manquer de « fêter » cette aussi subite qu'inattendue rencontre avec un « viel ami ». Aussi, décida-t-il de m'accompagner

⁵ J'aimerais dédier les pages de cette section au maître Decente, mort dans des circonstances nébuleuses au début de l'année 2000, mais aussi à tous les autres personnages colorés du centre historique de Salvador qui m'ont fait aimer cet endroit unique au monde.

pour me faire faire le tour des lieux. Decente est un personnage coloré qui est « célèbre » dans tout le *Pelourinho* pour ces interminables beuveries dont il ressort presque toujours « droit ». Ainsi me trimballa-t-il d'une place à un autre en me laissant le loisir de payer pour ses consommations de bière et celles de ses amis, en me rassurant que se sera à son tour de payer la tournée le jour de sa paie (il avait alors un travail temporaire d'animateur dans une « crèche » pour enfant). Me regardant siroter mon eau gazeuse, Decente me dit qu'il était « triste pour moi » parce que je ne buvais pas d'alcool. Toute la compagnie se moquait de ma sobriété, mais ne s'en préoccupait guère puisque c'est moi qui payait. Decente me présenta ses comparses du moment comme étant de bons « malandros » (littéralement des « bons voyous »). Pour qu'il n'y ait pas d'ambiguïtés sur leur identité, l'un d'eux sortit un pistolet de ses pantalons et le pointa vers moi « juste pour s'amuser » ! Le patron du bistrot, un bon « vieux négro », était quant à lui tout sourire devant cette tournée générale, n'oubliant pas de se servir aussi un verre au passage. De son côté, Decente essayait de me rassurer en me disant que je n'avais rien à craindre, puisque j'étais son ami et qu'il était (sic) le « shérif » de la place !

Sacré Decente, je l'ai laissé quelque part à un bar restaurant pour touristes, mais non pas avant qu'il ait eu le temps de se commander un spaghetti que j'ai dû payer parce qu'il n'avait pas d'argent. Il m'offrit de me raccompagner jusqu'à mon hôtel. Je déclinai poliment son invitation, en sachant bien que pour lui la fête n'est jamais terminée.

La nuit était avancée et je suis retourné tranquillement en direction de mon hôtel ravi de mon entrée réussie sur le terrain. Du moins, c'est ce que je pensais : la vie à Bahia⁶ était bel et bien comme avant et je n'avais qu'à reprendre là où je l'avais laissée. Mais comme l'atmosphère était encore à la fête sur la *Praça da Sé*, j'ai décidé de m'asseoir un instant sur un des bancs publics pour me relaxer, question d'écouter la musique et de contempler encore un peu l'action qui s'y déroulait. Le Gringo tout blanc et tout frais arrivé que j'étais a cependant vite fait d'attirer

⁶ La ville de Salvador, de son nom complet Salvador de la baie de tous les saints (*Bahia de todos os Santos*) est communément appelée Bahia. Lorsque les gens habituellement se réfèrent à l'État de Bahia, en excluant la grande région de Salvador, ils ont l'habitude de parler « de l'intérieur ».

l'attention. Je n'étais pas encore assis que deux jeunes femmes se sont approchées de moi. Elles voulaient s'informer des possibilités de « faire programme⁷ », expression familière par laquelle on désigne les préalables des activités de la prostitution. Je leur fais comprendre gentiment que je ne suis pas intéressé. Les deux femmes n'en font pas de cas et s'assoient près de moi pour entreprendre la conversation. Nos échanges tournent principalement autour des réalités et des difficultés de la vie de prostituée. Charmé par la teneur de nos échanges et par leur enthousiasme à me répondre, je leur offre par politesse une bière qu'elles ont bue sans devoir bouger de leur siège. Ce dernier geste de générosité ne semble pas être passé inaperçu. Du moins, sans m'en douter, je suis subitement devenu une proie idéale type : un gringo avec un « gros portefeuille » qui discute avec des filles de « mauvaises vies ».

Enfin, riche de cette nouvelle expérience de rapprochement avec les milieux de la marginalité, raison principale de ma présence à Salvador, je me suis résigné non sans satisfaction à regagner ma chambre qui était située à moins de cent mètres de la *Praça da Sé*. Mais au moment où je mis le pied dans l'entrée de l'hôtel, alors que ma tête était ailleurs, je ressentis des mains s'agripper à mon dos suivi de bruits de pas précipités. Je ne réalisais pas ce qui se passait, tandis qu'une dizaine d'adolescents (à la fin ils étaient onze selon le décompte de la dame à la réception qui a assisté d'une fenêtre à la scène) me bousculaient en s'agglutinant sur moi. Cela me prit un instant avant de comprendre leurs intentions. Le temps de réaliser que j'étais attaqué, je me retrouvai renversé sur le dos au seuil de la porte. J'ai eu le mauvais réflexe de me débattre au lieu de leur donner tout de suite ce qu'ils voulaient : mon argent. J'en fus finalement quitte pour le vol de mon portefeuille et de mes tennis. Encore rivé au sol, sous le choc et en pieds de bas, je me demandais sérieusement « qu'est-ce que je fais là » et surtout « qu'est-ce qui s'est passé avec Bahia ? ». Certes, il m'est arrivé par le passé d'être bousculé, mais il s'agissait de « situation normale » compte tenu de la durée de mon séjour et des caractéristiques des milieux que j'étudiais. Il s'agissait par contre de la première fois que j'étais agressé et volé par une bande de

⁷ « Le 'programme' est l'unité élémentaire de l'activité de la prostitution. Son exécution nécessite que l'on s'accorde au préalable sur trois items : les pratiques ou la forme de service qui sera offert, le prix de ce service et le temps durant lequel la prostituée sera disponible » (Springer de Freitas, 1985 : 30).

jeunes. Tout ça alors que cela faisait à peine trois heures que j'avais mis les pieds à Salvador.

Une fois libéré de mes agresseurs, l'esprit encore tourmenté et le corps marqué de quelques écorchures, la dame de l'hôtel déverrouilla la grille métallique qui faisait figure de porte. Elle ne m'avait pas encore remis les clefs de ma chambre, qu'elle me souligna ma témérité puisqu'elle m'avait bel et bien averti que l'on ne doit pas sortir la nuit, sinon à ses risques et périls, parce que c'est trop dangereux. Lorsque je revis Decente et que je lui ai raconté cette histoire, dont il avait une petite idée de l'identité de mes principaux agresseurs, il me répéta simplement que je ne pouvais pas me promener la nuit sans être accompagné par un « maître » (de capoeira).

Voilà que commençait très mal mon « terrain » : j'étais confiné aux arrêts la nuit alors qu'il s'agit du moment de la journée où règnent la fête et la *malandragem* (soit le monde de la marginalité et de la filouterie). Les jours qui ont suivi, je suis devenu excessivement méfiant et craintif de me faire de nouveau agresser. Des touristes de mon hôtel, qui avaient également assisté à la scène juchés à une fenêtre, ont essayé le lendemain de me rassurer en banalisant ce qui m'était arrivé. En effet, ils avaient à peu près tous vécu un incident semblable dans les premiers jours suivant leur arrivée à Salvador. Certains affirmaient s'être faits détrousser trois et même quatre fois la première semaine ! Rien vraiment pour me rassurer, vous avouerez !

Afin de ne pas me décourager, j'ai décidé de vivre cette mésaventure comme une initiation au terrain et aux nouvelles règles de violence du milieu. Je me disais que finalement le carnaval s'en vient, la vie est des plus dures économiquement et les gens de plus en plus pauvres... À mon insu, avec cette explication simple mais chargée de vérité, je reprenais tout le discours idéologique officiel sur la violence. En associant pauvreté et violence urbaine, je jouais le jeu de la répression politico-policière (Paoli, 1982). Je reprenais cette image de la violence qui fait de tout chômeur, un criminel potentiel⁸. J'écartais inconsciemment les origines

⁸ George Ruben Oliven (1982 : 17) souligne qu'il est « révélateur qu'au Brésil le terme marginal se réfère simultanément à la main d'œuvre non intégrée au processus de production capitaliste et aux criminels de basses classes, reprenant du même coup la fameuse distinction entre 'classes ouvrières' et 'classes dangereuses' ».

institutionnelles de cette violence qui est en augmentation au Brésil depuis 1964 avec la venue au pouvoir du régime totalitaire du président Figueiredo. « Une violence qui s'est constituée en mécanisme de domination de la part des classes dominantes et qui s'est transformée à chaque fois plus en stratégie de survie de la part des classes dominées » (Oliven, 1982 : 17). Aussi est-ce dans les grands centres, où l'opulence des riches se confronte au quotidien avec la misère des pauvres, que la violence urbaine a commencé à prendre de l'ampleur (*ibid.* :16). Dans un tel contexte, la violence s'affiche comme l'expression de cette lutte inégale entre les couches dominantes et les couches dominées de la population. À la limite, elle constitue tout autant un moyen d'équilibrer les rapports entre les inégaux qu'un moyen de hiérarchiser les rapports entre égaux (Da Matta, 1982 : 42). Ainsi, « la violence brésilienne serait un mode permanent d'être en relation (*relacionar*) et de chercher la globalisation (*totalização*) dans un système qui est vécu et perçu comme fragmenté, divisé et doté d'éthiques multiples » (*ibid.*).

Le touriste – gringo – au centre historique de Salvador est l'un des signes les plus visibles d'un mode de consommation fondée sur l'opulence en comparaison de la situation de rationnement à laquelle est contrainte la majorité de la population. Dans ce contexte, le gringo⁹ est perçu par plusieurs comme une porte d'accès à un mode de vie ostentatoire et aux retombées économiques que celui-ci engendre. Le touriste étranger représente en ce sens à la fois une image vivante et un moyen concret d'accéder aux fruits de la consommation ludique et luxurieuse qui autrement restent hors d'atteinte¹⁰. En s'en prenant violemment au touriste de passage pour le

⁹ L'expression « gringo » a été popularisée au Brésil à partir du 19^e siècle « pour désigner le colporteur étranger ou vendeur ambulant exotique, ordinairement peu familiarisée avec la langue ou la terre ». Elle englobe aujourd'hui indistinctement et de façon non péjorative tous les étrangers (Freyre, 1990 : 59-61). Le caractère non péjoratif de l'expression « gringo » m'a été maint et maint fois répétées par un bon nombre de gens bien intentionnés. Or, malgré les paroles rassurantes de ces personnes, il était extrêmement difficile de s'habituer à l'identification de « gringo » dans le contexte de la détérioration sociale et économique qui prévalait en 1991 à Salvador, alors que les touristes étaient l'un parmi d'autres des boucs émissaires de cette désintégration urbaine.

¹⁰ Par exemple en 1991, dans le secteur du centre historique de Salvador, l'interpellation constante de « gringo » par laquelle la plupart des jeunes marginaux apostrophaient les touristes était presque systématiquement suivie du mot « marijuana », tel un slogan publicitaire. Lorsque le touriste badaud ne réagissait pas à la sollicitation qui lui était faite, on revenait à la charge en lançant : « bonne coca pour renifler, gringo ! ». Aussi, faut-il préciser, que dans l'usage courant, on ne parle jamais de « marijuana » mais de *maconha* (prononcé macogna) et que la cocaïne n'était pas encore à l'époque une drogue ancrée dans les milieux de la petite marginalité à l'exception de quelques sphères de

dépouiller, certains individus refoulés vers les marges de la société ne font à leurs yeux que réparer les inégalités d'un mode de consommation dont le gringo est à la fois l'un des symboles et l'un des stimulateurs. Le tourisme dans les pays en développement crée dans son sillon de nouvelles formes de dépendance auprès de la population locale. Comme l'ont souligné Boutillier, Fieloux et Ormières (1978) pour l'Afrique de l'Ouest, les zones où se concentrent les touristes étrangers favorisent l'émergence de « parasites sociaux » et de la mendicité¹¹.

La mise en contexte de l'agression que j'ai subie le soir de mon arrivée à Salvador m'a aidé à poursuivre mon travail auprès des milieux marginaux. Elle m'a permis en outre de démêler la part subjective des préjugés qui affectaient malgré moi, le lendemain de l'agression, l'objectivité de mon regard sur la vie de la population locale. Inutile par contre de préciser que peu importe la véracité des conceptions théoriques de la violence dans la société brésilienne, je restai plusieurs jours marqués émotionnellement par cette attaque. La rationalité des interprétations ne suffit pas à elle seule à faire estomper la peur très réelle de se faire agresser.

touristes qui ont créé la demande. Précisons que la situation de la cocaïne comme produit de la rue avait toutefois totalement changé lorsque je suis retourné à Salvador 1996. Ainsi, plusieurs jeunes adultes que je connaissais et qui ne consommaient en 1991 cette drogue que par plaisir et qu'à l'occasion (grâce, entre autres, à leurs contacts avec les touristes qui étaient les seuls à avoir les moyens de s'en payer) étaient, lorsque je les ai revus en 1996, devenus de véritables accrocs au crack. Mais pour revenir en 1991, l'interpellation « gringo » était dans les zones plus commerciales en général suivi du mot « cambio » et constituait une invitation à changer de l'argent au noir. Enfin, dans les zones plus chaudes, les prostituées appelaient le « gringo » en le regardant dans les yeux et en lui lançant l'expression « foque, foque » en mimant, avec l'index et le majeur pointant vers le sol, le mouvement du coït. En fait, « drogue, argent au noir et prostitution » résonnent un peu partout dans les zones touristiques des pays en développement du monde entier tel un leitmotiv par lequel les milieux de la marginalité interpellent au passage le touriste. La situation n'est donc pas propre à Salvador ; par contre, en 1991, elle avait atteint un point de saturation devenu intolérable autant pour les touristes que la peur faisait littéralement fuir de Salvador, que pour la population locale qui voyait ses affaires périlcliter et qui se sentait de plus en plus menacée par la montée de la violence.

¹¹ Le texte de Jean-Louis Boutillier et *al.* (1978) cerne avec justesse quelques-uns des principales formes de violence et d'agression culturelle dont le tourisme en pays de développement est responsable. « Le tourisme international est tout naturellement révélateur de certaines des tensions existant à l'intérieur des frontières nationales : faiblesse générale des niveaux de revenus ; inégalités dans la répartition des revenus ; rôle économique et social de l'État. [...] [Il] peut aussi conduire à une certaine instabilité sociale : l'émergence de catégories de 'parasites sociaux' peut à la longue poser un problème politique. D'autre part, la présence de touristes à un niveau de consommation très élevé, en soulignant les différences de revenus entre les groupes sociaux, peut éveiller certaines tensions » (p. 65). Comme le soulignent les auteurs, le tourisme est également un instigateur de nouveaux espaces ségrégués au sein de la société, et il contribue, par ailleurs, au « glissement vers le folklore » des traditions locales en réduisant celles-ci en produits de consommation.

La continuité de mon travail impliqua non seulement de ma part une plus grande prudence mais aussi un réajustement de mon approche des milieux marginaux. Même si de l'extérieur l'espace urbain avait peu changé, je savais que les règles du jeu n'étaient plus tout à fait les mêmes que lors de mon précédent séjour en 1985. Il importait que je puisse saisir le plus tôt possible la subtilité des nouvelles réalités du monde la rue et que je réussisse à me situer par rapport à celle-ci.

1.22 Des voleurs gentlemen

Pour mieux comprendre et compléter le portrait de la violence envers les touristes auquel s'adonnait certains groupes marginaux du centre historique de Salvador en 1991, permettez-moi de vous raconter l'anecdote qu'a vécu et m'a conté un jeune Américain de New York.

Une nuit où il avait bien festoyé et qu'il revenait à son hôtel en passant par une rue non-éclairée du *Pelourinho*, l'Américain s'est fait accoster par trois jeunes adultes noirs dont un qui lui posa un couteau sous la gorge. Brusques et nerveux, ils exigèrent qu'il leur donne son argent. Comme il n'avait pas un sou sur lui, un des voleurs décida de lui prendre ses tennis ! Mais un des comparses intervint aussitôt en disant : « laisse-les-lui, tu vois bien qu'il est pauvre ! ». Profitant de cette subite sympathie à son égard, l'Américain eu la rapidité d'esprit de retourner la situation à son avantage. Il enchaîna : « Maintenant que vous savez que je suis pauvre, vous allez me raccompagner jusqu'à mon hôtel pour qu'il ne m'arrive rien ! ». Sans hésiter, les trois gars ont accompagné notre ami jusqu'à son hôtel...

Cette histoire singulière est à mon avis un bon exemple que la violence au Brésil s'inscrit dans une vision particulière des rôles et des relations entre les individus. Par définition, le gringo renvoie à une image de richesse inversée du monde de la rue et de la petite marginalité. En « démontrant » qu'il était « pauvre », l'Américain renversait la relation traditionnelle avec le gringo en se rangeant dans ce cas-ci du côté des bons *malandros*. Il était alors normal que ces derniers le protégent des autres agresseurs potentiels puisqu'il était en quelque sorte comme l'un d'eux.

La force n'est pas toujours le meilleur moyen de se prémunir contre la violence en milieu urbain au Brésil. Il importe davantage d'assurer la reconnaissance de son identité, de montrer en fait de quel côté du camp on se situe. Pour ma part, les soirs de fête, j'avais souvent l'habitude de me faire raccompagner jusqu'à mon hôtel par une femme dont l'autorité est reconnue parmi les milieux de la rue. Il ne s'agissait donc pas de rivaliser en force à une attaque potentielle, mais d'afficher ma position par rapport au petit monde de la marginalité. Sans être « un des leurs », j'avais mes entrées dans le milieu qui, même si elles ne me garantissaient pas le respect, m'assuraient que j'avais des appuis de l'intérieur prêts à protéger mes intérêts comme les leurs.

1.23 Saddam Hussein, l'Indien et les aléas de l'observation participante

J'éprouvais plusieurs difficultés à pénétrer à l'intérieur des milieux marginaux du *Pelourinho*. Je restais la plupart du temps en périphérie des groupes. Le fait que je ne consomme ni alcool ou autres psychotropes paraissait étrange, pour ne pas dire suspect, aux yeux de la majorité. On a cru d'abord que j'avais une maladie vénérienne et que je devais prendre des antibiotiques ! On a pensé aussi que j'étais un nouveau chrétien converti à une secte fondamentaliste quelconque. Puis certains ont pensé que j'étais peut-être un agent double. Mais peu importe l'explication, ma situation de non-usager faisait beaucoup jaser et me plaçait à la marge dans un milieu où la consommation est la norme. On se plaignait également, parfois ouvertement, que j'étais bien inutile puisqu'en ne consommant pas j'étais moins enclin que d'autres gringos à payer la tournée générale de bières ou de marijuana. On se désintéressait vite de moi après quelques refus systématiques de ma part. Or, puisque à la différence de la majorité des gringos, j'étais encore dans les parages du centre historique après plusieurs semaines, j'ai été pris à parti par plusieurs jeunes adultes marginaux qui, en plus de m'insulter de tous les noms lorsqu'ils me voyaient passer, me promettaient que c'était bientôt pour être ma fête ! En fait, une des raisons pour laquelle que je n'ai pas eu à goûter au traitement particulier de ces individus vindicatifs était que l'on savait que j'étais copain avec des maîtres de capoeira, dont Decente, qui aimait à sa façon raconter que j'avais été autrefois un de ses élèves.

Même si je savais que les chances de me faire agresser par ces fauteurs de trouble étaient minces, je ne me suis jamais habitué à leur regard menaçant et à leurs remarques désobligeantes. Sans compter qu'une prostituée, que ses collègues décrivaient comme ayant des troubles mentaux, que je n'avais jamais vu venir, a commencé également à s'en prendre à moi en me lançant au visage, à chaque fois qu'elle me voyait, n'importe quel objet qui lui tombait sous la main pour la raison qu'elle était fatiguée que je l'espionne ! Elle ne voulait pas que je reste sur la *Praça da Sé*. Décidément, la présence prolongée d'un gringo au Centre historique était peu commune et perturbait l'ordre habituel des rapports éphémères qu'établissent les gringos avec les milieux marginaux. En fait, pour passer le plus possible inaperçu, il faut que l'on oublie votre identité de gringo et que l'on vous associe plutôt à des groupes ou des pratiques spécifiques, ce que j'arrivais difficilement à faire à ce moment.

On se rappellera par ailleurs que le début de l'année 1991 était marqué sur la scène internationale par la guerre en Irak. Même si le Brésil ne faisait pas partie des pays alliés contre l'armée irakienne, nous avons droit dans les médias au même bombardement d'informations qu'au Québec. Le personnage sanguinaire de Saddam Hussein figurait au centre des explications officielles et populaires de cette guerre médiatisée. L'imaginaire collectif brésilien a vite fait de récupérer les ambiguïtés autour de Saddam Hussein pour en faire le « héros » des blagues quotidiennes. Ainsi, a-t-on pu voir cette année-là dans les différents carnivals du Brésil, plusieurs « Saddam Hussein » déguisés en travesti et dans des poses les plus obscènes...

J'allais pour ma part faire connaissance avec un gars assez spécial qui avait hérité, à cause de sa moustache de gaucho, du surnom amusant et non-péjoratif de Saddam Hussein. Tout le monde qui le connaissait l'appelait Saddam et ce n'est que plusieurs semaines plus tard que j'appris son véritable prénom. J'ai connu Saddam à un snack-bar où j'avais l'habitude d'aller prendre des jus de fruits et lui de grands verres d'eau froide ainsi que, parfois, la consistante soupe aux légumes de la maison. Derrière son grand sourire et ses yeux pétillants, il donnait l'impression la plupart du temps d'une personne qui se remettait tant bien que mal des abus de la cuite de la veille. Au-delà de nos rencontres fortuites au petit snack, je ne voyais pas de raison spéciale de

donner suite à nos échanges et encore moins d'intérêt à me lier d'amitié avec cet « autre clochard ». Aussi, est-ce un peu à reculons que j'ai accepté au début d'établir une relation amicale avec Saddam qui, à chaque fois je le voyais, cherchait à engager la conversation et m'invitait à le suivre.

J'appris bientôt que Saddam n'est pas ce qu'on peut appeler au Brésil un clochard, mais plutôt un *malandro* déchu qui avait déjà connu ses heures de gloires. Originaire du Matto Grosso du Nord, il vivait à Bahia depuis un peu plus de cinq ans. Il avait longtemps vécu en Bolivie des magouilles de la drogue et du trafic de voitures avec le Brésil. Son corps, marqué de plusieurs cicatrices de projectiles d'arme à feu, portait les traces de cette période tumultueuse de sa vie. Il est arrivé à Bahia avec une grosse quantité de cocaïne qu'il a généreusement distribuée à des copains, dont il se plaignait aujourd'hui n'avoir reçu aucune forme de reconnaissance...

Le Saddam que j'ai connu n'avait rien d'une personne violente. Plus d'une fois, je le verrai verser des larmes, en parlant par exemple de son père décédé ou des personnes mesquines dont il avait conscience qu'elles me faisaient du mal. En langage commun, Saddam est ce que l'on appelle « un bon gars » avec un problème d'alcool (il a abandonné les drogues dures) qu'il dénigre en le mettant sur le compte de ses relations amoureuses ou en le réduisant à ses conséquences sur sa santé.

Mon rapprochement avec Saddam s'est fait par l'entremise du rôle de vendeurs de fruits qu'il exerçait au *Terreiro de Jesus* durant de longues heures de la journée et de la soirée. À vrai dire, Saddam se tenait auprès de l'Indien, surnom du propriétaire de l'étal – « baraque » – de fruits de fortune. Il assistait à l'occasion l'Indien en lui rendant divers services. En retour, l'Indien lui donnait parfois quelques cruzeiros pour ses menues dépenses – mais pas pour de l'alcool (sic) – ou lui apportait des restes de plats cuisinés par sa femme. L'Indien qui était plus jeune que Saddam, ils avaient respectivement 28 et 37 ans, agissait souvent comme un grand frère à son égard. Pour ma part, Saddam m'a introduit à l'Indien en me présentant comme étant une « bonne personne du Canada qui étudiait l'anthropologie ». L'Indien avait compris « pathologie » au lieu d'anthropologie, aussi me présentait-il à son tour aux autres comme un étudiant de pathologie... Peu importe, ma présence autour de l'étal

de fruits semblait bien acceptée ou du moins n'était pas menaçante. Aussi ai-je pris l'habitude de m'installer auprès de Saddam et de l'Indien pour faire de l'observation participante. Le site offrait une vue privilégiée sur la vie locale autour du *Terreiro de Jesus*. De plus, toute une ribambelle de jeunes garçons âgés entre 8 et 15 ans avait l'habitude de se tenir auprès de l'Indien. Les enfants qui assistaient parfois l'Indien passaient la majeure partie de leur temps à jouer à toutes sortes de jeux improvisés, dont un des favoris étaient de lancer des fruits pourris sur certains passants bien ciblés. Je pouvais ainsi rester de longues heures, le jour comme le soir, à observer l'action qui ne manquait jamais autour de l'étal de fruits.

Après peu de temps, on disait que je n'étais plus un gringo et que j'étais bel et bien devenu un Bahianais... Il s'agissait d'une période de mon terrain où j'avais l'impression que tout allait pour le mieux. J'avais entre autres trouvé un espace idéal afin de me familiariser avec les subtilités des jeux de langage et des représentations des adolescents et des jeunes adultes. J'apprenais également à mieux connaître Saddam qui se révéla un fin observateur et critique de sa société.

Ma présence dans tout ce bazar restait intimement associée à celle de Saddam. Si bien, que lorsque ce dernier n'y était pas, il s'avérait difficile pour moi de m'y installer pour de long moments, même si je m'entendais bien avec l'Indien. Il faut dire que certains jeunes trouvaient étrange que « je m'intéresse autant à Saddam ». Comme ce dernier était de l'extérieur de Bahia et qu'il était étiqueté de marginal, il ne bénéficiait pas auprès des jeunes de la reconnaissance ni du leadership qu'avait l'Indien.

Pour s'amuser, quelques jeunes ont commencé à inventer des histoires plus ou moins salées et à lancer des quolibets homosexuels à propos de Saddam et moi. On visa d'abord Saddam qui n'en faisait guère de cas. Par contre, lorsque les rumeurs me concernaient, il se fâchait facilement. À mon tour, j'ai réagi orageusement à l'endroit d'un jeune garçon de quinze ans qui me traitait sans arrêt de « maricon » (un des nombreux termes argotiques pour dire homosexuel). Malgré les tentatives de médiation suivies des menaces de l'Indien, le jeune s'entêta à répéter son refrain ne me laissant plus le choix de ne plus fréquenter le groupe. Saddam de son côté espaça ses visites à la « baraque » de l'Indien en adoptant une attitude de dépit à l'endroit des

jeunes. Peu à peu, dans mon cas, ce fut tout le *Terreiro de Jesus* que j'ai dû éviter ; l'endroit étant dorénavant à risque pour le gringo que j'étais redevenu !

Malgré les frustrations de la note sur laquelle elle s'était terminée, cette expérience d'observation participante s'avéra profitable pour l'avancement de mes travaux. Elle me rappela entre autres l'importance d'appuyer son insertion dans un groupe sur des figures d'autorité reconnues. Puisque j'étais identifié à Saddam, j'étais situé comme lui à la marge du cercle d'amis et donc sujet à des formes presque normales, sinon prévisibles, de rejet. Au lieu de favoriser le processus d'intégration au groupe, mon identification à Saddam a joué en quelque sorte comme un facteur d'expulsion et de marginalisation.

Les difficultés qu'a vécues l'anthropologue Jeferson Bacelar, étant donné entre autres son statut social privilégié de professeur à l'université, à se faire admettre dans un groupe de joueurs de « babas » du dimanche (joutes de football non-professionnelles entre amis) de son quartier m'ont aidé à mieux comprendre ce qui s'était passé au *Terreiro de Jesus*. L'étude de Bacelar (1991) sur ce qu'il appelle le « jeu du loisir » est le résultat d'un véritable travail d'observation participante puisque lui-même jouait pour l'une des équipes. Son intégration a été facilitée par ses qualités de joueurs et son introduction aux autres par un des meneurs du groupe. Par contre ceux que l'on appelle les « étrangers », c'est-à-dire au sens strict les individus qui ne font pas partie des équipes de base ou qui ne sont pas introduits par un leader, ont toutes les peines du monde à s'intégrer au groupe.

« La présence des étrangers présente un effet singulier sur le groupe, car si d'un côté, ils favorisent la réaffirmation symbolique du je collectif, de l'autre, ils menacent son unité. [...] D'autre part, quand ce sont des étrangers qui apparaissent de façon isolée, seuls, on lance sur eux une certaine forme de rejet et de discrimination. [...] Aussi, en général ceux-ci seront tenus responsables pour les insuccès de l'équipe. [...] L'autre possibilité (non-discriminatoire) de participation des étrangers est lorsqu'ils sont les invités de membres du groupe. Cependant, l'invitation sera reconnue par le groupe, uniquement si elle est effectuée par un leader de la place » (Bacelar, 1991 : 91-93¹²).

Bacelar a pu bénéficier de l'espace réglementé du jeu comme « terrain neutre » d'investigation des babas du dimanche, qui ne se limitent pas seulement à la partie de

football mais qui incluent aussi les rapports avec les spectateurs, en particulier avec les femmes, ainsi que l'après match et ses discussions arrosées de bière. D'ailleurs, lui-même souligne que son rôle hors du match de football n'était pas toujours clair et qu'il lui est arrivé de quitter les lieux afin d'éviter une altercation qui semblait inévitable.

Pour ma part, je n'ai pas profité d'un tel espace de neutralité pour mener mon travail d'observation participante, puisque les règles du jeu demeuraient tout à fait informelles et que j'étais moi-même une cible de choix pour certains de ces « jeux » de plaisanteries qui s'inscrivent dans ce que Erving Goffman (1973, 1973a et 1974) appelle les rites d'interaction et les mises en scène de la vie quotidienne.

« Il s'ensuit que dans la rue il faut être attentif à ne pas transgresser des hiérarchies ignorées ou non perçues, et aussi à ne pas tomber dans les mailles de ceux qui cherchent à nous bernier et à nous dominer, car la règle fondamentale de la rue est la tromperie, la déconvenue, le *malandragem*, cette aptitude brésilienne à faire de l'ambiguïté un moyen d'existence (Da Matta, 1983 : 93, ital. de l'auteur).

1.24 Confrontation avec l'ordre de la maison

À la suite des échecs que j'avais l'impression d'accumuler sur le terrain, auxquels s'ajoutaient les désagréments de la vie dans un hôtel de basse gamme et l'épuisement de la participation au carnaval, la possibilité de m'installer dans un condominium avec une professeure de l'université me sourit comme une « solution » à tous mes problèmes. Je croyais que la prise d'une certaine distance vis à vis du terrain allait m'aider à y voir plus clair et à trouver d'autres angles pour approcher les milieux marginaux. En effet, je me disais qu'il ne s'agit après tout que d'un terrain préparatoire et que le plus important était d'abord pour moi de mieux cerner mon objet d'étude et de mieux définir mes approches pour le « vrai terrain » à venir. Dans ce même esprit de prendre du recul et de mieux m'outiller face au terrain, j'ai commencé à fréquenter l'université. Je fus invité à participer à un séminaire d'anthropologie médicale et je commençai à composer avec cette nouvelle identité d'étudiant à l'université locale pour me situer par rapport aux milieux et aux

¹² À noter que toutes les traductions du « brésilien » au français sont de moi. Il s'agit essentiellement d'une traduction littérale. Aussi quand la traduction littérale d'un terme pose quelques ambiguïtés, je conserve le mot original en brésilien entre parenthèses.

personnes que je rencontrais sur le terrain. En fait, l'important est de ne pas être vu juste comme le gringo de passage que l'on identifie strictement à un certain mode de consommation. En ayant un rôle défini et reconnu, autre que celui de touriste, qui explique ce pourquoi vous êtes là, il s'avère en théorie plus facile de changer le registre habituel des rapports interpersonnels et de se positionner à l'intérieur du même système social que ses interlocuteurs.

Je fus introduit à T. par un des ses étudiants qui est aussi un de ses amis. Elle avait une chambre à louer. J'avais été pour ma part introduit à cet étudiant par lettre interposée. Pour faciliter les choses, ce dernier me présenta à son professeure comme étant un « grand ami », ce qui n'était évidemment pas le cas. Après une brève rencontre de quelques minutes avec T., sans même avoir vu la chambre, nous avons convenu les deux d'une entente qui devait me garantir un « gîte confortable » pour le reste de mon séjour à Bahia.

Ainsi, du jour au lendemain, je me voyais élevé dans la sphère des relations sociales au rang des privilégiés du système. T. me présenta à certaines de ses relations et m'invita à quelques événements mondains. Je m'ankylosais peu à peu dans le confort moderne de mon nouvel appartement ainsi que dans mon nouveau rôle d'étudiant gradué à l'université fédérale. Mon attitude envers le terrain était de plus en plus passive, alors que je cherchais surtout à me rapprocher des milieux de l'intervention et de la recherche. Aussi, naïvement me croyais-je à l'abri de la violence qui avait marqué les premières semaines de mon séjour à Bahia. J'étais loin de me douter de la suite des événements.

La première chose avec laquelle j'ai dû apprendre à composer est la peur. Parmi les règles de la maison auxquelles je devais me familiariser, il y avait celles relevant de la « sécurité ». Il y avait un gardien à la barricade de l'immeuble qui contrôlait les entrées dans l'immeuble. Je ne devais pas, pour ma part, oublier de verrouiller les triples serrures de la porte du condominium et de mettre le loquet la nuit. Il était obligatoire également de fermer toutes les fenêtres avant d'aller au lit et de barrer une deuxième porte qui séparait les chambres du reste de l'appartement (cela afin d'accroître notre sécurité si un malotru décidait d'entrer par effraction dans la maison

afin de prendre les objets de valeurs !). Sans rouspéter mais avec un grincement de dents, je devais chaque soir accepter le rituel d'enfermement de T. Sans compter qu'il m'est arrivé à une ou deux reprises de mal verrouiller l'une des trois serrures de la porte d'entrée et j'ai dû alors subir les reproches sévères de T. qui disait que je n'étais pas conscient des véritables dangers que nous encourrions. T. n'avait pas seulement peur de se faire voler mais de se faire tuer par quelques voyous issus de la rue. Je mettais pour ma part sur le compte de la « paranoïa » ces mesures excessives de protection. Une fois, j'ai osé lui en souffler mot et elle me répliqua du tac au tac qu'elle n'était nullement paranoïaque, et que c'était moi plutôt qui ne comprenait rien à la culture brésilienne (sic). Cette « culture » de la peur qui est en fait le propre de la classe moyenne :

« Avec la recrudescence de l'inflation, du chômage et de la crise politique, il est nécessaire de créer un nouveau bouc émissaire expiatoire. Celui-ci est le 'marginal' ; il est la figure utilisée pour exorciser les fantômes de la classe moyenne qui est tout apeurée de perdre son statut » (Oliven, 1982 : 18).

D'où de plus, ajoute Oliven, le rôle joué par les médias télévisés qui bombardent les Brésiliens d'informations sur la violence urbaine en insistant sur la nécessité d'accroître les mesures de surveillance policière. Mais revenons à ma petite histoire.

T. manifesta ses premières craintes à mon endroit lorsqu'elle apprit que je n'étais pas le « grand ami » de celui qui m'avait présenté à elle. Je réussis toutefois à la rassurer en lui montrant les nombreuses lettres de recommandation que j'avais en ma possession et dont je n'avais guère vu l'utilité avant ce moment. Elle entrevit même alors d'un bon œil l'idée que je puisse louer son condominium lors de son séjour prochain à l'extérieur du pays. En fait, tout semblait « normal » et aller pour le mieux entre T. et moi, jusqu'au soir où elle reçut un appel anonyme me concernant. Un homme, apparemment un « homosexuel de Sao Paulo », avait téléphoné pour dire qu'il voulait se faire masser par l'étranger qui habitait l'appartement !

Je n'ai appris que le lendemain l'existence de ce coup de téléphone. T. me fit alors savoir qu'elle avait eu de la difficulté à trouver le sommeil parce qu'elle avait été tracassée toute la nuit en pensant que j'étais homosexuel ! J'ai essayé de la rassurer sur mon orientation sexuelle en lui soulignant, par ailleurs, que je ne connaissais

personne de Sao Paulo ni même le numéro de téléphone de l'appartement. T. m'avertit qu'elle ne voulait pas que je fasse venir quiconque à la maison, non pas parce que cela la dérangeait personnellement, mais plutôt « à cause des voisins qui n'accepteraient pas la présence d'un couple homosexuel dans l'édifice » !

Mais comme l'hypothèse de « mon homosexualité » ne suffisait pas pour expliquer cet appel anonyme, T. passa une journée complète à remuer des histoires toutes aussi rocambolesques les unes que les autres afin de résoudre la relation qui, d'après elle, étant donné des « indices indéniables », me liait sans l'ombre d'un doute au mauvais plaisantin de la veille. Aussi trouva-t-elle la solution du côté de mon travail dans « l'aire dangereuse de la drogue » et qui m'amène à côtoyer des personnes marginales du *Pelourinho*. Sa clairvoyance lui apprit que j'étais suivi. Dès lors, elle ne se sentait plus en sécurité en ma présence. J'ai essayé de lui dire qu'elle se trompait et que son explication ne tenait pas debout. Elle s'empressa de me répéter que c'était moi qui n'étais pas conscient des dangers de la vie au Brésil. Impassible et incrédule jusqu'alors, je m'emportai quelque peu en lui disant qu'elle exagérait et qu'elle était vraiment paranoïaque ! Mal m'en prit car c'est moi qui avais tort¹³.

Le lendemain, donc le surlendemain de l'événement litigieux, elle fit venir son « très grand ami » qui m'avait présenté à elle. Sa décision était prise : je devais quitter son appartement. Je pensais pouvoir m'appuyer sur la médiation de notre « ami » commun pour la raisonner, mais je m'étais trompé. Ce dernier, mal à l'aise, se rangea sans compromis derrière sa supérieure. Bon gré mal gré, je suis parti sur-le-champ du condominium. L'étudiant se proposa de me raccompagner en voiture. Il me déposa avec mes affaires quelques kilomètres avant le centre historique car, me dit-il, il est dangereux de s'y aventurer en automobile une fois la noirceur tombée ! Je regagnai donc mon hôtel deux semaines jour pour jour après y être parti.

L'expulsion de la maison de T. a été très difficile à accepter. Ce n'est probablement pas un hasard si le lendemain, je suis allé visiter trois églises et assisté à autant de

¹³ J'ai appris qu'avec les années T. était toujours persuadée qu'elle avait raison. De plus, je ne serais plus seulement un « homosexuel » dont elle avait craint les relations avec les milieux marginaux (T. m'avait rassuré en me disant qu'elle n'avait rien en soi contre les homosexuels puisque plusieurs de ses bons amis étaient gays...). mais un « pédophile » qui ramenait des jeunes à la maison !

messes à la recherche d'un « espace neutre » pour me recueillir. Je ne savais vraiment plus sur quel pied danser et j'ai pensé plusieurs fois tout abandonner. De fait, si ça n'avait pas été de la bonhomie de quelques copains du monde de la rue qui ont été tout sourire en me voyant revenir avec mon bagage, j'aurais probablement tout lâché. Plus que blessé dans mon orgueil personnel, cette dernière expérience m'avait confronté aux apories du « dilemme brésilien » dont parle Da Matta et qui s'exprime en tout premier lieu dans l'opposition fondamentale qui existe entre l'espace de la rue et l'espace de la maison¹⁴.

« La *rue*, c'est le monde avec ses imprévus, ses accidents, ses passions, tandis que la *maison* renvoie à un univers maîtrisé, où les choses sont à leur place. [...] Un plus grand contrôle des relations sociales semble constituer le trait distinctif de l'espace de la maison, ce qui implique sûrement davantage d'intimité et moins de distance sociale. [...] La rue implique, elle, une certaine absence de contrôle et une distanciation. [...] L'opposition *rue/maison* sépare deux univers sociaux qui s'excluent mutuellement et s'articulent de manière complexe, tantôt sous la forme d'une opposition binaire, tantôt par gradations, en un *continuum* » (Da Matta, 1983 : 92-94, ital. de l'auteur).

Quant à moi, je me butais d'un côté à la violence des milieux de la rue qui m'expulsait vers l'extérieur et m'empêchait de véritablement les pénétrer ; de l'autre, je venais d'être rejeté d'un « espace de la maison » parce que j'étais identifié au monde de la rue.

¹⁴ J'étais déjà familier avec cette « opposition de base de la grammaire sociale brésilienne » entre la maison et la rue (Da Matta, 1987 : 17). Je m'étais d'ailleurs servi de ce paradigme dominant des sciences sociales brésiliennes pour expliquer, par le passage de la rue aux « académies », le processus de normalisation de la capoeira compris au départ comme un mouvement marginal de libération afro-brésilien. Par contre, ma connaissance empirique de l'univers brésilien se limitait à l'époque au seul monde de la rue. Les descriptions que fait Da Matta de l'espace de la maison ne correspondait pas avec la représentation des « appartements » que je connaissais. Aussi, avais-je l'impression que l'opposition de la rue à la maison était plutôt une opposition entre le monde de la marginalité sociale et celui de la bourgeoisie. La maison dont parle Da Matta possède plusieurs pièces (salon, véranda, cuisine, etc.) dont une dépendance pour les domestiques. L'appartement de T. était tout à fait conforme à cette représentation. Or, auparavant, les seuls appartements que j'avais fréquentés étaient en fait composés d'une seule pièce où tout était souvent sans dessus-dessous et où nous étions parfois réunis près d'une dizaine de personnes à la fois. En fait, ces locaux où se réunissent mes copains *malandros* sont en vérité une simple extension du monde de la rue. Les lois et le désordre qui y régnaient étaient celles de la rue et non de l'espace traditionnel de la maison. La seule exception peut-être était quand le local – la maison – était tenu par une femme. Dans ce cas, les règles étaient plus strictes (sous peine d'expulsion), la pièce était propre et les choses étaient toutes rangées à leur place, même si par ailleurs les personnes sur place tramaient des activités illégales. Mon expérience chez T. devait finalement me faire prendre conscience, à partir de l'espace de la maison, de l'importance de l'opposition rue/maison dans les représentations et les pratiques populaires de la dialectique sociale brésilienne.

« Tandis que la rue peut admettre les contradictions qui sont propres à cet espace, à la maison les contradictions doivent être bannies, sous peine de causer un intolérable mal-être. Au bout du compte, la maison n'admet les contradictions que si ces contradictions peuvent immédiatement être mises en ordre hiérarchique ou de gradation » (Da Matta, 1987 : 60).

Aux lendemains de cette dernière et pénible expérience de rejet, alors que je me cherchais encore une place parmi les groupes de la société, je me sentais émotionnellement beaucoup plus près de ces marginaux que l'on appelle au Brésil des « malades mentaux ». Je me sentais comme ces individus marginaux, en haillons et le corps tout crasseux, qui hantent les rues en tournant en rond d'une poubelle à une autre, en tenant une tasse dans leur main et en restant cloîtré dans le mutisme de leur solitude.

« Le point critique de l'identité sociale au Brésil est sans aucun doute, l'isolement (et l'individualisation), quand il n'y aucune possibilité de définir quelqu'un socialement au moyen de sa relation avec une certaine cause (que ce soit une personne, une institution ou que ce soit même un objet ou une activité) » (*ibid.* : 64).

1.25 Un après-midi avec Marcello

Dans la période qui a suivi l'incident avec T., alors que je m'interrogeais toujours sur mon intérêt à poursuivre mon travail à Salvador, je suis allé faire un tour à la plage un après-midi nuageux de semaine entrecoupé d'averses. À part moi et quelques rares enfants, la plage était déserte. Alors que je nageais, le petit Marcello âgée de douze ans s'approcha dans l'eau vers moi avec un long poteau de bois que la houle avait ramené sur les berges. Il s'amusait à flotter sur son radeau de fortune et il voulait me faire partager les plaisirs de son jeu improvisé. Je me suis laissé gagner à son manège et voilà que nous étions maintenant tous les deux enfourchés aux deux extrémités du poteau en nous laissant balloter au gré des vagues, tout en inventant des postures toutes plus cocasses les unes que les autres afin de rester agripper au bâton qui nous reliait. J'étais devenu le partenaire de jeu de Marcello. Nous nous sommes divertis ainsi pendant plusieurs heures. À un moment, d'autres jeunes sont venus nous dérober le poteau et nous leur avons laissé, non sans le récupérer un peu plus tard...

Entre Marcello et moi s'était installée une forme de complicité qui ne mettait pas en cause mes caractéristiques d'étranger. Durant tout le temps que nous nous amusions

Marcello en a profité pour entreprendre la conversation avec moi. Il me parla sans apitoiement de la faim, de la pauvreté, de sa maison très rudimentaire, du travail de sa mère (qu'il aurait aimé me présenter), de son père qu'il ne connaissait pas, des petits travaux qu'il faisait à l'occasion pour une boulangerie, de son école qui était fermée pour rénovation, de son dédain de la drogue... Bref, en quelques heures passées avec Marcello, j'avais réussi à retrouver toute la simplicité d'un peuple pour lequel rien n'est facile. Je prenais également conscience de l'importance du jeu comme élément de socialisation. À vrai dire, j'ai trouvé dans cette expérience en soi anodine la force nécessaire pour poursuivre mon « terrain » sous une nouvelle perspective.

Désormais, je n'entendais plus aborder la vie à Bahia uniquement sous l'angle de ses « problèmes ». De toute façon, la liste de problèmes est tellement longue qu'il est presque impossible d'en faire le tour sans tomber dans une sorte de pathos. Je comptais dorénavant me concentrer sur les forces et les dynamiques qui font en sorte que la vie quotidienne réussit à se reproduire dans une certaine allégresse malgré toutes les difficultés qui, de l'extérieur, donnent cette impression que la société devrait s'écrouler sous leur poids.

Dans ma nouvelle approche de la société, la notion de « jeu » (pris dans un sens large qui recoupe autant le ludisme, la fête, les jeux de hasard, les loisirs que le sport) devait occuper une place de choix. Du jour au lendemain, mon regard s'arrêtait sur les multiples jeux et espaces de jeu qui ponctuent l'espace social des pratiques quotidiennes. Il semblait clair que ces « espaces de jeu » avaient quelque chose à voir dans la permanence et la reproduction de l'ordre inégalitaire de la société. Non seulement ces espaces de jeu peuvent permettre d'atténuer les malheurs du quotidien, mais il semble qu'ils assument un rôle de médiation dans la résolution du « dilemme brésilien ».

1.26 Dimanche au parc

« Dimanche au parc » c'est le titre d'une très belle chanson de l'artiste bahianais Gilberto Gil. Dimanche au parc, c'est aussi l'autre visage de la réalité quotidienne du Brésil ainsi que de beaucoup d'autres endroits du monde. Pour une majorité de

Brésiliens, le dimanche est l'unique journée de congé de la semaine. Il s'agit d'un moment privilégié que l'on consacre aux rencontres familiales, aux promenades amoureuses et aux divertissements entre amis.

À Salvador, le calme qui règne dans les rues le dimanche est presque déconcertant comparé au brouhaha et à l'agitation des autres jours. Le centre commercial en basse ville est désert. À peine voyons-nous au pied de l'ascenseur *Lacerda* quelques joueurs de dominos concentrés sur leur partie. En arpentant les rues du *Pelourinho*, on ne s'étonne plus de croiser à chaque endroit propice sur la place publique des jeunes et moins jeunes qui s'amuse à jouer au football. Pour d'autres, dans les parcs ou sur la plage, c'est le rituel dominical des *babas* ou des *peleadas*, ces rencontres de football semi-organisées entre amis et connaissances du quartier. Le dimanche est aussi la journée favorite des académies de capoeira pour présenter des exhibitions de leur art sur la place publique. Bref, le dimanche est le jour par excellence du jeu et des loisirs.

Pour ma part, j'aimais en fin de matinée le dimanche aller me promener dans les jardins publics. Ces endroits qui étaient autrefois réservés à la classe dominante sont aujourd'hui des lieux de prédilection pour les ballades en famille ou en amoureux. Les gens s'y rendent souvent, vêtus de leurs plus beaux atours, après la messe dominicale. Le quiétude de ces jardins nous fait oublier le tumulte de la rue qui est pourtant juste à côté.

La tradition du pique-nique familial à la campagne a aujourd'hui été supplanté par le rendez-vous hebdomadaire des amants de la plage. Le dimanche, les nombreuses plages de Salvador sont envahies par les citadins qui profitent du soleil et de la fraîcheur de la mer pour se faire bronzer et se divertir à l'un des nombreux jeux qui règnent en maître sur l'arène comme dans l'eau. La foule agglutinée se distribue sur l'espace de la plage en groupe d'amis et de parents, reproduisant ainsi parmi cette exhibition publique les divisions propres au domaine du privé.

Enfin, le dimanche nous montre Bahia sous un autre jour. Il nous fait prendre conscience de la relativité du temps dans l'occupation de l'espace. L'espace urbain du dimanche n'est pas le même que celui de la semaine. Plus qu'une journée pour se

ressourcer, le dimanche est un moment indispensable de fraternisation et de rapprochement. D'où l'importance pour plusieurs de commencer la journée par la messe dominicale qui se termine en donnant une poignée de main à ses voisins immédiats.

Un sentiment de paix et de tranquillité remplit la ville de Salvador à chaque dimanche, tel un temps apaisant qui neutralise, sinon temporise, l'effet des contradictions qui prévalent le reste de la semaine.

1.27 Un anthropologue à la plage

À première vue, l'idée de faire de la plage un terrain d'étude anthropologique me paraissait quelque peu farfelu. Non pas que je ne voyais pas la richesse des différentes scènes de vie qui s'y déroulent, mais plutôt parce que j'envisageais difficilement devoir expliquer à mes supérieurs et à d'éventuels bailleurs de fond que l'on puisse se rendre sur une plage brésilienne dans la seule intention d'y mener une recherche ethnographique. Dans l'imagerie populaire, les plages du Brésil sont tellement associées aux plaisirs et à des formes de voyeurisme qu'il peut sembler saugrenu qu'un gringo y aille pour une autre raison que pour des vacances ; alors imaginez de surcroît pour aller y faire une recherche de doctorat ! Le travail, le plaisir et le jeu sont encore des notions peu compatibles dans un univers de représentations qui prétend que l'on doit peiner dur pour gagner son pain.

En fait, jusqu'à la fin des années 1980, il y avait très peu de précédent pour un tel type de recherche¹⁵. Comme le souligne Oliven (1985 : 45), le loisir est un domaine de recherche qui a été négligé par les scientifiques sociaux qui étudient les groupes urbains. Le travail intéressant de Edgerton (1979) consacré à une plage californienne a fait pendant longtemps presque figure d'exception. Pourtant, comme pour la Californie, il n'est pas exagéré de parler de l'existence au Brésil d'une véritable « culture de la plage ». Au Brésil, il y a 8000 km de littoral atlantique qui attire chaque semaine des millions de citadins et de touristes en quête des plaisirs

¹⁵ Un intérêt pour la plage comme lieu d'étude sociologique semble toutefois s'être développé au cours des années 1990. Mentionnons entre autres le livre de Jean-Didier Urbain (1994) sur la sociologie de

balnéaires. Une réalité qui mérite l'attention des chercheurs, comme le fait remarquer Thalès Azevedo (1988) dans un court essai qui expose les principaux axes autour desquels devrait s'orienter une telle recherche dans le cas de Salvador de Bahia. La prise de connaissance du texte de Azevedo m'a pour ma part aidé à accepter la crédibilité de mon rôle d'anthropologue à la plage. Il faut dire qu'au moment où j'ai débarqué sur la plage, mon terrain se trouvait dans une sorte de cul-de-sac dont je ne voyais pas l'issue. Les premiers jours j'étais littéralement en vacances et encore à la recherche de ma place sur le terrain en tant que chercheur.

La plage sur laquelle j'ai abouti est probablement la plus urbaine des plages publiques de Salvador. Oubliez les palmiers et les coquillages et imaginez plutôt une enclave bétonnée qui ceinture une arène de sable polluée de capsules de bouteilles et de nombreux autres détritiques que la houle ramène sur la berge. Il s'agit de la plage de Porto Barra qui donne littéralement en plein sur une rue commerciale à une intersection où passent et repassent sans cesse les nombreux autobus publics. La plage s'étale sur moins d'un kilomètre entre le fort de Santa Maria au sud et le fort de São Diego au nord.

Sur la plage, en permanence les jours de soleil durant les périodes estivales, des vendeurs ambulants et des tenanciers de « baraque » desservent la clientèle de la plage. Les baraques constituent les points de repère de toute l'activité économique et sociale de la plage. En plus de vendre les traditionnels breuvages rafraîchissants (eaux gazeuses, eaux minérales et bières) qui ont tous la caractéristique d'être « bien, bien froids... », les baraques louent des parasols et des chaises pliantes qui sont indispensables si l'on veut se protéger du soleil brûlant et de la vermine qui fourmille dans le sable. Les tenanciers de baraque offrent également de veiller sur vos objets de valeur. Les habitués de la plage retournent en général toujours à la même baraque. Ils développent avec son propriétaire et ses vendeurs une relation de clientèle amicale. Entre baraques voisines, il n'existe aucune forme visible de concurrence mais plutôt de l'entraide. On s'échange par exemple une marque de bière pour une autre, des bouteilles chaudes pour des froides. Par contre, entre les vendeurs

la plage ainsi que l'étude sociologique très originale de Jean-Claude Kaufman (1995) sur le phénomène des seins nus sur les plages françaises.

ambulants de chaque baraque, qui peuvent étendre leur territoire de vente à toute la plage, s'installe une forme loyale de compétition dans le but de s'approprier le maximum de clients. L'usage veut que l'on ne fasse affaire qu'avec le même vendeur et la même baraque, et que l'on ne paie qu'au moment où l'on quitte.

Je traitais pour ma part seulement avec Passion (*Paixiã*), un Noir (*Negão*) extrêmement sympathique de 41 ans qui, au contraire de ses collègues, ne participait pas à la surenchère de superlatifs à laquelle s'adonnent les vendeurs ambulants. Passion préférait ne pas déranger (sic) les gens et se contentait de servir les personnes qui s'installaient face à sa baraque ou qui lui louaient une chaise. Depuis les cinq années qu'il tient sa baraque, Passion a su développer et entretenir une clientèle qui apprécie son calme et sa sagesse. Afin de s'assurer d'un minimum de revenus, Passion loue à chaque mois un jeu de *peteca* (un type de volley de plage que l'on joue en équipe de trois avec une sorte de gros moineau de badminton à la place du ballon) à un groupe de « vétérans » qui chaque jour, très tôt le matin, se donne rendez-vous afin de se garder en forme tout en se divertissant.

La baraque de Passion se réduisait à deux planches de madrier longues environ de 2 ½ m et qui servaient de banc commun. Les planches étaient disposées bout à bout et étaient soutenues par deux grosses pierres ainsi qu'une caisse de plastique. Trois grands parasols couvraient l'emplacement pour protéger des rayons brûlants du soleil les usagers de la baraque et la glacière en polystyrène dans laquelle baignaient la glace et les consommations à vendre. Il y avait aussi une autre glacière qui servait à ranger quelques menus articles et les biens que confiaient les clients. La baraque fait dos immédiat au mur de ciment qui délimite la plage de la rue. Tout à côté, à gauche et à droite, on retrouve les autres baraques tout fait à identiques à celle de Passion à l'exception de la couleur des parasols.

Passion jouait souvent auprès de ses clients le rôle du *barman* confident. J'ai pour ma part rapidement développé avec Passion une relation de complicité basée sur la confiance mutuelle. Il m'arrivait de lui rendre service (veiller sur la baraque, avancer de l'argent, etc.) ce qui resserrait nos liens. Passion et les gens qui fréquentaient sa baraque sont devenus pour moi une mine riche d'informations pour comprendre dans

un contexte informel plusieurs aspects de la « vision du monde » bahianaise. Peu à peu, la plage s'est révélée un terrain idéal de recherche. D'une part, mon identité de gringo ne constituait plus un obstacle dans ma relation avec les gens : la plage étant perçue comme un lieu où il est normal de retrouver un touriste « en vacances ». D'autre part, les Brésiliens qui fréquentent la plage, eux-mêmes en congé (que ce soit pour quelques heures ou pour une période prolongée) se sentent moins contraints par leurs obligations et plus aptes pour cela à entreprendre de longues conversations sur tout et sur rien. Mais à moins que l'on s'adressait directement à moi ou que le sujet de conversation tournait autour du gringo que j'étais, j'assistais la plupart du temps passivement à ces discussions brésiliennes où il m'a été donné d'entendre autant les pires sornettes machistes que les plans les plus élaborés afin de sauver le pays de son marasme économique et politique.

Pour la première fois depuis mon arrivée à Salvador, j'avais l'impression de trouver un espace neutre ou non menaçant pour mener mes travaux de recherche. Non seulement je me familiarisais avec les représentations populaires de la culture brésilienne et des problèmes de la société, mais je découvrais de plus l'importance de la plage au sein de la structure sociale et de la vie quotidienne de plusieurs citadins. Du lieu de refuge qu'elle a d'abord été pour moi, la plage est devenue un lieu de recherche à partir duquel j'ai essayé de comprendre la dynamique des espaces sociaux et du « dilemme brésilien ». Ainsi, la plage urbaine de Porto Barra se révéla à moi tel un microcosme de la société brésilienne. Aussi se doit-elle d'être approchée comme un espace multidimensionnel en mouvement et aux multiples pratiques.

Je me suis d'abord intéressé à dégager la nature des dynamiques et des types de pratiques qui constituent l'originalité de cet espace urbain. La dimension temporelle s'est avérée déterminante de la relativité constitutive de l'espace de la plage. Le jour et la nuit, la plage n'est pas du tout le même espace urbain. Le jour, elle est un endroit relativement sûr qui se rapproche dans sa dynamique d'occupation de l'ordre de la maison. La nuit, la plage devient un endroit dangereux et déserté qui se confond au monde de risques de la rue. À l'échelle des pratiques sociales, l'alternance du jour et de la nuit reproduit ainsi l'opposition fondamentale du « dilemme brésilien » entre l'ordre de la maison et le désordre de la rue.

L'occupation et la fréquentation de la plage changent également selon la période du jour et de la semaine. Par exemple, très tôt le matin, les jours de semaine comme ceux du week-end, la plage est surtout fréquentée par les gens du troisième âge qui y vont pour y faire du conditionnement physique et se garder en forme. Ensuite, nous voyons arriver les mères et les enfants. Avec le soleil et la chaleur, apparaissent les célibataires qui veulent se faire bronzer et exhiber leurs corps huilés et sculpturaux. Au milieu de l'après-midi, c'est au tour des amoureux de venir faire un tour sur la plage et d'aller s'enlacer dans l'eau de l'océan. En fin d'après-midi, les professionnels viennent profiter des derniers rayons de soleil pour se dégourdir de leur journée de travail avant de rentrer à la maison. La fin de semaine, mais surtout le dimanche, la plage est occupée par les familles et les groupes d'amis.

Par ailleurs, on constate que les pratiques et les représentations à l'endroit de la plage et du soleil changent au fil du temps et selon les repères culturels. La plage d'aujourd'hui n'a rien à voir avec les représentations populaires de la mer du siècle dernier (Corbin, 1990). Si l'océan est source de vie parce qu'il nourrit la population, il donne aussi la mort en arrachant à sa famille le pêcheur dont c'est le destin de mourir en mer. Et que dire de cette croyance ancienne selon laquelle « la plage où la femme se baigne, il n'y pas de poissons. La mer est sacrée » (Azevedo, 1988 : 8). Ou encore, du changement entre le discours sur les bienfaits vitaminés du soleil au début du siècle et les actuelles campagnes prophylactiques sur les risques de cancer de peau et la nécessité de se protéger du soleil. Lieu de socialisation profane, la plage est aussi au Brésil un espace privilégié de pratiques sacrées et de rencontres entre les univers rituels africains, chrétiens et carnavalesques. En fait, s'il est adéquat de parler d'une « culture de la plage », il importe de considérer celle-ci dans la mouvance de ses représentations et de ses pratiques, et non pas comme un espace figé.

La plage est aussi un lieu privilégié pour étudier les dynamiques de l'économie informelle à laquelle appartiennent les nombreux vendeurs ambulants et les baraques. Tous les vendeurs qui, sans cesse passent et repassent, annoncent leurs produits en utilisant une intonation spécifique qui est en général la même pour chaque produit. Ainsi, pour les oreilles, la plage ressemble à un véritable concert cacophonique. Les

vendeurs des baraques sont de loin les plus actifs et les plus sollicités. Les vendeurs de *picolé* (glace aux fruits à l'eau) et de *capelinha* (glace aux fruits à la crème) sont également très populaires lorsque la canicule frappe sur les corps suintants d'huile à bronzer. Voici, à titre d'exemple, une liste non exhaustive des autres vendeurs que j'ai recensés sur la plage de Porto Barra un dimanche après-midi achalandé : les vendeurs de cigarettes et de bonbons ; d'oranges et de tangerines ; de brochettes de fromage frit sur place (*queijo asado*) ; de salades de fruits fraîches (dont on étale en détail l'ensemble de sa composition dans une sérénade de présentation inégalable) ; de cocos bien froids ; de « sandwichs naturels » (c'est-à-dire à la viande et au pain brun) ; de *sonhos* (pâtisserie fourrée à la crème) ; d'arachides chaudes ; d'eau et de jus contenu dans des sacs plastifiés scellés ; d'huiles de bronzage de betteraves et de carottes ; de breloques et de bijoux ; de chapeaux de paille ; d'attaches pour les cheveux ; de fausses dents et de nez de clown ; sans oublier les photographes qui vous offrent d'immortaliser le souvenir de cette journée avec votre petit(e) ami(e) d'un jour ou pour la vie. À part tous ces vendeurs ambulants, il y en a d'autres qui sont fixes et qui travaillent souvent de concert avec les baraques et qui offrent des repas complets cuits sur un poêle à gaz. Mentionnons également la présence en bordure de la rue, des femmes bahianaises (vêtues de leur somptueuse robe blanche traditionnelle de candomblé) qui préparent et vendent les *acarajés* et les *abaras* cuits dans l'huile de palme et servis sur une feuille de banane, ainsi que des douceurs faites de riz, de maïs ou de manioc.

L'univers de la plage est une véritable micro-société qui fourmille d'activités. À l'opposé, de plusieurs plages d'autres pays du Sud, les touristes étrangers sont ici minoritaires alors que les pratiques sociales, culturelles et économiques qui y prédominent correspondent d'abord et avant tout aux habitudes de la population locale. Mais parmi toutes les caractéristiques de la vie quotidienne à la plage, mon attention a été surtout captée par la place importante qu'occupent les multiples formes de jeu. La plage est comme un immense gymnase en plein air où l'eau est en quelque sorte facultative et où triomphe pour les yeux le spectacle des corps (Azevedo, 1988 : 29 ; Perreault, 1990 : 17). Outre les traditionnels jeux marins et les sports aquatiques, les autres jeux ou formes d'activités physiques que l'on pratique couramment sur

l'arène sont le *frescobol* (une sorte de ping-pong ultrarapide que l'on joue avec une balle de caoutchouc), la *peteca*, le volley de plage, le football, la capoeira, le jogging, le culturisme, les acrobaties de toutes sortes, ainsi que les jeux de ballon en groupe que l'on s'envoie en cercle de toutes les façons inimaginables avec les pieds, la tête, le corps et les mains.

Les loisirs et les jeux sportifs favorisent l'espace de socialisation de la plage dont le mode d'occupation s'insère entre les mondes du privé et du public. Lieu public, la plage n'en reste pas moins soumise à des règles communes de partage de l'espace qui s'apparentent à l'ordre de la maison. Le jeu rapproche les individus de groupes et d'appartenances diverses, tandis que l'occupation de l'espace délimite des frontières informelles entre ces mêmes groupes et individus. Chaque occupation ou regroupement de personnes sur le territoire de la plage constitue en quelque sorte un espace privé qu'il ne faut pas perturber et que s'affaire à protéger le tenancier de la baraque. Aussi est-il courant que l'on se rassemble entre membres d'une même famille ou entre amis de longue date.

« Finalement, [la plage] réalise la transition la plus flagrante entre la maison et la rue, entre le privé et le public, permettant l'exposition du plus intime, le corps de la femme et jusqu'à un certain point celui de l'homme presque entièrement nu, qui se montre dans une gestualité, une posture et une attitude provocante qui invite et attire le regard et, parfois même le contact sensuel, dans un style révolutionnaire de socialisation universel au Brésil » (Azevedo, 1988 : 33).

Les circonstances ont fait que je n'ai pas pu poursuivre, après mon séjour de 1991, l'ethnographie de la plage que j'avais amorcée. Néanmoins, les données de l'observation participante que j'ai recueillies m'ont permis de mieux saisir l'importance des dynamiques structurelles et culturelles de l'espace de la plage dans les pratiques et les représentations de la population de Salvador. La plage se révélait d'abord et avant tout à moi comme un espace en mouvement de jeux et de loisirs. Une des principales caractéristiques de cet espace public est d'être en partie vécu sous le registre des pratiques privées. Il s'agit d'un espace qui permet dans une certaine mesure de faire la transition entre les mondes de la rue et de la maison. Un espace qui, en fait, se pose comme une solution temporaire au dilemme brésilien et qui participe à la reproduction de l'ordre social et de ses contradictions en donnant

l'illusion, comme pour le carnaval, d'une citoyenneté unique. Les signes de l'appartenance sociale s'estompent devant les corps presque nus des usagers de la plage. Seuls persistent les marques distinctives et ineffaçables de la couleur de la peau et de la consommation¹⁶.

La découverte d'un lieu dans la ville où mon identité d'étranger n'était pas remise en cause et où je pouvais m'adonner à l'observation participante sans perturber l'ordre habituel des pratiques a été un stimulant important pour la réorientation de ma recherche. Je suis devenu par la suite à l'affût des multiples autres espaces publics de jeu et de socialisation qui, à différentes échelles, exercent par la réglementation des pratiques une forme de transition entre les éthiques de la rue et de la maison. Il peut s'agir globalement de certaines places publiques qui deviennent, selon les moments de la journée et de la semaine, comme le souligne Da Matta, une « espèce de salle de visite collective » ; comme il peut s'agir plus spécifiquement de tous les petits espaces dérobés sur la place publique, sur la rue ou dans les parcs pour la pratique de l'un ou l'autre de ses jeux ou sports favoris. Les jeux de dames comme les parties improvisées de football dans les parcs ou sur la place publique ont tous la caractéristique de réglementer l'ordre des pratiques au sein de l'univers de risque de la rue. L'espace où se déroule la partie est, en quelque sorte, à la fois coupé par une frontière imaginaire et relié par les autres types d'activités parallèles (consommation, conversation, intervention des éléments extérieurs, spectateurs, etc.) au reste des pratiques urbaines qui se déroulent alentour. Mais plus l'intensité du jeu augmente, plus le caractère privé de la performance devient retranché de l'arène publique où elle se déroule, sauf peut-être pour y puiser une source de stimulation de la part des spectateurs qui constituent alors la limite transitionnelle avec le monde de la rue.

La prise de conscience à partir de l'expérience de la plage de l'importance qu'occupe dans la société brésilienne les différents espaces-temps de jeux (sous toutes ses formes imaginables : ludiques, festives, sportives, etc.) m'a obligé par la suite à

¹⁶ À noter en particulier l'introduction au début des années 2000 du téléphone cellulaire par lequel on affiche une certaine réussite sociale (le coût de ces appareils et des communications étant au Brésil extrêmement onéreux) et qui permet de faire l'ultime lien avec l'espace privé de la maison, alors que dorénavant on peut se prélasser sur le sable tout en restant en lien avec son univers de relations personnelles.

distinguer les « jeux » en fonction de leur impact social et individuel. Il est évident que le carnaval ou une victoire de la sélection nationale à la coupe du monde de football n'a pas la même ampleur au sein de la population que la partie de dames jouée au coin de la rue. Certes, une échelle des jeux à caractère public s'avère nécessaire pour évaluer l'ensemble de leur répercussion au sein de la société, sauf que dans leurs dynamiques intrinsèques tous se révèlent comme une sorte d'alternative au « dilemme brésilien » en conjuguant « l'espace des relations personnelle » de la maison avec « l'univers des règles impersonnelles » de la rue.

1.28 La pratique des transports en commun

Il suffit parfois de peu pour saisir la subtilité de certaines pratiques ou comportements.

Les déplacements font partie des pratiques courantes d'un anthropologue en milieu urbain. La meilleure façon de découvrir une ville, c'est en marchant. Le recours aux transports publics est quelque fois, par contre, inévitable lorsqu'il s'agit de parcourir une grande distance ou lorsque l'on est pressé. L'usage des transports en commun durant les heures de pointe constitue toujours une expérience spéciale à Salvador.

Lorsque l'autobus arrive les gens qui sont nombreux à attendre se précipitent dans le désordre le plus complet devant la porte d'entrée. Une véritable lutte, où presque tous les coups sont permis, s'ensuit entre les usagers qui essaient d'entrer le plus vite possible afin d'avoir une place assise. Les corps s'empilent et se bousculent dans un individualisme acharné qui fait fi de toutes les règles de déférence envers son voisin. Des cris se font entendre et parfois des rixes éclatent. Le gringo n'est habituellement jamais ménagé dans cette lutte à finir pour une place dans l'autobus. Aussi s'attend-on, une fois à l'intérieur, que la promiscuité dégénère en bagarre générale. Rien de cela n'arrive. Au contraire.

Une fois que chacun a trouvé sa place, que les plus chanceux sont assis et que les autres sont entassés debout, un ordre exemplaire règne entre les passagers. La même personne qui, tantôt, vous brusquait pour avoir sa place pourra prendre votre sac, souvent sans vous le demander, afin de le transporter sur ses genoux. Inutile de dire

que la première fois que cela vous arrive vous demander sérieusement ce qui se passe et croyez que l'on en veut à votre sac ou votre bagage !

En fait, l'expérience des transports en commun est à sa manière une véritable leçon du dilemme brésilien. À la porte de l'autobus, alors que nous sommes encore dans la rue, c'est une lutte individuelle à finir qui se déroule dans le désordre total. Lorsque les passagers sont à l'intérieur et à leur place, les règles de déférence et de respect qui caractérisent l'univers de la maison prennent le dessus. Entre ces deux moments, nous avons l'impression d'être en présence de deux types de personnes tout à fait différents qui réagissent et se comportent en suivant deux éthiques opposées selon la situation et leur position dans l'espace.

1.29 Le choc du retour (1996)

Cinq années se sont écoulées avant que je retourne à Salvador. Cette fois, un tout autre choc m'y attendait.

Dès mon entrée à la *Praça da Sé*, je constatai des changements. Cette place publique partage à ce moment la double vocation de promenade et de terminus d'autobus. Alors qu'il y avait autrefois tout au plus trois lignes qui partaient de la *Praça da Sé*, dont un service de navette gratuit entre le Campo Grande, aujourd'hui il y a des dizaines d'autobus qui, jusque tard dans la nuit, passent et repassent sans arrêt dans l'ovale de la place¹⁷. Cette nouvelle vocation s'est faite au détriment de la réduction de l'ancienne aire de socialisation et de passage des piétons. Le trafic des véhicules et l'érection des points d'arrêt où attendent les utilisateurs des transports en commun transforment littéralement le paysage urbain. Pour les usagers quotidiens, la place est de plus en plus impersonnelle. Elle n'a plus le caractère convivial d'avant, alors que tout le monde semblait connaître tout le monde. À l'exception des vendeurs qui y ont installé leurs pénates et de leurs clients du moment, on s'arrête de moins en moins

¹⁷ À noter que dans la foulée des événements commémoratifs du 450^e anniversaire de la fondation de la ville de Salvador et des travaux de restauration du centre historique, la *Praça da Sé* a été transformée en 1999 en place strictement piétonnière. Les travaux de restauration ont été complétés en septembre 2002 avec l'inauguration de la fontaine « musicale ». Je reparlerai, plus en détails, de la nature et des enjeux de ces transformations dans la quatrième partie de la thèse.

longtemps à la *Praça da Sé*, soit juste l'instant de l'attente du bus ou d'une courte pause ou le temps de passer pour aller ailleurs.

La transformation du paysage local est encore plus frappante lorsque l'on arrive au *Tereiro de Jesus*, une petite place publique attenante à la *Praça da Sé*. À l'endroit même où par le passé j'avais eu l'occasion d'assister aux prouesses acrobatiques de mes copains de la capoeira, un édicule permanent¹⁸ a été érigé pour effectuer les appels interurbains ! Le stand de fruits de l'Indien a disparu. À peine y a-t-il, un peu plus loin sur la place, quelques vendeurs de babioles pour touristes. Déjà, si on lève les yeux et regarde tout autour, on peut constater que le centre historique s'est refait une nouvelle toilette. Des ouvriers s'évertuent à peindre la façade d'une des églises, alors que je constate que juste à côté une bijouterie de renom international occupe maintenant l'ancien emplacement du magasin de cercueils où j'avais l'habitude d'aller changer mes dollars. Aujourd'hui, le gouvernement a pris le contrôle du marché de change parallèle et seuls les maisons autorisées avec pignon sur rue changent officiellement l'argent étranger au même taux que la banque.

Mais ce ne sont pas ces petits détails, que je n'apprendrai en fait que plus tard, qui me frappent le premier jour de mon retour. Le véritable choc, c'est avec la tombée de la nuit que je l'aurai. La surveillance policière est accrue autour du centre historique. L'entrée vers les petites rues du *Pelourinho* est rigoureusement contrôlée pour ne laisser passer aucun suspect de vagabondage. Les ruelles et les places sont abondamment éclairées, laissant découvrir aux yeux ébahis le magnifique travail d'embellissement des immeubles et de l'espace public. La place du Pilon est resplendissante avec ses couleurs pastel chatoyantes sous l'effet des réflecteurs. Les résultats de la restauration sont si impressionnants, que je suis persuadé en marchant que de nouvelles rues se sont greffées au centre historique qui est aujourd'hui, sans contredit, à la hauteur de son statut de patrimoine mondial de l'UNESCO. En fait, on a procédé à un véritable nettoyage dans tous les sens du terme. Les ruelles mal famées d'autrefois ont été converties en petites rues piétonnières touristiques et ont été débarrassées de la « racaille » qui faisaient fuir les vacanciers. La classe moyenne

¹⁸ Heureusement, cet édicule a été enlevé depuis.

est revenue en grande pompe au *Pelourinho*, alors qu'elle vaque la nuit, sans courir de risques, entre l'une et l'autre des nouvelles terrasses et places privées qui envahissent l'espace sonore de leurs différentes musiques et qui invitent à la consommation. Le sentiment de sécurité est accru par le passage constant de représentants de l'ordre qui n'hésitent pas à intervenir au besoin, alors qu'autrefois non seulement ils étaient très discrets mais ils fermaient délibérément les yeux devant toutes les scènes de violence compromettantes.

À première vue, de l'extérieur, tout semble fantastique. La transformation du centre historique en un endroit touristique sécuritaire est une réussite totale. Les commerçants font des affaires d'or. Les touristes de passage ne s'empressent plus de quitter Salvador.

Mais quel a été le véritable coût de ces changements ? Or, quand on regarde de plus près, on réalise que la plupart des anciens occupants du centre historique n'ont plus leur place dans ce nouvel aménagement. Soit qu'ils ont carrément déserté les lieux, soit qu'ils ont troqué leur ancien gagne-pain au sein de l'économie informelle pour un emploi réglementaire. Ainsi, devais-je reconnaître un soir parmi les badauds du *Tereiro de Jesus*, au même endroit où j'avais l'habitude de le rencontrer auparavant, l'Indien vêtu d'un uniforme officiel de la ville et travaillant à un poste de préposé au stationnement. Il s'avère qu'au plan local, en plus de la municipalité, les grands gagnants des améliorations urbaines sont les investisseurs et les riches commerçants qui souvent viennent de l'extérieur. La population pauvre locale a quant à elle de moins en moins de places et de possibilités pour œuvrer librement aux petits métiers qui lui assuraient les bases de sa survie quotidienne. Quant aux individus marginaux qui hantaient les rues du centre historique : les plus dangereux ont été arrêtés, bannis ou expulsés vers d'autres zones ; tandis que les autres ont dû se ranger dans l'une ou l'autre des fonctions officielles et accepter de se faire plus discrets dans leurs magouilles. Ainsi le sentiment de sécurité qui règne au centre historique est très relatif. Une fois sortie de la zone protégée, les risques de se faire attaquer, ni vu ni connu, sont accrus. Le fossé entre les riches et les pauvres a été agrandi et non pas amenuisé. Le désir d'accéder aux biens et services de la consommation ostentatoire n'est que plus prégnant encore pour les plus démunis et les individus marginaux.

Personne ne se plaindra de l'embellissement du paysage urbain au centre historique. Il s'agit d'une véritable amélioration qui rehausse le prestige culturel de l'endroit. Par contre, le passage d'un extrême de dangerosité à un extrême de sécurité semble s'être fait au détriment de la vie locale. La seule réponse concrète des promoteurs et des élus municipaux aux anciens problèmes de marginalité sociale a été la ségrégation de l'espace aux indésirables. D'un côté, on a réduit les espaces publics en plus de restreindre leur accès à certains usagers locaux ; de l'autre, on a multiplié les espaces privés pour attirer une clientèle extérieure qui enrichit les mieux nantis. Le partage de l'espace public a été effectué à l'avantage des tenants du capital contre les intérêts des plus démunis. Or, seule la vitalité culturelle du peuple bahianais permet quelque peu de contrebalancer ce déséquilibre au niveau de l'occupation spatiale. Le véritable monde de la rue demeure celui du peuple. Mais l'âme ancienne de la vie quotidienne au *Pelourinho*, telle que l'a magnifiquement décrite Jorge Amado dans son roman *Suor*, semble aujourd'hui s'être éteinte pour laisser place à l'ordre aseptisé de la nouvelle consommation. Aussi me diront plusieurs, rageant contre la ségrégation dont ils se disent les victimes, que ce n'est plus la « vraie Bahia » que j'avais devant les yeux.

Pour ma part, si j'ai apprécié au tout début l'étrange sentiment de me promener « librement » la nuit dans les ruelles du centre historique, si je ne me lassais jamais d'admirer la beauté des immeubles restaurés, j'ai été en revanche très vite désenchanté par le nouveau *Pelourinho* pour touristes et la classe moyenne brésilienne. Je ne me sentais pas à ma place dans cet univers de consommation. J'y passai de moins en moins de temps, regrettant le monde de la débrouille, de l'informel et de risque de la vie d'antan !

1.3 Leçons de la vie et de la théorie

Les expériences et les tableaux que j'ai brossés n'ont rien d'extraordinaire. Ils appartiennent au lot commun des banalités de la vie dans une métropole qui en a vu d'autres.

En relisant mon journal et mes notes près de dix ans après les avoir écrites, je ne peux que constater l'insignifiance de mes infortunes personnelles en comparaison des drames quotidiens qui frappent une grande partie de la population du nord-est brésilien. Pourtant, au moment où je vivais ces mésaventures, j'étais prêt à tout abandonner. Je ne voyais pas d'issue au labyrinthe dans lequel je me croyais pris. Non seulement j'avais l'impression de me heurter au « dilemme brésilien », mais je sentais que je n'avais aucune emprise véritable sur celui-ci. Je subissais les événements de l'intérieur et j'intériorisais les pistes de solution comme si j'en étais le centre. Il a fallu que je prenne une distance par rapport aux formes d'intersubjectivité qui influençaient mon regard, pour avoir une vision extérieure d'ensemble réaliste des dédales de mon terrain. Seul ce retranchement extérieur m'a permis de continuer et de repositionner mon thème de recherche parmi l'échiquier urbain de Salvador.

Plusieurs lectures des vignettes précédentes sont possibles. On peut les lire sans plus comme des anecdotes anodines qui reflètent les états d'âme d'un gringo au moment où il les vit. Dans un tel cas, leur caractère informatif se limite à la psychologie individuelle et ne nous révèle rien de particulier sur la société brésilienne. On peut ainsi mettre sur le compte de mon imprudence l'attaque dont j'ai été victime la nuit de mon arrivée. On peut expliquer mon expulsion de la maison par la paranoïa de T. ou dire qu'elle avait raison de craindre l'envahissement de sa demeure par le monde de la rue. On peut résumer mes insuccès dans les milieux marginaux à mon comportement et à mes maladresses d'étranger parmi les Autres. Bref, il est théoriquement possible d'extirper l'explication de mes différentes mésaventures de leur contexte d'ensemble et de les réduire à une question d'attitude personnelle ou à une quelconque forme d'incompétence.

Tout en reconnaissant des erreurs de ma part, j'ai plutôt choisi de comprendre le dénouement de mes expériences personnelles en les reliant aux caractéristiques des milieux dans lesquels elles se sont déroulées. La première leçon que j'en retire est le problème posé par les ambiguïtés de mon identité. Or, premier constat, ces ambiguïtés changent selon les espaces de relation qui sont en jeu. Dans les milieux marginaux de la rue, j'étais vu comme un gringo bien inutile étant donné mon retrait de certaines pratiques d'intégration au groupe telles que la consommation d'alcool ou

d'autres psychotropes. On percevait en fait d'un mauvais œil la présence dans les parages de ce personnage satellite sans rôle défini. Du côté de la maison, la difficulté à clarifier mon identité auprès de mon hôte a été vu comme une menace à l'intégrité de l'ordre du foyer, d'autant plus que j'étais associé par mon travail de recherche au monde de la rue et de la drogue. Il est par ailleurs intéressant de noter que tant dans la rue que dans la maison, les ambiguïtés de mon identité ont éveillé des soupçons d'homosexualité envers ma personne. Moins une question d'identité sexuelle (le Brésil étant un endroit où les homosexuels jouissent, du moins en comparaison des autres pays d'Amérique latine, d'une relative liberté d'expression), on associait davantage ma personne aux traits ambivalents que représente le « personnage » de l'homosexuel dans l'imaginaire brésilien ; un personnage qui règne de tous ses éclats lors des rites d'inversion et de transvestisme du carnaval.

Sur le plan professionnel, j'ai tiré deux grandes leçons de l'impasse dans laquelle m'a tout droit conduit mon ambivalence identitaire. La première est d'ordre théorique et concerne la tentative d'explication par l'application de la version spatiale du « dilemme brésilien » selon Da Matta¹⁹. Aussi partielle peut-elle être, cette interprétation a permis de me situer parmi un univers de sens et m'a aidé à continuer mon travail en adoptant cette fois un regard davantage extérieur. L'autre leçon que je retiens est plutôt d'ordre éthique et méthodologique. Elle concerne, en fait, plus spécifiquement l'importance de pouvoir se situer comme chercheur sur le terrain. Or, dans le cas de l'insertion dans les milieux marginaux, il n'est pas toujours évident de s'identifier aux autres comme une personne qui souhaite faire une étude sur eux. À moins que les sujets de la recherche en retirent un bénéfice quelconque, il est certain qu'une telle présentation entraînera une expulsion illico du groupe. Le temps peut parfois jouer en faveur du chercheur, mais il n'est pas suffisant pour lui garantir sa place. Il importe d'avoir une utilité ou une « mission » reconnue pour être admis

¹⁹ Il convient de souligner que l'expression « dilemme brésilien » n'est pas une invention de R. Da Matta. Avant lui, des auteurs tels que R. Bastide et F. Fernandes l'utilisaient pour désigner le « dilemme racial » qui caractérise les rapports entre les groupes et les personnes dans la société. Or, Da Matta, en continuité avec ses prédécesseurs, réinterprète le dilemme brésilien non plus seulement en terme de races mais plutôt en terme d'espaces fondamentaux de la société ; lesquels, toutefois, trouvent leur origine dans le jeu des tensions raciales qui opposent le monde des Blancs et de la maison à celui des Noirs et de la rue.

dans les milieux marginaux ou du moins auprès de certaines personnes de ces milieux. On peut accorder au chercheur un rôle de « personne confidente » ou voir en lui un « pourvoyeur » potentiel. On peut aussi vouloir se servir de lui pour faire son autobiographie ou écrire l'histoire – légendaire – de son groupe. Mais dans tous les cas, l'éthique du chercheur est compromise par l'utilisation que l'on compte tirer de sa présence. Une telle insertion à l'intérieur des groupes demande, par ailleurs, un long apprivoisement mutuel dont le résultat n'est jamais assuré à l'avance.

L'autre façon typique d'approcher certains groupes marginaux, et éventuellement d'être admis auprès d'eux, est d'être parachuté par une « mission » sociale ou humanitaire extérieure. Dans ce cas, le chercheur appartient la plupart du temps à une équipe multidisciplinaire dont le mandat est familier des « sujets » de la recherche. La négociation de la présence du chercheur se fait sur la base de dividendes extérieurs, par exemple par la rémunération pour la participation à des entrevues ou par l'octroi de services spécialisés (échange de seringues, aide alimentaire, etc.). Le rôle du chercheur est alors intimement lié à des formes d'intervention.

Pour ma part, comme je ne disposais pas de suffisamment de temps pour assurer de l'intérieur la reconnaissance de ma « mission » d'anthropologue, comme l'idée de me joindre à une équipe multidisciplinaire locale ne me souriait guère, je n'avais pas vraiment d'autres alternatives, à ce moment, que d'aborder la dynamique des milieux marginaux à partir d'une perspective extérieure. En privilégiant une approche extérieure plutôt qu'intérieure, plus *étic* qu'*émic* pour parler dans le jargon des sciences humaines et de la linguistique, ma compréhension ne pouvait faire autrement que de se frotter au modèle dominant d'interprétation qu'incarne dans ce cas-ci l'hypothèse du « dilemme brésilien » telle qu'énoncée par R. Da Matta.

J'ai eu en quelque sorte à vérifier ma connaissance empirique de différents milieux de vie de la société brésilienne en transposant le dénouement de mes expériences personnelles dans un des cadres théoriques dominants. Cette mise à l'épreuve de la pratique par la théorie m'a permis de constater non seulement la pertinence mais aussi l'impact déterminant de ces modèles explicatifs sur la conception (idéologique) de la

société brésilienne. En d'autres mots, les conceptions des intellectuels participent de facto à la construction du modèle dominant de la société. Un peu comme si, en plus d'avoir un pouvoir d'explication, le cadre théorique servait de moule aux dynamiques de la société. Pour cela, il s'avère en partie impossible de comprendre une société comme le Brésil sans se référer aux théories dominantes qui expliquent sa logique constitutive.

L'interprétation de mes différentes mésaventures m'a amené à me pencher sur les fondements théoriques du « dilemme brésilien » qui prend principalement la forme d'une opposition entre l'espace de la rue et l'espace de la maison. La révélation qu'a constitué pour moi la découverte de l'importance des espaces de jeu au sein de la vie d'une ville comme Salvador m'a permis de poser un regard neuf sur la résolution du dit dilemme. Le recours à une notion ouverte des jeux me permettait d'approcher la société brésilienne autant dans une perspective macro que micro-anthropologique. En effet, il est possible par exemple de ranger à un extrême du paradigme des jeux le carnaval et à un autre les formes de passe-temps solitaire. Entre ces deux extrêmes, il existe une gamme multiple de jeux dont certains qui s'inscrivent plus dans un phénomène de masse et d'autres qui engagent seulement un ou quelques individus. L'intérêt de la notion des jeux réside en particulier dans cette possibilité d'approcher le « dilemme brésilien » dans une double perspective micro et macro. Elle permet en ce sens de régénérer l'approche structurale de R. Da Matta qui est davantage d'inspiration macro que microsociologique, car elle embrasse la société brésilienne comme une totalité culturelle plurielle. Rappelons que Da Matta a proposé l'expression du « dilemme brésilien²⁰ » dans le cadre de son étude du carnaval qu'il analyse, entre autres, à la lumière de ce qu'il appelle le « triangle rituel brésilien », qui est composé des trois « manifestations rituelles » les plus longues du Brésil, soit : la Semaine sainte, la « Semaine de la Patrie » et le carnaval.

« Ces trois semaines de fêtes évoquent un 'triangle rituel brésilien' très significatif, surtout par ses implications politiques. Il s'agit en effet de fêtes mettant en jeu soit

²⁰ Le titre français *Carnavals, bandits et héros. Ambiguïtés de la société brésilienne* est, à mon avis, une traduction très approximative du titre original du livre de Da Matta, *Carnavais, malandros e herois. Para uma sociologia do dilemma brasileiro*, qui a été publié pour la première fois en 1978. Il est cependant juste de dire que le dilemme brésilien est source d'ambiguïtés pour qui cherche à le résoudre.

l'institution par excellence de l'État national (ses forces armées), soit l'Église (autre composante décisive dans la formation de la société brésilienne), soit, avec les fêtes du Carnaval, la composante la moins organisée de la société civile : le peuple, la masse. Nous constatons que, comme dans toute société holiste, traditionnelle et hiérarchique, chaque fête ou moment extraordinaire renvoie à un groupe ou une catégorie sociale bien définis, c'est-à-dire ayant leur place et leur heure dans la vie sociale de la nation. Nous avons donc un cycle de festivités allant du peuple à l'État en passant par l'Église, dans une forme d'organisation typique d'un système très soucieux du 'Chacun à sa place' et du 'Chaque singe sur sa branche' » (Da Matta, 1983 : 57).

Aussi, précise Da Matta, les « mécanismes fondamentaux » de chacune de ces fêtes, soit l'*inversion* pour le carnaval, le *renforcement* pour le Jour de la Patrie et la *neutralisation* pour la Semaine sainte sont, en fait, des « mécanismes sociaux quotidiens » qui « se retrouvent à chaque moment de la vie sociale » (*ibid.* : 73 et 78, ital. de l'auteur).

Au départ, R. Da Matta élabore principalement sa théorie des espaces brésiliens, compris comme des « sphères de signification sociale » (1987 : 51), autour de « l'opposition rue et maison qui est, selon lui, tout à fait fondamentale et [qui] peut constituer un instrument fécond pour l'analyse de la société brésilienne, surtout en ce qui concerne ses aspects rituels (1983 : 92). Sa schématisation des espaces brésiliens se précise un peu plus par la suite, alors qu'il distingue entre « ce monde » auquel appartient la rue et la maison et « l'autre monde » auquel appartient l'univers du religieux et du surnaturel.

« Nous avons l'univers de la *maison* et de la *famille*, paradigmatique du canevas des relations sociales que chaque personne doit posséder, nous avons l'univers de la *rue* et du *monde*, où la société se manifeste au moyen des lois et de tout l'apparat relationnel des formes impersonnelles de sociabilité, et nous avons aussi l'espace de *l'autre monde* (ou du *monde surnaturel*) où les relations et les lois assument une réalité parfaite et inaltérable. C'est comme si notre monde social était lui aussi démarqué ainsi, et que chacun de ces espaces présentait à chacun de nous une idéologie, des objets, des relations, des langages et des actions spécifiques qui impliquent qu'en chacune de ces positions nous pouvons classer et arranger le monde d'une manière. En réalité, la *maison* (et l'espace des relations personnelles), la *rue* (et l'univers des règles impersonnelles) et *l'autre monde* (l'espace des morts, des saints et des valeurs éternelles) sont trois axes de classification du monde que les groupes de notre société ont entre les mains » (Da Matta, 1982 : 30, ital. de l'auteur).

Chacun des espaces que sont la maison, la rue et l'autre monde possède « des visions du monde ou des éthiques qui leur sont particuliers ».

« On ne parle pas de scénarios ou de masques qu'un sujet utilise ou non – comme dans les livres de Goffman – en accord avec ses stratégies devant la 'réalité', mais de sphères de sens qui constituent la réalité et qui permettent de normaliser et de moraliser un comportement au moyen de perspectives spécifiques. [...] Le comportement attendu n'est pas une conduite unique pour les trois espaces, mais un comportement différent en accord avec le point de vue de chacune de ces sphères de significations. Dans cette perspective, les différenciations que l'on peut rencontrer sont complémentaires, jamais exclusives ou parallèles. Au lieu d'être des alternatives à un code dominant qui exclut les autres, comme le serait une éthique absolue et hégémonique, nous sommes devant des codifications complémentaires qui font que la réalité est toujours vue comme partielle et incomplète » (Da Matta, 1987 : 51-52).

Le « dilemme brésilien », tel que présenté par Da Matta, repose en quelque sorte sur la capacité de la société à se reproduire, tout en conjuguant au quotidien les tensions complémentaires, voire même opposées, qui existent entre chacun des trois espaces distincts et fondamentaux de la société brésilienne que sont la *rue*, la *maison* et l'*autre monde*. La société brésilienne trouverait ainsi dans les contradictions fondamentales qui la dynamisent une forme d'équilibre structurel qui assure la pérennité de ses institutions.

Le modèle théorique des espaces que propose Da Matta est certes l'un des plus intéressants à ce jour pour comprendre les dynamiques structurelles des modes de représentation de la culture nationale brésilienne. Or, malgré les innovations indéniables qu'il propose, ce modèle s'inscrit dans une longue lignée de travaux intellectuels qui cherchent à expliquer, sous différents angles, les formes paradoxales d'équilibre que l'on trouve au sein de la « terre des contrastes » (Bastide, 1957a) que serait le Brésil. Des formes paradoxales d'équilibre qui prennent, sous la plume de Da Matta, le nom plus spécifique du « dilemme brésilien ».

Dans la prochaine partie, je ferai une brève généalogie de l'évolution des conceptions de la société brésilienne conduisant à l'édification du modèle théorique des espaces de Da Matta. Nous verrons entre autres comment les représentations forgées par les intellectuels ont contribué à leur manière à promouvoir une image de la société qui s'est imposée comme la « réalité ».

Deuxième partie

Espace pluriel et identité nationale

2- Le rôle des intellectuels dans l'invention de la culture brésilienne

Du dénouement de mes petites mésaventures de terrain à Salvador en 1991 est née l'idée de me pencher sur le thème « espaces, règles et jeux ». À l'origine, ce thème de recherche s'inscrivait dans le prolongement du modèle théorique des trois « espaces » (rue, maison et « autre monde ») de R. Da Matta. La formule que je proposais se voulait cependant plus universelle, même si elle s'inspirait avant tout de mes expériences brésiennes. Il n'est par contre pas évident de passer des intuitions empiriques de la réalité aux applications étendues d'une théorie sociale quelle qu'elle soit. Aussi faut-il savoir en quoi et comment la représentation de la réalité et la théorie s'influencent mutuellement. Autrement dit, il faut se demander en quoi, d'une part, la réalité correspond-t-elle ou non à la théorie et en quoi, d'autre part, la théorie façonne-t-elle la représentation que l'on se fait de la « réalité » ? Quels sont par ailleurs les éléments contextuels qui interfèrent à la fois dans le regard que l'on pose sur la réalité et dans l'explication que l'on donne de cette même réalité. Ou encore, quels sont les déterminants conceptuels sur lesquels se fondent la représentation et l'interprétation de ce qui est tenu pour être la réalité ? Il s'agit en quelque sorte du défi que j'essaierai de relever dans ce chapitre en prenant l'exemple particulier des conceptions de l'espace brésilien. D'abord un tel espace existe-t-il et, si oui, comment se définit-il et se particularise-t-il ?

Dans le présent chapitre, je me propose donc de suivre l'évolution des représentations du peuple brésilien et de la société brésilienne telles qu'elles s'expriment en particulier dans le discours dominant des élites intellectuelles. Il s'agit, plus spécifiquement, de situer dans une perspective historique et sociale les fondements de la théorie des trois espaces fondamentaux de la société brésilienne avancée par R. Da Matta. On verra, entre autres, que cette théorie sociale s'inscrit non seulement dans le continuum tracé par ses prédécesseurs mais aussi qu'elle présuppose, au sein de la société, l'existence d'espaces de transition ou de mécanismes relationnels par lesquels se réalise l'intégration des différences culturelles et des oppositions structurelles qui marquent, au quotidien, la réalité brésilienne et la vie en société. Cette intégration,

qui peut prendre autant la forme d'un nivellement que d'un renforcement des différences, serait rendue possible, croit-on, par le partage d'une culture commune brésilienne. Or, on verra que la reconnaissance de cette dite culture commune n'a jamais fait, autrefois comme aujourd'hui, mais pour des raisons différentes, l'unanimité parmi l'ensemble des groupes de la population.

Le point de départ de notre exploration de l'espace brésilien sera le territoire géopolitique à l'intérieur duquel s'étend le pays appelé Brésil.

2.1 De quel espace parle-t-on ?

La première chose qu'on est en droit de se demander, lorsque l'on choisit d'aborder un pays immense comme le Brésil sous l'angle de l'espace, est de quelle sorte d'espace parle-t-on ? Le modèle de Da Matta nous a introduit à trois types d'espace qui, théoriquement, sont reliés entre eux et font partie d'un espace plus vaste qui serait tantôt la société brésilienne tantôt la nation brésilienne. Nous sommes face à une sorte de jeu de poupées russes où les espaces s'emboîtent à l'infini les uns dans les autres. L'idée même d'un espace national n'est pas très claire. À quels concepts la constitution d'un tel espace se réfère-t-elle ? L'espace national est-il simplement l'équivalent du territoire ou présuppose-t-il en plus les modèles politiques, économiques, idéologiques et militaires qui légitiment à la fois l'occupation territoriale et les divisions frontalières. D'ores et déjà, il importe de reconnaître le caractère multidimensionnel de tout espace national. Il y a lieu par contre de s'interroger sur la nature de cette pluralité dimensionnelle.

Le modèle de Da Matta nous introduit moins à une représentation globale de la société qu'aux caractéristiques intrinsèques du dynamisme structurel qui animerait et relierait entre eux certains espaces fondamentaux de la culture brésilienne. Sa théorie des trois espaces s'inscrit dans la lignée d'une série d'autres modèles théoriques qui concèdent à la culture brésilienne un rôle intégrateur des contradictions structurelles qui composent la nation. Un peu comme si le partage d'une culture commune, en particulier lors des grands rites nationaux, permettait de résorber, du moins dans des espaces-temps transitoires, les tensions conflictuelles du « dilemme brésilien » qui

marque au quotidien la vie en société. L'interprétation de Da Matta est une version érudite et originale de la conception de l'unité contradictoire que constitue la société brésilienne. Elle participe à sa façon au processus de construction nationale – « nation building » – dont les intellectuels brésiliens comptent parmi les principaux maîtres d'œuvre.

Comme je viens de le mentionner, j'examinerai dans ce chapitre, à partir d'une perspective historique, quelques-unes des conceptions, à la fois idéologiques et intellectuelles, qui participent à la constitution d'un « espace brésilien ». Il s'agira, plus précisément, de dresser une généalogie des principales représentations qui ont contribué tour à tour à l'émergence du « problème » de l'identité nationale et à l'invention de la culture brésilienne. J'amorcerai mon parcours en situant brièvement quelques points de repères historiques, géopolitiques et économiques de l'occupation territoriale du Brésil. On verra que la difficile unification politique du territoire se complexifie encore plus lorsqu'il s'agit de tenir compte de la « dérangeante hétérogénéité » de la population. Aussi demande-t-on aux intellectuels d'intervenir et de trouver une espèce d'unité à cet « espace brésilien » qui est tirailé de toutes parts par des contradictions en apparence irréconciliable. En réponse à ce défi presque insurmontable, ces derniers concoctent ni plus ni moins un espace brésilien abstrait et mythique qui finit par s'imposer comme la réalité. Or, les versions de cet espace fluctuent, jusqu'à s'opposer parfois entre elles, selon les époques, les écoles de pensée et les approches qui sont privilégiées.

Enfin, pour compléter le tableau des représentations de l'univers social et culturel brésilien, je reviendrai sur les particularités du modèle théorique des « trois espaces fondamentaux » de Da Matta.

2.2 De la conquête du territoire à l'espace national : le littoral, l'intérieur et l'Amazonie

Le Brésil a fêté en l'an 2000 le cinq centième anniversaire de sa découverte. En marge des célébrations officielles commémorant cet événement historique ont eu lieu, un peu partout dans le pays, des manifestations bruyantes du mouvement des paysans

« sans terre » qui ont défilé dans les rues pour rappeler à la population que c'est à partir de ce moment que s'est amorcé la dépossession de leur terre.

Inutile de préciser que l'espace brésilien a beaucoup changé depuis le 22 avril 1500, jour où le navigateur Pedro Alvarez Cabral échoua « par hasard » près du site actuel de la ville de Porto Seguro dans l'état de Bahia. Au-delà des transformations territoriales et géopolitiques perceptibles, la conquête européenne a marqué les débuts d'une nouvelle ère de rapports entre les habitants et le territoire. Animés par la foi des grandes croisades et la recherche de l'Eldorado, les premiers colonisateurs portugais sont débarqués au Brésil avec une toute autre vision du monde que celle des peuples indigènes. Les rapports de force entre les conquérants et les autochtones vont s'établir sur la base d'une conception de l'espace qui octroyait, sur la base d'édits royaux et de décrets papaux, le droit aux nouveaux arrivants d'assujettir le territoire et ses occupants. La fondation du Nouveau Monde a signifié l'institution, sur les terres sauvages, d'un nouvel ordre de l'univers au sommet duquel triomphe le mode de représentation des civilisateurs. La seule raison du plus fort n'a cependant pas suffi à conquérir l'ensemble des autochtones de l'intérieur des terres.

La dissémination par la guerre et la maladie des peuplades indigènes du littoral, combinée à leur résistance à l'asservissement, ont par ailleurs justifié auprès des Portugais l'importation massive d'esclaves africains afin de pouvoir poursuivre leur « œuvre colonisatrice ». Aujourd'hui encore, la conquête nationale du territoire autochtone demeure inachevée. Aussi a-t-on, depuis les débuts de la colonisation portugaise, presque toujours pensé la société brésilienne en excluant les autochtones des plans de la nation.

2.21 La formation du Brésil

Il est devenu commun d'expliquer l'histoire de la formation économique du Brésil comme une succession de « cycles économiques » (Furtado, 1972). Chacun de ces grands cycles – la canne à sucre, l'or, le café, le caoutchouc, etc. – a marqué dans le temps les principaux axes de développement de la géographie du pays.

« À l'échelle régionale, la géographie des cycles se lit d'une part dans l'armature de circulation, faite pour relier chaque région productrice aux marchés extérieurs, et

dans le gradient économique existant entre littoral et intérieur, gradient qui est fonction de la distance aux moyens d'exportation » (Théry, 1990 : 17).

Jusqu'au milieu du 20^e siècle, le Brésil a fonctionné « comme un archipel de cellules agro-exportatrices juxtaposées ». Puisque chacun des cycles s'est déroulé dans une région différente, « le territoire brésilien peut être décrit comme une mosaïque de régions quasi autonomes, formées à l'occasion d'un de ces cycles » (*ibid.* : 20).

« Chacune d'entre elles est donc centrée sur la production d'une denrée d'exportation, drainée par un réseau de voies de transport vers un port maritime (d'où le produit est transporté vers les marchés consommateurs), et est à son tour constituée de cellules productives plus petites, grands domaines ou plantations. On peut donc sans abus parler d'un archipel brésilien, d'autant plus que ces cellules communiquaient, quand elles avaient à le faire, par cabotage au long du littoral atlantique » (*ibid.*).

Depuis les débuts de la colonisation portugaise, le peuplement du Brésil s'est surtout confiné sur la bande territoriale qui relie, entre le littoral et l'intérieur, les différentes régions économiques. Cela a pour résultat qu'aujourd'hui 80% de la population vit à moins de 200 kilomètres de la côte de l'Atlantique (*ibid.* : 14-17). La partie peuplée de l'intérieur des terres n'a jamais été en fait très éloignée du littoral. Il faut attendre, entre autres, le développement d'un plan routier national dans les années 1950 et le déplacement stratégique en 1960 de la capitale politique à Brasilia au centre du pays pour voir une première véritable extension du peuplement vers l'intérieur plus reculé des terres. Une nouvelle carte du pays se dessine alors. Le rayonnement des réseaux de transport à partir du centre politique et géographique que représente Brasilia allait faciliter l'unification du territoire national qui avait été amorcée par la « Révolution de 1930 ».

L'espace brésilien est passé dans la deuxième moitié du vingtième siècle, pour reprendre la formulation de Hervé Théry, « de l'archipel au continent ». Le coup d'État de 1964 a marqué concrètement le « démantèlement du système politique antérieur » des oligarchies, tandis que la Constitution de 1967 a permis de renforcer encore plus « les pouvoirs présidentiels au détriment du Parlement et des États » (*ibid.* : 20-24). Chaque État fédéré détenait jusqu'alors ses propres pouvoirs législatifs, judiciaires et militaires. Chacun constituait ni plus ni moins une extension de l'ancien système oligarchique que l'on a baptisé le *coronelismo*, du titre de

« colonel » de la garde nationale que portaient volontiers les propriétaires terriens qui régnaient sur leurs fiefs en maîtres incontestables. La crise de 1929 suivie de la prise du pouvoir par Getulio Vargas en 1930, dont le grand projet nationaliste passait par l'industrialisation du pays et annonçait la transition vers l'*Estado Novo*, ont sonné le glas des groupes oligarchiques (*ibid.*: 22) et de leur régime d'exploitation économique et politique hérité du modèle de la *casa grande* et *senzala* des maîtres et esclaves (Freyre, 1974).

Il est par ailleurs possible de retracer le développement du territoire national brésilien en suivant, sur la carte, le déplacement dans le temps des principaux pôles d'intérêts économiques. Les institutions politiques évoluent pour une grande part en continuité, sinon en parallèle, avec le développement économique de la nation. La première capitale du pays déménagea de Salvador à Rio de Janeiro en 1763 alors que le « cycle de l'or » prenait la relève en importance économique au « cycle du sucre ». Le centre de gravité de l'économie brésilienne s'installa définitivement au Sud, autour de la région de Sao Paulo, avec l'essor dans la deuxième moitié 19^e siècle du « cycle du café ». Quant au déplacement de la capitale politique à Brasilia, il marqua dans le temps le début du raccordement avec l'ensemble du territoire national de la forêt amazonienne dont les ressources naturelles représentent, depuis le « cycle du caoutchouc », le nouvel eldorado des intérêts financiers nationaux et internationaux au Brésil.

La question de l'espace national brésilien déborde cependant des seuls enjeux économiques liés au développement territorial. Le territoire n'est qu'un des supports à partir duquel l'idée de la nation est fondée. L'espace national comprend, en plus du territoire, les habitants et les types de rapports (d'identité) que ceux-ci établissent avec les institutions dominantes. Au Brésil, le débat sur la question nationale prend une nouvelle tournure idéologique lors de la fondation de la République en 1889. Le défi qui se posait à ce moment à la classe dominante consistait à penser les fondements de la nation et de l'identité brésilienne en incluant tous les citoyens, même ceux pour qui l'abolition de l'esclavage, le 13 mai 1888, avait signifié la première reconnaissance officielle de leur statut de personne. Sous l'Empire, l'esclave représentait d'abord et avant tout une marchandise négociable. Aussi

n'était-il pas du tout évident d'intégrer tous ces nouveaux citoyens de second ordre dans la conception de la République qui marquait, en théorie, l'entrée du Brésil dans le monde moderne.

Après la fondation de la République, et en particulier durant les années 1925-1940, le problème de l'identité nationale et des institutions a constitué l'une des principales préoccupations des intellectuels brésiliens (Pécaut, 1989 : 3).

« Aux diverses époques, les intellectuels brésiliens n'ont cessé de se réclamer et de leur expertise sur les lois régissant l'histoire et de leur inscription dans cette histoire. Dès lors, la référence à l'engagement individuel ne pouvait qu'être superflue. [...] L'intellectuel brésilien est, à cet égard, logé à la même enseigne que le politicien : il est pris dans cette réalité dont il détient les secrets. [...] Tous les intellectuels brésiliens entretiennent des rapports avec les 'sciences sociales' [...]. Car les 'sciences sociales' ne sont rien d'autre que le discours que le Brésil tient sur lui-même et que l'indice de la position que l'intellectuel occupe dans le processus de constitution de la nation brésilienne » (*ibid.* : vi).

La conception de l'espace national est en ce sens inséparable des représentations des intellectuels brésiliens. Le rôle de ces derniers est central dans le processus idéologique de la construction de la nation et de l'identité brésilienne. En fait, la notion d'espace national repose moins sur les fondations du territoire géopolitique qu'elle s'enracine dans les conceptions des intellectuels et des politiciens sur le caractère original de la société et du peuple brésilien.

Pour les intellectuels brésiliens, le principal défi consiste à définir les bases de l'unité nationale, en tenant compte de l'institution historique des inégalités raciales (et sociales) et des tensions conflictuelles qui existent entre les différents groupes qui composent la population.

2.3 L'unité nationale et le « retard brésilien » : les présupposés conceptuels

L'engouement pour la nation n'est pas un phénomène nouveau au Brésil. Déjà au 17^e siècle, « l'instinct de nationalité » se manifestait chez les colons portugais du Brésil, en particulier chez les « fils de la terre » natifs du pays qui s'insurgeaient contre la main mise de la métropole portugaise et des « fils du royaume ». S'inscrivant dans « la mouvance des Lumières et des révolutions américaine et française », les

mouvements d'indépendance nationale se succédèrent de la fin du 18^e siècle jusqu'à la proclamation de l'Indépendance en 1822. Avec l'Indépendance s'ouvrait « une ère d'affirmation systématique de l'unité nationale » (Carelli, 1990 : 29-30). L'influence du romantisme dans la littérature brésilienne de l'époque joua un rôle central dans la définition des normes esthétiques devant servir à définir le nationalisme brésilien.

« De manière générale, avec toutes ses contradictions originelles transplantées au Brésil, le romantisme dut affronter la tension provoquée entre son idéal d'exaltation enthousiaste du sentiment national et la réalité d'un pays esclavagiste » (*ibid.* : 30).

Escamotant les contradictions de la réalité sociale, la littérature romantique trouva dans la figure de l'Indien noble le symbole par excellence de l'idéal national brésilien¹. Si bien que durant les premières années de l'Empire, il exista au sein des élites une véritable exaltation de l'indianisme.

« In the years immediately following Brazil's independence in 1822 Indianism became a social and intellectual fad among the elite. Portuguese names were discarded in favor of Indian ones. Aspirants to high society even tried to prove they had noble Indian blood. [...] Tupi was seriously proposed as the new official language to replace Portuguese » (Skidmore, 1974 : 6-7).

Dans la quête de la nationalité brésilienne, la référence à l'Amérindien n'était que symbolique et linguistique. L'image de l'Indien puisée dans la littérature personnifiait « de façon mythique et ambiguë parce qu'inoffensive le lien » entre la nature et l'homme brésilien (Carelli, 1990 : 30). Par ailleurs, dans le « bricolage d'une identité nationale, le romantisme pouvait ignorer complètement la présence du Noir » (Ortiz, 1985 : 19), sauf peut-être lorsqu'il s'agissait de faire allusion à « l'esclave héroïque », aux « souffrances de l'esclavage » ou à la « belle mulâtresse » (Skidmore, 1974 : 7). La guerre du Paraguay (1865-1870) porta un coup sévère à l'idéologie romantique. Longue, coûteuse et impopulaire, elle fit prendre conscience à l'échelle de la population des carences de la société et de son incapacité à vaincre un pays beaucoup plus petit et plus pauvre sans l'aide de l'Argentine, de l'Uruguay et

¹ L'image de l'Indien comme symbole des racines originales de l'identité nationale sera toujours quelque peu présent dans la littérature brésilienne. De la période romantique, certains auteurs brésiliens retiendront entre autres l'image lyrique de l'anthropophagie rituelle comme représentant l'acte symbolique par lequel la population incorpore dans son identité la force valeureuse de l'autre. Le symbole de l'anthropophagie rituelle comme marqueur métaphorique du processus de constitution de l'identité nationale brésilienne – ou de la « brésilienneté » – a atteint son apogée au sein du « mouvement modernisme » de 1922, plus particulièrement lors de la publication du « Manifeste anthropophage » (*Manifesto Antropofago*) de Oswald de Andrade.

du recrutement des esclaves. Le refus de l'Empereur Pedro II de négocier une offre de paix du Paraguay en 1868 provoqua la scission d'une faction politique importante et précipita la fondation du parti Républicain brésilien en 1870.

À l'époque, l'influence du positivisme commençait à se faire sentir dans la formation des ingénieurs, des officiers de l'armée et des médecins. Pour plusieurs intellectuels brésiliens, les doctrines philosophiques d'Auguste Comte représentaient concrètement la possibilité d'appliquer les enseignements de la science à la société. Elles faisaient la promotion de l'idéologie du progrès, tout en fournissant un cadre argumentatif cohérent pour combattre le catholicisme, le romantisme et l'éclectisme qui étaient associés à la monarchie agraire. Les philosophies du positivisme, de l'évolutionnisme et du matérialisme allemand ont donné un nouvel essor aux théories racistes et déterministes qui étaient alors à la mode au sein des élites intellectuelles.

« Brazilian intellectuals, had read the racist theories of Comte de Gobineau, Houston Chamberlain, Madison Grant, Gustave Le Bon, and others; they were also familiar with the environmental determinist theories of Ratzel and Ellsworth Huntington. Both racial origin and climate seemed to condemn Brazil to second-rate status » (Wagley, 1979 : 2).

À cette liste s'ajoutent, entre autres, les noms de Louis Agassiz et de Henry Thomas Buckle (cf. Skidmore, 1974 : 28-32 et Ortiz, 1985 : 14-18). Le premier a visité le Brésil en 1865 lors d'une expédition scientifique. Trois ans plus tard, il publia avec sa femme un livre intitulé *A journey in Brazil* qui constituait ni plus ni moins qu'un long réquisitoire sur l'effet négatif que le mélange des races avait sur la détérioration de la nation brésilienne. Les constatations du couple Agassiz ajoutaient un poids aux théories « racialistes » (Todorov, 1989 ; Taguieff, 1998) avancées par Arthur de Gobineau dans son *Essai sur les inégalités des races humaines* (1853-1855). L'influence de Gobineau sur les intellectuels brésiliens a été d'autant plus grande qu'il a occupé durant quinze mois la fonction diplomatique de Ministre français au Brésil (1869-1870). À l'exception de son amitié avec l'Empereur, Gobineau a détesté ce pays où « pas un seul Brésilien n'avait de sang pur ». Il prévoyait que la population du Brésil serait exterminée en moins de deux siècles, si elle n'était pas renforcée par des éléments supérieurs des races européennes. Les points de vue de Gobineau comme ceux de Agassiz ont été déterminants dans « la politique impériale

de blanchiment de la race » (Carelli, 1990 : 31) qui a conduit à l'importation massive de travailleurs européens pour remplacer les esclaves noirs des plantations.

Quant à Buckle, ses théories sur les déterminismes climatiques ont été extrêmement populaires auprès des intellectuels brésiliens de son époque. Même s'il n'est jamais allé au Brésil, Buckle consacra huit pages de son *History of civilization in England*, publié en plusieurs volumes (1857-1861), dans lesquelles il démontrait, en suivant toutes sortes de dédales théoriques, que les vents alizés sont responsables de tout le « retard du Brésil ». Il dressait un tableau extrêmement pessimiste du Brésil où la nature supplante l'homme et où la culture européenne a de la difficulté à s'enraciner, ce qui expliquerait l'état de barbarie dans lequel se trouve la population. L'influence de Buckle est notamment très présente chez Silvio Romero qui est considéré comme le pionnier des folkloristes brésiliens (Casculo, 1972 : 825). Il est d'ailleurs significatif que le troisième chapitre de son œuvre principale, *Historia da literatura brasileira* (1888), s'intitule : « La philosophie de Buckle et le retard du peuple brésilien ». Le seul reproche que Romero adressait à Buckle concernait non pas son argumentation sur les déterminismes de l'environnement avec lequel il était d'accord, mais sa méconnaissance de la diversité du Brésil. En fait, selon lui, l'interprétation de Buckle demeurait incomplète et se devait d'être approfondie à la lumière des différents milieux du Brésil et, plus particulièrement, en relation avec la question raciale (Ortiz, 1985 : 18).

Dès ses premières études sur la tradition orale du Brésil, Romero divisa la population brésilienne selon qu'elle habite les forêts, le littoral ou près des rivières, l'intérieur des terres (le *sertao*) ou les villes (Romero, 1985 [1883]). Ses positions « matérialistes », empreintes de darwinisme social, marquaient en quelque sorte « le passage de l'exaltation lyrique des types brésiliens à l'étude scientifique des composantes ethniques ». Romero inaugura « les études culturalistes en mettant en valeur le rôle des Noirs et le métissage brésilien des races et des idées » (Carelli, 1990 : 31). Selon lui, il s'agissait d'une « honte pour la science au Brésil qu'aucun travail n'ait été consacré à l'étude des langues et des religions africaines » (Romero *in* Carneiro, s.d. : 16). Malgré son avant-gardisme, Romero était néanmoins convaincu

que les effets du métissage et de l'infériorité de la race noire étaient en grande partie responsables de l'infériorité de la culture brésilienne (Carelli, *op. cit.*).

Au lendemain de l'abolition de l'esclavage, il n'était désormais plus possible d'ignorer comme autrefois la composante noire de la population. La fondation de la République devait signifier l'entrée du Brésil dans la civilisation moderne. Or l'élévation des anciens esclaves noirs au rang de citoyen constituait, croyait-on, avec l'âpreté du territoire, un frein considérable à l'engagement du pays dans la voie du « progrès ». Pour les penseurs de la République et les intellectuels de l'époque empreints des doctrines positivistes, le « retard du Brésil » devenait une préoccupation de premier plan qu'il fallait d'abord expliquer avant de pouvoir le résorber. Le tableau était plutôt pessimiste. Les déterminismes raciaux et environnementaux qui dominaient alors les paradigmes d'explication semblaient condamner le Brésil à un « retard » presque insurmontable.

2.31 Les précurseurs des sciences sociales brésiennes et les conceptions de la société

On reconnaît en Silvio Romero (1851-1914), un juriste de formation, en Euclides da Cunha (1866-1909), un ingénieur, et en Nina Rodrigues (1862-1906), un médecin, les trois principaux « producteurs d'un discours paradigmatique » dit « scientifique » et précurseur des sciences sociales brésiennes (Ortiz, 1985 : 14). Avec eux, « le milieu et la race ont été constitués en catégories de connaissance définissant le cadre interprétatif de la réalité brésilienne » (*ibid.* 16).

On doit à Euclides da Cunha *Os Sertões*, « un des chefs-d'oeuvre de la littérature du pays » (Pereira de Queiroz, 1976 : 88) qui fut « sans contredit le livre le plus influent » de son temps (Wagley, 1979 : 88). Da Cunha accompagnait en 1897, à titre de correspondant de presse, l'armée brésilienne lors de la « campagne de Canudos » menée contre le mouvement messianique du « fanatique » Antonio Conselheiro (Da Cunha, 1914). Son livre raconte le massacre qu'a été cette guerre, tout en essayant d'expliquer avec les théories socio-psychologiques de l'époque pourquoi un tel phénomène social était plus susceptible de survenir dans un milieu comme le Sertão. Selon Da Cunha, la population métissée de Blancs et d'Indiens

habitant l'intérieur des terres était « émotionnellement instable » et donc « singulièrement plus apte à devenir la victime des meneurs plus ou moins fous » (Pereira de Queiroz, *ibid.*).

« Le séjour dans le Sertão révéla à Euclides da Cunha que la société de son pays était formée de deux parties juxtaposées : celle des grandes villes de la côte, celle des grandes campagnes éloignées et isolées de l'intérieur du pays. La campagne repliée sur elle-même, conservait des manières d'être et de penser de l'époque coloniale et était séparée de la ville par un véritable abîme culturel. Le mouvement du meneur Antonio Conselheiro était une réaction défensive de la société traditionnelle contre les transformations déclenchées en son sein par la coexistence avec une société urbaine progressiste. Cette explication dualiste de la société brésilienne connut un grand succès, elle se maintint jusqu'à nos jours ; on retrouve un peu partout la croyance en une opposition irréconciliable entre le Brésil traditionnel ou rural et le Brésil moderne, urbain, progressiste. Euclides da Cunha fut donc un précurseur des théories modernes sur le sous-développement » (*ibid.* : 88-89).

Nina Rodrigues est quant à lui considéré comme le véritable « initiateur des études africaines au Brésil² » (Cascudo, 1972 : 614). Il est mort à Paris et plusieurs de ses travaux ont d'abord été publiés en français. Il était partisan des théories raciales d'anthropométrie criminelle faisant du Noir un être inférieur incapable en-soi de s'élever à l'état de « civilisé » (Skimore, 1974 : 57-60). Dans un schéma de société où le Blanc est « positif » et le Noir « négatif », Rodrigues, qui était lui-même un mulâtre, ne croyait pas dans les « solutions métissées ».

« I don't believe in the ethnic unity or quasy ethnic unity of the Brazilian population, either now or in the future as accepted by Dr. Silvio Romero. I don't believe in the future spread of the Luso-African *mestiço* throughout the country. I consider it improbable that the white race will succeed in imposing itself as the predominant type in the entire brazilian population » (Rodrigues cité in Skidmore, 1974 : 61).

Quant à Romero, il reprit en 1905 les théories du sociologue français Le Play selon lesquelles la race est d'abord un produit historique et non pas seulement un fait

² Cascudo parle en fait de « estudos negros » ou d'études nègres et non pas d'études africaines. Soulignons qu'en brésilien la dénomination « negro » n'a pas, même aujourd'hui, le sens péjoratif que le mot « nègre » peut avoir dans le français contemporain. Pour ma part, je préfère traduire « Negro » par l'expression « Noir » ou « Afro-brésilien » à moins que le contexte ne s'y prête pas. Or, je suis conscient, qu'en se faisant, je déroge à l'usage vernaculaire et que je commets un impair préjudiciable dans le contexte sociologique brésilien. Ainsi, au Brésil ce n'est pas la dénomination « nègre » qui serait *a priori* négative mais plutôt l'appellation « noire » (ou « preto » en langue portugaise). En effet, au Brésil l'identification « negro » est une catégorie dans laquelle se rangent plusieurs nuances de teintes et de couleurs à l'extrême desquelles se trouve, selon l'idéologie dominante de blanchiment, la couleur noire. Cela dit, si je préfère la plupart du temps traduire « negro » par « noir », c'est uniquement pour être plus conforme à l'usage « politiquement correct » du français contemporain même si je suis tout à fait conscient des biais sociopolitiques qu'une telle traduction comporte.

biologique. Aussi avança-t-il l'idée que dans la mesure où le peuple brésilien ne constitue pas une « race anthropologique » unitaire, celui-ci ne peut aspirer qu'à devenir dans le futur une « race historique » (Ortiz, 1985 : 31-32).

Comme on peut l'entrevoir, les théories des intellectuels brésiliens sur la constitution du peuple et de la nation ne sont jamais tout à fait séparées d'une prise de position politique.

« Les intellectuels brésiliens s'adonnent en effet, sans hésitation aucune et comme s'ils avaient un titre particulier à le faire, à l'action politique. Ils se constituent, en bien des occasions, en un acteur politique central. Ils s'arrogent, de surcroît, une compétence particulière pour prendre en charge la dimension la plus politique du politique : l'idéologie. Dans la 'réalité brésilienne', une fois de plus, ils trouvent autant de bonnes raisons qu'ils le désirent pour justifier l'importance de leur intervention » (Pécaut, 1989 : vii).

Bien qu'enracinés dans leur temps, les intellectuels ne constituent pas moins une « couche socialement sans attaches ». En effet, en même temps qu'ils exercent leur influence grâce à leurs liens avec « les groupes sociaux les plus divers », dont les élites, « ils se sentent libres de tout héritage passé et de toute pesanteur actuelle et savent où ils doivent aller ».

« Ce n'est point un hasard s'ils professent sans relâche l'urgence d'un 'Projet national. Ils sont donc les seuls, avec certains hommes politiques exceptionnels, à se soustraire à l'inachèvement et au retard, et à composer en conséquence une couche ayant vocation à conduire la nation à la rencontre d'elle-même » (*ibid.* : viii).

L'habileté des intellectuels et des hommes politiques à se soustraire de la réalité nationale, en prenant et en imposant une position extérieure, faisait déjà l'objet de critiques au début du 20^e siècle. Alberto Torres (1865-1917), un ancien homme d'État devenu « un des auteurs consacrés comme l'un des pionniers du nationalisme politique et culturel au Brésil » (Garcia, 1993 : 20), en avait surtout dans les années 1914-1915 contre les « intellectuels cosmopolites » qui, dit-il, « jouent le rôle de Parisiens en Amérique, copiant les modes que leur envoient les couturiers de leurs corps et de leurs esprits » (Torres, cité *in ibid.* : 21). Torres lança « un véritable appel aux intellectuels pour qu'ils s'intègrent enfin à la nation à laquelle ils appartiennent » (Pécaut, 1989 : 16). Selon lui, les intellectuels, artistes et politiciens de son époque mènent une « vie étrangère à la vie de la société » et ne forment pas la « force sociale » qu'ils devraient constituer (cité *in ibid.*).

« Pour cela, il n'y qu'un seul chemin à suivre, tracer sa politique ; et pour concevoir sa *politique* il faut former une *conscience nationale*. L'autonomie d'un peuple naît dans sa conscience (Torres [1914], cité in Garcia, 1993 : 21, italiques dans le texte original).

Les intellectuels auraient un rôle central à jouer dans la formation de la « conscience nationale » et de la culture brésilienne. Le « dépérissement du cosmopolitisme » est marqué dans le temps par la « montée corrélative d'une attitude nationaliste en matière culturelle » (*ibid.* : 20). Le nationalisme envahit à partir de 1915 la culture brésilienne et se répand dans la littérature « au point de rendre suspecte toute œuvre qui semble marquer à son égard quelque distance » (Pécaut, 1989 : 31).

Les écrits de Alberto Torres ont surtout connu une popularité posthume, en particulier auprès des élites dirigeantes qui ont mené le mouvement d'unification nationale de la Révolution de 1930 (Garcia, 1993 : 22-24). Du temps de Torres, d'autres auteurs avaient aussi contribué à créer une brèche dans les théories racistes et déterministes du « retard brésilien ». Parmi eux, mentionnons Manuel Querino (1851-1923), un Noir diplômé de l'École des Beaux-Arts de Bahia, dont la vision optimiste contrastait avec le « prophétisme du pire » de Torres. Alors que pour ce dernier l'absence d'une « culture brésilienne authentique » expliquait la décadence de la société et justifiait « l'urgence de la construction nationale » (*ibid.* : 20-21), Querino démontrait dans ses travaux publiés en 1916 et 1918 (cf. Querino, 1988) que la fusion « culturelle » entre les Blancs et les Noirs « était déjà fort avancée » (Pereria de Queiroz, 1976 : 89).

« Ainsi, du haut en bas de l'échelle sociale, les Brésiliens partageaient à peu près les mêmes traditions et les mêmes valeurs culturelles. L'unité culturelle compensait les tendances antagonistes qui auraient pu résulter de la diversité des groupes ethniques. Manuel Querino inaugurait une perspective optimiste sur l'intégration brésilienne ; celle-ci n'était qu'un faux problème, l'homogénéité culturelle était réelle (*ibid.*).

Manoel Bonfim est un autre des rares auteurs de son temps à avoir critiqué les théories racistes servant à expliquer le « retard du Brésil » (Ortiz, 1985 : 22-25). Dans un livre publié en 1903 à Paris, Bonfim ébaucha une curieuse théorie de l'impérialisme en terme de « parasitisme social ». Comme des parasites, les colonisateurs envahissent et secrètent, jusqu'à l'atrophier, les forces de l'organisme que constitue la société autochtone. Ainsi se diffuseraient les traits de la métropole parasite sur la nation colonisée. Le véritable responsable du « retard » de l'Amérique

du Sud en comparaison avec l'Amérique du Nord serait donc le caractère national des peuples colonisateurs espagnols et portugais qui, contrairement aux peuples de l'Europe du Nord, ont peu participé à la « révolution scientifique » devenant, de ce fait, plus dépendant du « pouvoir industriel ».

Bonfim's special contribution was to make his anti-racism part of a nationalist, anti-imperialist position. Latin-Americans had to reject racism not because it was scientifically false but more important because it was an instrument being used by foreigners to demoralize and disarm them (Skidmore, 1974 : 116-117).

Les postions antiracistes ont été pendant longtemps l'exception au Brésil. Le lien entre racisme et autoritarisme est une constante de la pensée sociale et politique de ce pays (Moura, 1988 : 24). Les théories racistes ont connu un regain auprès d'une seconde génération d'intellectuels influents sur l'institution de l'*Estado Novo* en 1937. Parmi ces intellectuels, il y avait Oliveira Vianna, un avocat et historien, qui était un ardent défenseur de la thèse du blanchiment de la population. Ces écrits traduisent « un mélange du déterminisme, du racisme et du nationalisme ». Dans une étude sur les populations du sud du Brésil publiée en 1920, il fait une généalogie raciale de l'inégalité sociale opposant « la haute classe rurale » porteuse du « caractère aryen de la classe supérieure » aux « couches plébéiennes » corrompues par le « mélange infini des sangs inférieurs » (Pécaut, 1989 : 26-27). Il étaya sa thèse en faveur du blanchiment de la population dans un autre ouvrage sur « l'évolution du peuple brésilien » où il constatait avec optimisme l'effet bénéfique qu'a eu le « mélange » et le « remélange » du sang aryen des nouveaux immigrants avec celui des métis (Skidmore, 1974 : 200-203). Pour Vianna, « la civilisation brésilienne est l'œuvre exclusive de l'homme blanc » (cité *in* Moura, 1988 : 23). Aussi prétend-il que la solution politique du pays ne réside pas dans l'abolition des oligarchies mais plutôt dans leur « aryanisation ». À ses yeux, les oligarchies « ont été paradoxalement le salut de notre démocratie » (*ibid.*).

Selon Clovis Moura, il y aurait peu de différence entre la défense des oligarchies par Vianna et la « défense des seigneurs patriarcaux » faite par Gilberto Freyre (1900-1987). La conception des oligarchies de Vianna est, dit-il, très semblable à la vision idéalisée qu'a Freyre des maîtres de plantation ; en fait, il s'agit des « formes diversifiées du même phénomène » Ainsi, toujours selon Moura, trouve-t-on dans la

pensée de ces deux auteurs « une constante : l'infériorisation sociale et raciale du Noir [...] et l'exaltation culturelle et raciale des dominateurs blancs » (*ibid.* : 24).

2.32 Gilberto Freyre et l'invention du mythe de la démocratie raciale

L'œuvre de Freyre occupe cependant une place incomparable dans la littérature brésilienne, du moins lorsqu'il s'agit de cerner les conceptions actuelles de « la formation de la société brésilienne ». Freyre est avant tout un écrivain « au style révolutionnaire » qui a profondément influencé, par ses écrits, les anthropologues des générations à venir. Sa vision harmonieuse des contradictions sociales, l'image du bon maître, paternel et protecteur de ses esclaves ont contribué à forger chez les intellectuels l'existence d'une démocratie raciale au Brésil.

« Considéré dans son ensemble, la formation brésilienne a donc été [...] un processus d'équilibration entre des antagonismes. Antagonismes de civilisations et d'économies. La civilisation européenne et l'indigène. L'euro-péenne et l'africaine. L'africaine et l'indigène. L'économie agraire et la pastorale [...]. Le riche propriétaire foncier et le paria. Le bachelier et l'analphabète. Mais les dominant tous, plus général et plus profond encore : l'antagonisme du seigneur et de l'esclave.

Il est vrai qu'entre tous ces antagonismes qui se heurtaient, il a toujours existé, pour amortir leur choc ou les harmoniser des forces de confraternisation et de mobilité verticale particulières au Brésil : la miscégénéation ; [...] l'accès facile et fréquent, aux charges et aux hautes positions politiques et sociales pour les métis et les fils naturels ; [...] la tolérance morale ; l'hospitalité pour les étrangers ; l'intercommunication entre les différentes zones du pays » (Freyre, 1974 : 93).

La « démocratie raciale » est certes le « mythe unificateur » le plus déterminant et persistant des représentations collectives brésiliennes que les chercheurs ont contribué à créer et à renforcer. Elle a été élevée au fil du temps en véritable « paradigme racial » du Brésil (Moura, 1988 : 30). La persuasion littéraire de Freyre et ses pairs était telle, qu'au lendemain de la Deuxième guerre mondiale, au début des années 1950, une troupe de sociologues et d'anthropologues mandatée par l'UNESCO débarqua dans le « laboratoire racial », que serait le Brésil, afin de vérifier et de mesurer la prétendue harmonie qui règnerait entre les groupes (cf. Azevedo, 1953 ; Bastide et Fernandes, 1955 ; Harris, 1956 ; Ribeiro, 1956 ; Wagley, 1956 ; etc.). Les constatations des chercheurs, autant étrangers que locaux, variaient selon la localisation régionale des recherches. Si le Nordeste (notamment Bahia et Recife) se révélait pour certains une véritable « terre de la démocratie », pour d'autres le Sudeste

s'avérait plutôt un « espace des conflits de classe et du racisme caché des Blancs ». À l'école sociologique de Sao Paulo, on dénonçait déjà le « rôle de contrôle social » que jouait le mythe de la « démocratie raciale » (Capone, 1999 : 226).

La portée sociale et idéologique de ce mythe est aujourd'hui par contre décriée par plusieurs auteurs, dont certains qui y voient un effort délibéré pour camoufler le « génocide des noirs brésiliens » (Nascimento, 1978). « Le mythe de la démocratie raciale est une idéologie architecturée pour cacher une réalité hautement conflictuelle et discriminatoire au niveau des relations interethniques » (Moura, 1988 : 30). En ce sens, il serait inséparable du « mythe du bon seigneur » propagé par Freyre.

« Le mythe du bon seigneur est une tentative systématique, délibérément bien montée et intelligemment architecturée, pour interpréter les contradictions structurales de l'esclavage comme des simples épisodes épidermiques sans importance, et qui n'arrivent pas à démentir l'existence de cette harmonie entre exploités et exploités durant cette période » (Moura, 1988 : 18).

Pour Freyre, les échanges sexuels ont été un des moteurs principaux des rapports sociaux à l'origine de l'unité culturelle brésilienne. « Le Brésil, dit-il, s'est syphilité avant de se civiliser » (Freyre, 1974 : 86). La fusion génitale des cultures trouve dans le « mythe d'origine » de la « trinité raciale » son expression la plus prégnante. Le croisement du Portugais avec la femme autochtone d'abord, et avec la femme africaine ensuite, alimente une fantasmagorie populaire toujours présente sur la nature sexuelle et « sensuelle » du métissage du peuple brésilien (Parker, 1991 : 7-29).

Freyre est l'un des premiers penseurs brésiliens à interpréter la réalité nationale à l'aide de concepts bipolaires qui se caractérisent, moins par leur opposition, que par leur différenciation et leur complémentarité dans le cadre global de l'unité harmonieuse de la société (Ortiz, 1985 : 93-94). Le dualisme dans la société brésilienne n'est pas culturel ; il est au niveau des structures. Le principal clivage à l'époque coloniale était celui qui séparait les maîtres et les esclaves, « mais la famille patriarcale et les rapports paternalistes agissaient en tant qu'élément de rapprochement entre les deux strates sociales » (Pereira de Queiroz, 1976 : 89). Dans les villes, « la lignée fut disloquée entre les quartiers » des riches et des pauvres, mais « les vestiges des rapports paternalistes et l'existence d'un même héritage culturel à tous les paliers de la société empêchent que les distances sociales se transforment en

des antagonismes irréductibles. Ainsi la dangereuse hétérogénéité socio-économique est contrecarrée par l'homogénéité culturelle ; Gilberto Freyre est dans la ligne optimiste de Manuel Querino » (*ibid.*).

« Pessimistes ou optimistes, les premiers sociologues brésiliens sont d'accord sur un point : la société brésilienne est dualiste. Le dualisme, quelques-uns le retrouvent au niveau de la culture, et d'autres au niveau des structures. Ils sont tous préoccupés de l'intégration sociale du pays, état d'équilibre résultant de l'identité ou tout au moins de la ressemblance entre les différentes parties de la réalité sociale. Cette définition n'est pas clairement formulée, mais on la reconnaît dans leur ouvrage à tous. Le syncrétisme culturel semble à quelques-uns l'antidote spécifique contre le danger de l'hétérogénéité, et à d'autres l'expression même de cette dangereuse hétérogénéité » (*ibid.*).

Freyre a été certainement l'un des principaux inventeurs ou sinon promoteurs des « mythes unificateurs » de la nation brésilienne. Il n'a toutefois pas été le seul. Un autre des « mythes » toujours très prégnants dans l'imaginaire collectif est celui de « l'homme cordial ». Il a été édifié par Sergio Buarque de Hollanda dans son livre *Raizes do Brazil (Racines du Brésil)* publié en 1936. Selon cet auteur, la cordialité du Brésilien aurait « pour fonction de situer d'emblée l'individu à l'intérieur d'un réseau d'appartenance ». Pour « l'homme cordial », la vie en société constituerait « une véritable libération de la peur qu'il ressent en vivant abandonné à lui-même » (Pécaut, 1989 : 36).

2.33 Les intellectuels brésiliens et les conceptions de l'unité nationale

Peu importe l'interprétation qu'ils privilégient, les intellectuels brésiliens sont préoccupés par la « dangereuse hétérogénéité » qui menace l'unité nationale et culturelle du Brésil. Leurs discours s'interposent dans ce processus d'unification comme une validation des principes de base qui concourent à fonder l'homogénéité de l'identité nationale au-delà des différences qui existent entre les groupes et les segments de la société.

« La priorité pour les intellectuels qui prétendent parler au nom de la nation est de convaincre que celle-ci est déjà là en filigrane. Tout est bon pour le prouver : les manières d'être, la culture, le peuple, l'essor des forces productives. Mais il n'est encore de meilleure manière de s'en assurer que d'inventer *mythes unificateurs sur mythes unificateurs*, tâche d'autant plus aisée que la précarité attribuée aux classes et, plus généralement, aux acteurs sociaux laisse le champ libre à l'imagination. Rien n'est impossible, ni de susciter un mythe des origines en invoquant les Tupis, ni

d'énoncer un mythe d'arrivée en célébrant la fusion du Peuple et de la Nation, ni de proposer un mythe de transition en suggérant que développement économique, conscience de classe et nationalisme cheminent d'un pas uni » (*ibid.* : viii, je souligne).

Il incombe aux intellectuels, pour reprendre la formule de Mario de Andrade du « groupe moderniste », de « brésilianiser le Brésil » (Carelli, 1990 : 30). La fondation des premières facultés de philosophie et de sciences sociales dans les années 1930 participe de ce mouvement intellectuel (Mellati, 1984). Entre les écoles, la compétition est parfois vive. À Rio de Janeiro, la capitale, le développement des sciences sociales est, de 1930 à 1964, « intimement dépendant des demandes formulées par les propres détenteurs du pouvoir politique » (Micelli, 1989 : 94). À Sao Paulo, la classe économique dominante était l'initiatrice du projet universitaire. Pour ce faire, ils firent appel en grand nombre à des professeurs étrangers provenant surtout de France et des États-Unis. Claude Lévi-Strauss, qui était de la fournée des professeurs invités de 1935, raconte le climat plutôt particulier dans lequel s'est fait son enseignement.

« L'université avait été créée par de grands bourgeois, à un moment où la tension était encore très vive entre le pouvoir pauliste et le gouvernement fédéral. Si forte qu'elle avait failli déboucher sur une sécession. Les gens de Sao Paulo se considéraient comme l'aile marchante d'une nation endormie dans une torpeur coloniale. C'est pour mettre la jeunesse pauliste au niveau de la culture européenne que ces aristocrates bourgeois avaient décidé de créer l'université. Mais par une sorte de paradoxe, les étudiants provenaient de classes modestes, car il y avait un très grand décalage entre l'élite et la masse de la société, restée pauvre et d'esprit provincial. Les étudiants, souvent hommes et femmes déjà engagés dans une vie professionnelle, se méfiaient de ces grands bourgeois qui avaient fondé l'université. Et nous-mêmes, nous nous trouvions entre deux camps. Tout en nous considérant comme des gens précieux, les étudiants voyaient en nous des serviteurs de la classe dominante » (Lévi-Strauss et Éribon, 1990 : 31).

Le projet naissant des sciences sociales est animé, d'une part, par la tension entre l'influence dominante des modèles occidentaux et la volonté de s'en différencier afin de trouver la voie brésilienne originale, et, d'autre part, par la tension entre les aspirations à la modernité et les ancrages dans la tradition. La polémique entre Guerreiro Ramos et Florestan Fernandes dans les années 1940 illustre bien la double perspective qui oriente les sciences sociales brésiliennes à l'époque : le premier « défendait l'existence d'une sociologie appliquée, instrumentalement engagée dans le développement national » ; le deuxième « se tournait vers la construction d'une

science qui avait comme référence le modèle de connaissance de la sociologie internationale » (Ortiz, 1988 : 27). Mais, peu importe la voie dans laquelle elle s'engage, la nouvelle classe montante d'intellectuels était interpellée par la question de la spécificité de l'identité brésilienne et de l'espace national.

La conception des approches et de l'objet d'étude de l'anthropologie et de la sociologie est par ailleurs un très bon indicateur des représentations reliées aux enjeux de l'identité et de la nation. La frontière entre les deux disciplines est poreuse : les chercheurs peuvent s'identifier à l'une ou l'autre selon leur projet de recherche. Règle générale, la question des Noirs relève de la sociologie et celle des Amérindiens de l'anthropologie. Le défi posé aux sociologues est de mieux comprendre un pan de la population, qui était autrefois exclu de la société civile, afin de faciliter son intégration. Les Noirs sont inclus dans la conception de l'identité nationale ; en fait, il s'agit seulement de mieux définir leurs rapports avec la société et leur place dans la culture brésilienne.

Quant aux Amérindiens, ils sont exclus dès le départ du projet de la Nation. Ils deviennent l'objet d'étude traditionnel des anthropologues parce qu'ils sont les Autres différents qui vivent sur le territoire national. Pour les tenants du pouvoir, le « problème national » des autochtones se pose strictement en terme d'intégration territoriale. Les enjeux de cette intégration sont d'ordre militaire. Aussi le « problème du contact » entre la société nationale et les peuples autochtone devient-il un des thèmes de prédilection des anthropologues. Le terrain d'étude des indigénistes n'est jamais très éloigné de l'action militaire. Si le Service de Protection des Indiens (SPI) a su définir sous l'ère de son fondateur humaniste, le Maréchal Rondon, la question du contact en terme de « pacification » – une formule empreinte du positivisme évolutionniste selon laquelle l'Indien est un « enfant en croissance » qu'il incombe au « pacificateur » de civiliser –, il a été par contre de 1955 à 1957 transformé en « agence d'intérêt militaire » au service de l'État (Pereira Gomes, 1988 : 126 ; Cardoso de Oliveira, 1982 : 42). Le SPI devint dès lors une « machine destructrice d'Amérindiens » (Brunelli, 1987 : 58) jusqu'à son remplacement en 1967 par la Fondation nationale des Indiens (FUNAI), qui ne tarda pas à son tour à reprendre la voie de la répression militaire (Cardoso de Oliveira, 1982 : 42-44).

Les travaux des anthropologues témoignent à leur manière, quand ils ne sont pas carrément complices de cette destruction, de l'exclusion des peuples autochtones du projet de la société nationale. Rares sont à l'époque les auteurs qui, comme Roberto Cardoso de Oliveira, situent le « potentiel Indien » au sein de la définition de la nation brésilienne. Le recours à la notion de « friction interethnique » (entre les « sous-systèmes » tribal et national) lui permet de traduire le problème du contact au niveau des structures et des luttes internes pour le « développement ». Le titre de son ouvrage *A sociologia do Brasil Indígena* (1978) se veut en ce sens un pied de nez aux travaux classiques de l'anthropologie. Même si, de son propre aveu, son approche relève davantage de l'anthropologie que de la sociologie, Cardoso de Oliveira préconise une égalité de droits entre les Amérindiens et les autres Brésiliens (1982 : 47-48). La référence à la sociologie plutôt qu'à l'anthropologie signifie ici qu'il considère les Amérindiens non pas comme des étrangers, mais plutôt comme des personnes faisant partie du « nous » de la société nationale (Peirano, 1981 : 158-159).

À propos du titre de certains ouvrages de sociologie et d'anthropologie, Mariza Peirano (*ibid.* : 165) fait une remarque pertinente, que je me permets de citer en entier, car elle nous éclaire sur les rapports distincts que la société nationale entretient à l'égard des Amérindiens et des Noirs.

« The premise of homogeneity, which is one of the basic tenets of Brazilian nation-building, did not catch on in relation to the Indians. Because they could not be incorporated as part of a national 'us', they were excluded, having maintained the role of the 'different other'. This fact is confirmed by simply looking at the titles of two books written by Florestan Fernandes and Roberto Cardoso : the first, *O Negro no Mundo dos Brancos* (*The Black in the White Man's World*) implies the inclusion of Blacks in the totality of the nation; the second, *O Índio e O Mundo dos Brancos* (*The Indians and the White Man's World*) exclude the Indian as an outsider of a nation defined by 'us'. Interestingly enough, the first is considered 'sociology', and the second, 'anthropology' » (souligné par l'auteur).

Le type de rapports que la société brésilienne a établi avec les peuples autochtones, et qui a été par extension traduit en discours et validé par les indigénistes, est un bon exemple que les enjeux du territoire sont inclus dans ceux de l'espace national et que les deux ne sont pas du tout équivalents. Mon intention n'est pas ici d'entreprendre l'histoire des sciences sociales au Brésil, ni de réduire celles-ci à un dessein d'intégration ou d'exclusion des différents groupes au sein de l'espace national, mais

seulement de situer le rôle incontournable que jouent les intellectuels dans les conceptions de la société et de l'identité brésilienne. Au-delà du caractère multidimensionnel et factuel de la réalité brésilienne, la représentation que nous avons de celle-ci est largement tributaire des conceptions mouvantes et dominantes des intellectuels. Si bien que nous ne pouvons faire autrement que de voir et de comprendre le Brésil qu'à travers le filtre de ces représentations qui participent à « l'invention de la réalité ». Or, parmi les artisans de cette invention du réel, on ne doit pas négliger l'apport des romanciers, des poètes et autres artistes dont la vision oscille au fil du temps entre le romantisme et l'engagement social, entre le naturalisme bourgeois et le « réalisme du merveilleux » des classe populaires.

2.4 De l'indianisme au pays du carnaval : du mythe au roman

Dans son premier roman intitulé « Le pays du carnaval », publié en 1931, Jorge Amado fait entre parenthèses la remarque suivante sur les habitants de Salvador de Bahia, lieu où se déroule l'action du livre :

« Car à Bahia, bonne ville de Tous les Saints et en particulier du Seigneur de Bonfim, tout le monde est intellectuel. Le bachelier est par force écrivain, au médecin qui écrit un travail sur la syphilis on donne aussitôt le nom de poète et les juges émettent de doctes avis littéraires que personne n'a le courage de discuter » (Amado, 1990 : 35).

L'intellectuel brésilien aurait ainsi, du moins celui qui vient de Bahia, l'âme du poète. En fait, si l'on s'en tient au constat de Amado, à Bahia « tout le monde » serait intellectuel : ce qui inclut donc l'ensemble du peuple. Suivant ce raisonnement, il serait trompeur de réduire la réalité du Brésil au seul cadre rigide d'interprétation dans lequel les intellectuels et les fervents défenseurs du déterminisme et du positivisme ont essayé de la faire entrer. Nous avons lieu de croire que le savoir de l'intellectuel universitaire n'est pas forcément identique à celui de l'intellectuel populaire. Alors que le premier se réclame d'une certaine filiation avec les élites dirigeantes, le deuxième puise ses sources dans la tradition orale d'un peuple qui a dû subir les affres de la domination. Or, dans les faits, l'intellectuel de la classe dominante voudrait contenir l'ensemble de la réalité brésilienne dans l'espace normatif des interprétations déterministes, qu'il ne le pourrait pas, tellement sa vision

du monde est liée historiquement à l'imaginaire lyrique du romantisme et de la littérature populaire. La réduction de l'espace brésilien au cadre rigide des schèmes évolutionnistes et déterministes est un tour de force qui ne résiste pas à l'épreuve du « réel » de la terre de misère et de poésie du pays du carnaval.

Les représentations de l'intelligentsia brésilienne de la société et de l'identité nationale sont largement marquées par l'influence des littérateurs et des artistes de tous horizons. On a vu que, sous l'Empire, l'idéologie de l'indianisme puisait ses représentations de la littérature romantique de l'époque. L'image ennoblie de l'Indien à laquelle on se référait avait été créée de toutes pièces par les poètes et les écrivains. Par exemple, dans le roman *O Guarani* de José de Alencar, publié dans les années 1850, l'Indien est « idéalisé comme le représentant américain équivalent du passé médiéval portugais de l'honneur, de la dignité et de la fierté, et c'est de la jonction de ces deux éléments que la nation brésilienne aurait été formée. C'est un livre, ajoute Pereira Gomes (1988 : 117-118), sur le mythe de la création du Brésil, et, comme pour le mythe du Bon Sauvage, le destin de l'Indien est son extinction, au moment même où est créé une nouvelle instance humaine et culturelle. »

Les écrivains et les artistes ne font pas qu'induire la représentation du réel à partir de laquelle les élites dirigeantes et les intellectuels forment leurs visions de la société, mais ils sont aussi très souvent les principaux porteurs de la voix de la discordance. À l'époque du romantisme, le grand poète bahianais Castro Alves se démarque du courant indianiste dominant, en magnifiant le nègre contre le blanc et en appelant les hommes de sa génération à soutenir la campagne abolitionniste. Avec la succession des régimes totalitaires au 20^e siècle, plusieurs artistes et écrivains brésiliens n'ont pas eu, par ailleurs, d'autres choix que de prendre la route de l'exil pour sauver leur peau et faire entendre leur dissidence.

Jusqu'à la première guerre mondiale, la littérature brésilienne est essentiellement une « littérature d'importation » fixée sur l'Europe, « dont la bourgeoisie épousait les modes ». Il faut attendre le Mouvement Moderniste en 1922 à Sao Paulo pour que le pays prenne « conscience de son originalité esthétique » et que l'art se propose

« comme finalité essentielle de la recherche introspective de l'âme brésilienne » (Bastide, 1990 : 7).

« Le groupe moderniste (1920-1930) peut être défini comme un segment inquiet et créatif de l'intelligentsia brésilienne, qui est organisé dans un espace composé d'une élite intellectuelle superoccidentalisée, avec l'objectif non pas de nier cette intelligentsia, mais de la soumettre à un vif et exigeant processus d'actualisation historique. Il s'agit d'un espace produit et balisé par des codes intellectuels et artistiques européens, à l'intérieur duquel les modernistes font irruption afin de former une dissidence » (Riserio, 1991).

En réaction au mouvement moderniste de Sao Paulo, Gilberto Freyre fonda un peu plus tard dans le Nord-Est le mouvement « Région et Tradition ». Ce mouvement se situait en partie en continuité avec le mouvement moderniste, puisqu'il « s'agit toujours, sinon plus, d'enraciner la littérature dans le terroir », mais aussi en partie contre lui, « parce que ce dernier était resté ambigu dans son affirmation révolutionnaire, puisqu'il faisait passer la quête de l'authenticité brésilienne à travers des influences étrangères encore » (Bastide, 1990 : 8). La littérature régionaliste existait avant le mouvement créé par Freyre. Les écrivains de la nouvelle école régionaliste, parmi lesquels se trouvent des fils ou des descendants de grands propriétaires fonciers ruinés, ne font en fait que « continuer la vieille école naturaliste d'avant le modernisme ». Le nouveau naturalisme dépeint la dégradation de ces lignages de seigneurs déchus qui se cramponnent à une terre stérile. Dans les romans, le peuple intervient certes, mais il n'a pas d'autonomie. Il reste attaché à ses patrons. « Ce qui domine, c'est une situation sociologique, un système de rapports inter-humains de domination, d'ailleurs cordiale, saisie en pleine crise ».

« Ces serfs, ces nègres libres, ces bandits ou ces prophètes n'apparaissent qu'en liaison avec les maîtres décadents, pris dans les réseaux qui survivent à travers tous les bouleversements économiques, qui enchaînent les blancs, les mulâtres et les noirs dans un même mouvement de dégradation, à partir de la dégradation du blanc » (*ibid.* : 10-11).

Avec Jorge Amado, le roman naturaliste change de caractère et devient épopée. L'originalité de cet auteur a été de faire « craquer l'ancien moule ». « Pour la première fois, le peuple va pouvoir s'exprimer dans la littérature brésilienne, avec sa personnalité propre, dans toute sa spontanéité créatrice de culture ». « Le naturalisme de Jorge Amado est celui du prolétariat naissant » (*ibid.* : 11).

Amado est d'abord un conteur qui « a appris de ses maîtres paysans » le don de raconter une histoire en lui imposant le cadre rythmique de la musique populaire (*ibid.* : 13). Dès son deuxième roman, *Jubiaba* (1935), traduit en français sous le titre *Bahia de tous les Saints*, il incorpore dans son écriture « la technique même de la littérature orale nègre, où un improvisateur chante et un chœur répond au soliste » (*ibid.* : 16). Le peuple trouvait enfin dans ses romans « son expression esthétique, il conquérait son autonomie littéraire » (*ibid.* : 32).

Le réalisme esthétique de Jorge Amado fut fortement influencé jusqu'en 1958 par le marxisme et son appartenance au Parti Communiste³ (Cerqueira, 1988). Mais, comme le fait remarquer Roger Bastide (1990 : 30), « le marxisme de Jorge Amado est un messianisme de l'Espérance » ; il est autant, sinon plus, religieux que politique. On assiste dans *Jubiaba* à « l'interpénétration de la négritude, qui est protestation culturelle et remise en équilibre du désordre social par un nouvel ordre cosmique, et du marxisme, qui se syncrétise avec les dieux africains » (*ibid.* : 17).

L'œuvre de Amado n'échappe pas au dualisme ou modèle bipolaire propre à la tradition littéraire et sociologique brésilienne. Elle reflète cette « bipolarité fondamentale » de la misère et de la poésie qui caractérise la terre de Bahia. Dès son premier roman, il se situe, esthétiquement, en face de cette bipolarité : « un perpétuel Carnaval se déchaînant sur un fond de perpétuelle misère ». Ces deux pôles, précise Bastide, ne se détachent pas dans la réalité.

« Je veux dire que, concrètement, Bahia est à la fois l'un et l'autre, misère et poésie, la misère s'achevant en poésie et la poésie traduisant la réaction de l'homme en face de la misère, chez ces chanteurs ou ces conteurs d'histoires populaires dont nous avons dit qu'ils avaient été les véritables professeurs de Jorge Amado. Simultanéité du contraste plus que, par conséquent, oscillation » (*ibid.* : 48).

Amado invente un naturalisme nouveau, pénétré par le mystère, « où la description la plus exacte de la réalité, [...] la peinture la plus crue d'une certaine misère, se transforme en poésie » (*ibid.* : 49). Le merveilleux fait partie intégrante de la réalité.

³ Aux dires de plusieurs critiques politiques et commentateurs littéraires, l'œuvre de Jorge Amado se diviserait en deux cycles : l'un antérieur à 1958 ; l'autre postérieur et qui est marqué par la publication de *Gabriela* ; ce que conteste avec vigueur le principal intéressé : « Non, mon œuvre constitue une unité, du premier au dernier roman. On peut seulement dire qu'il y a eu débordement du discours politique, correspondant à ce que j'étais alors (Amado, 1990 : 255).

« Le réalisme de Jorge Amado est un réalisme du merveilleux » (*ibid.* : 39). Après lui, il ne sera plus possible de séparer le mystère du peuple brésilien. La vision du peuple qui émerge de ses romans va s'imposer comme l'expression de cette réalité où le réel et l'imaginaire s'interpénètrent jusqu'au point parfois de se confondre. En mettant en scène la vitalité esthétique et poétique du peuple brésilien, Amado a contribué à « carnavaliser » la représentation de la société brésilienne. Il a brouillé l'ancien dualisme matérialiste et déterministe des intellectuels en introduisant l'irrationnel dans le réel.

À partir du roman *Gabriela*, Amado cesse, selon Da Matta (1987 : 122) de comprendre la société brésilienne comme une « lutte dualistique » entre oppresseurs et opprimés pour la présenter comme un drame. Ce drame est celui d'un « système d'actions où ils existent des hommes, des projets et des motivations, mais aussi les esprits (fantômes) des morts et des lieux ainsi que les lois qui forment, au bout du compte, la pérennité du cadre de n'importe quelle société ». Dans cet univers les choses ne sont plus monolithiques mais dialogiques. La société brésilienne est ainsi plus complexe qu'elle ne le paraît à première vue. Le politique et l'économique n'expliquent pas tout. Le pouvoir, comme le réel, est médiatisé par les « faits de la vie ». Par exemple, l'héroïne Gabriela « révolutionna avec les armes qu'elle possédait : son corps, son tempérament, son odeur de girofle et sa saveur de cannelle » (*ibid.*). La société brésilienne que nous fait dès lors découvrir Amado est en permanence marquée par le monde du surnaturel, l'univers féminin et les relations personnelles. Le « roman relationnel » de Amado permet de « dépasser la vision traditionnelle de l'identité nationale vue comme caractère ou comme trait » distinct. En ce sens, il rejoint la thèse principale défendue par Da Matta.

« Le Brésil n'est pas le pays du carnaval, ni la patrie de 'l'homme cordial' ni le territoire de la violence. Il n'est pas non plus la société faite entièrement de féodalismes et de désordres administratifs. Le Brésil est le pays du carnaval et aussi, simultanément, la société du 'sérieux', du 'légal', des commémorations civiques et des lois avec leurs exceptions pour les biens nés et ceux qui ont des relations. Tout indique que nous essayons, comme le fait Dona Flor⁴, de joindre systématiquement

⁴ Dona Flor est l'héroïne du roman de Jorge Amado intitulé « Dona Flor et ses deux maris ». Selon Da Matta (1993 : 146), le personnage de Dona Flor est une « métaphore du Brésil ». Dans ce roman, où le surnaturel se mêle à la vie quotidienne, Dona Flor est partagée entre l'esprit de son premier mari décédé, un homme « traditionnel et machiste » associé aux turbulences de la rue et de la fête, qui

ces pôles. Il est intéressant, par contre, que nous n'arrivons pas à percevoir ces versants comme dialectiquement reliés. Dans cette perspective, il n'existerait pas une essence brésilienne : races, religion, rationalités, tristesses ou cordialités. Il existerait, en fait, une configuration spécifique, historiquement donnée, où se combinent le légalisme formaliste et centralisé avec les relations personnelles et impératives » (*ibid.* : 139-140).

La forme romancée était probablement la mieux appropriée pour modifier, sinon enrichir, la texture discursive de l'identité brésilienne. On sait qu'elle alimente historiquement plusieurs mythes unificateurs de la nation. Comme la poésie populaire, elle colore le réel en plus de l'ouvrir vers de multiples horizons insoupçonnés. Quant à l'épopée romanesque de Amado, elle a non seulement permis d'exalter l'univers quotidien du peuple brésilien, mais elle a aussi fait de la vie en société et des petites gens une véritable trame de roman. La vie du peuple est comme un roman fleuve où le possible comme l'impossible peut arriver. L'ensemble de ces trames populaires trouve dans l'expression de la polyphonie carnavalesque un de ses principaux lieux communs. Autour du carnaval se bâtit en effet une nouvelle version du mythe de l'unité brésilienne. Le « roman relationnel » (Da Matta, 1987 : 105-140) de Amado offre certainement la première version la plus achevée de ce mythe unificateur, dont les ramifications subtiles pénètrent l'ensemble de l'univers quotidien du peuple brésilien. Il préfigure en ce sens le modèle contemporain de la « carnavalisation » de la société.

Le tableau de la société que brosse Amado rappelle jusqu'à un certain point l'art naïf des peintres de Bahia. La toile qu'il peint déborde de sens abstraits qui ne se laissent pas saisir globalement par les schèmes réducteurs des idéologues. La vision du monde qui découle de son espace littéraire émerge de la spontanéité poétique du peuple. Les multiples formes de l'imaginaire collectif ne peuvent désormais plus échapper aux conceptions de l'espace identitaire brésilien. La reconnaissance de la culture populaire a, par ailleurs, contribué à transformer les symboles de l'identification nationale. Des pratiques culturelles autrefois condamnées ou décrites comme inférieures (capoeira, umbanda, *feijoada*⁵, etc.), parce qu'associées à la plèbe,

partage sa couche chaque nuit, et son nouveau mari, un homme « moderne et égalitaire » qui incarne à l'opposé l'ordre de la maison et le respect des lois.

⁵ La *feijoada* est un plat à base de fèves qui était le repas traditionnel des esclaves. Aujourd'hui, il est considéré comme un des plats nationaux de la gastronomie brésilienne.

sont aujourd'hui récupérées par l'industrie culturelle comme de véritables symboles nationaux (Oliven, 1982 ; Moura, 1988 ; Ortiz, 1988).

Amado n'est certes pas le seul homme de lettres à avoir contribué à élever la culture populaire au rang de la culture nationale. Son art occupe néanmoins une place à part ne serait-ce parce qu'elle a consisté « à transformer une catégorie régionale bien particularisée, le Nord-Est brésilien, en une catégorie universelle » (Bastide, 1990 : 26). Mais Amado se démarque davantage parce que pour la première fois, c'est « le peuple qui parle par le *medium* du romancier ».

« C'est parce que le peuple avait déjà son expression littéraire authentique, la littérature populaire, celle des A.B.C., des quatrains d'amour, des improvisateurs d'histoire, des trouvères paysans chantant les exploits des bandits ou les prophéties des Messies. Cette littérature populaire, pleine de sève, de spontanéité créatrice, de rythme accordé au rythme de la respiration pulmonaire, va passer à travers le cerveau et le cœur de Jorge Amado, s'enrichir alors de nouvelles qualités sans doute, intellectuelles (les idéologies politiques par exemple) ou littéraires (la connaissance de la littérature érudite, nationale et internationale), mais en gardant cependant de ses origines folkloriques l'enracinement du roman dans le message populaire » (*ibid.* : 33).

L'identité brésilienne prend une autre connotation lorsqu'elle s'exprime par la voix de la culture populaire. Du moins, le registre identitaire qui particularise l'espace national change de style. L'exaltation de la vision poétique populaire dans la littérature brésilienne a introduit une discontinuité dans la vision politique élitiste de l'ordre linéaire de la société.

2.5 Culture populaire et style brésilien : à propos du modèle de Da Matta

Aux interprétations du Brésil fondées exclusivement depuis le début du 20^e siècle sur les caractéristiques des structures économiques et politiques ont succédé, dans les années 1930, les interprétations fondées sur des « caractéristiques culturelles ». Au tournant des années 1940, les premières sont cependant revenues en force, alors que les deuxièmes ont presque complètement disparu jusqu'au milieu des années 1970 (Barbosa, 1992 : 4). Les faits « familiers à l'homme ordinaire » – le carnaval, le football, la musique populaire, etc. – déplore R. Da Matta (1983 : 257), « ne sont pas des choses sérieuses, dignes de la sociologie, laquelle doit se consacrer aux 'tâches urgentes' ou aux 'problèmes politiquement signifiants'. » Aussi espère-t-il lui-même

par son travail attirer l'attention « sur un ensemble de récits et de faits sociaux apparemment anodins, mais qui, précisément pour cette raison, paraissent essentiels à la compréhension des moyens par lesquels nous nous définissons en tant que société, peuple et Nation ».

La « tache aveugle » qui recouvre, aux yeux d'une certaine sociologie, la culture populaire n'empêche pas toutefois la vitalité de celle-ci et de ses formes de représentation dans la conception de l'identité brésilienne. En effet, le partage des mêmes symboles populaires constitue à l'échelle de la société le lieu commun de l'identification à une culture brésilienne à la fois unique et distincte. Ainsi, les héros qui siègent « au panthéon des figures paradigmatiques de la société brésilienne » « font partie tant de la 'conscience populaire' que de la 'culture de l'élite' » (*ibid.* : 239 et 255). Ils peuplent « autant la culture populaire que la création littéraire » (*ibid.* : 255-256).

L'imaginaire collectif trouve dans la littérature une nouvelle forme d'expression. Une circularité discursive s'établit entre la voix anonyme du peuple et celle de l'écrivain ou du poète. Se boucle ainsi l'espace commun des référents populaires qui servent à définir l'identité nationale : un espace intermédiaire d'identification qui, dans les faits, articule des formes « mythiques » de représentation avec des modèles types de pratique sociale.

Roberto Da Matta est certes un des anthropologues qui a le plus contribué à mettre en relief les dynamiques populaires qui particularisent l'identité brésilienne. Ses travaux sur le « mythe de l'identité nationale » (Peirano, 1980 : 178) s'inscrivent dans la lignée d'auteurs comme Gilberto Freyre ou Sergio Buarque de Hollanda, desquels il s'inspire tout en prenant une perspective critique. La théorie du métissage racial et culturel qui serait à l'origine de la formation de la société brésilienne devient, à ses yeux, la « fable des trois races » sur laquelle se fonde l'idéologie d'une culture nationale harmonieuse.

Da Matta a notamment étudié, en les comparant entre eux, les grands rites nationaux que sont au Brésil le carnaval, le Jour de la Patrie et les processions religieuses de l'Église catholique. En contrepartie de ces événements collectifs qui « se rattachent

officiellement à la société par le biais d'organismes d'État » (Da Matta, 1983 : 175), il s'est intéressé aussi à des manières individualisées et non-officielles d'agir qui sont typiques à la culture brésilienne. Parmi celles-ci, il y a le « rituel brésilien » qu'il appelle le « savez-vous à qui vous parlez ? » et la « *malandragem* » que l'on peut grossièrement traduire comme un mode de survie fondé sur la ruse et la débrouillardise.

Le rite du « savez-vous à qui vous parlez ? » renvoie à la hiérarchie et au souci de l'autorité et du « chacun à sa place ». Il est, selon Da Matta, « symétriquement inverse » des grands rites nationaux. Il « implique toujours une séparation radicale et autoritaire de deux positions sociales distinctes, en fait ou en théorie ». Bien qu'il soit très répandu, sa charge agressive et péjorative, « dont personne ne tient à se vanter », explique probablement pourquoi il est systématiquement exclu des ouvrages « visant à définir les traits essentiels de notre identité en tant que peuple et Nation ». Il « est rejeté de notre système de représentation (et d'autoreprésentation) comme un mode indésirable d'être brésilien, car révélateur de notre formalisme et de notre manière voilée (sinon hypocrite) d'exprimer les préjugés les plus forts » (*ibid.* : 175-176). En ce sens, il contraste avec l'image des « associations libres et passionnées, des football, carnaval et bières sur la plage » que les Brésiliens aiment avoir et donner d'eux-mêmes.

L'expression est enseignée de manière informelle dans le monde de la rue. Elle fait partie de la « dure réalité de la vie » et est limitée à cet « univers de cruauté ». Son usage est proscrit à la maison. Le rite autoritaire du « savez-vous à qui vous parlez ? » soulève un « aspect indésirable de la culture brésilienne ». Il est « toujours l'expression d'une situation conflictuelle », alors que la société brésilienne semble hostile au conflit. Il s'agit, en fait, d'un « rite de séparation » interpersonnelle par lequel un individu en position hiérarchique d'autorité essaie de réprimer un conflit en affichant sous forme de menace sa position sociale. C'est un moyen autoritaire de rétablir une hiérarchie, sinon une gradation, dans une situation où les protagonistes se trouvent, en théorie, en situation d'égalité face à la loi. Dans ce cas, il agirait comme « un *rituel de renforcement* ou une manière de faire prendre conscience aux acteurs des différences indispensables aux routines sociales dans des situations où l'égalité

est intolérable » (*ibid.* : 204, ital. de l'auteur). Un « divorce nécessaire » existe entre la théorie et la pratique. Le « savez-vous à qui vous parlez ? » soulève un paradoxe : « dans une société tournée vers l'universel et le cordial, il révèle le particulier et le hiérarchique ». Ainsi existerait-il « deux conceptions de la réalité nationale » : soit « une vision de la société comme foyer d'intégration et de cordialité », soit « une vision de la société comme composé de catégories exclusives, avec des degrés dans le respect et la différence » (*ibid.* : 179).

La *malandragem* est, quant à elle, une pratique des interstices. Elle est propre au mode de vie du *malandro*.

« Le *malandro* est un être déplacé, en dehors des règles formelles de la société, fatalement exclu du marché du travail – nous le définissons d'ailleurs comme réfractaire au travail – et fortement individualisé par sa manière de marcher, de parler ou de s'habiller » (*ibid.* : 248).

Le personnage du *malandro* est une sorte de décepteur (*trickster*) brésilien. Il tourne les règles à son avantage sans pour autant les abolir ou les remettre en cause. Pour ne pas devenir un « marginal intégral », il est « contraint à un certain équilibre entre l'ordre et le désordre ». L'espace social qu'il occupe est par ailleurs complexe. Il s'étend de la « simple finesse dont quiconque peut faire preuve, au professionnalisme des 'coups' de petite envergure. » Il existe, de même, une gradation de la *malandragem* approuvée « par la société et taxée d'habileté et de vivacité, à l'acte franchement malhonnête » (*ibid.* : 253).

Dans le langage populaire, un des synonymes les plus usuels de la *malandragem* est le *jeitinho* (Barbosa, 1992 : 44), que la traductrice de Da Matta (1983 : 277) traduit grossièrement comme « la débrouillardise ». La *malandragem* et le *jeitinho* sont tous les deux un « mode de navigation sociale » (Da Matta, 1984). Le *jeitinho* est, en fait, ni plus ni moins l'institutionnalisation de l'art de faire du *malandro* en véritable « rituel brésilien ».

« Pour tout le monde, grosso modo, le *jeitinho* est toujours une forme spéciale de résoudre un problème ou une situation difficile ou interdite ; ou une solution créative à certaine urgence, soit sous la forme de la duperie de certaines règles ou normes préétablies, soit sous la forme de la conciliation, de la finesse ou de l'habileté » (Barbosa, 1992 : 32).

Le *jeitinho* est comme le « savez-vous à qui vous parlez ? » une façon brésilienne de « corrompre » et d'échapper à la rigidité de la loi en ayant recours à des stratégies personnelles d'identification. Tous les deux sont des manières d'agir qui tendent à montrer qu'au Brésil les « relations personnelles englobent les lois » (Da Matta, 1993 : 139). À la différence cependant du « savez-vous à qui vous parlez » qui est un « rituel de séparation radicale et autoritaire entre deux positions sociales », le *jeitinho* peut être vu comme un « rituel d'agglutination » (Barbosa, 1992 : 74). Il vise à lier les personnes en créant une égalité entre elles, au lieu de les séparer en renforçant les différences hiérarchiques. Le *jeitinho* est dénué de toute trace d'autoritarisme, puisque son efficacité réside dans son aspect formel ainsi que dans la manière de demander la faveur (*pedir o jeito*), et de se montrer un être sympathique, cordial et égalitaire (*ibid.*). On entre dans le *jeitinho* dépouillé de ses relations plus large avec la société. En ce sens, l'habileté à s'en tirer est une question de personnalité qui est intransmissible socialement (*ibid.* : 77).

Le *jeitinho* est accessible à tous contrairement au « savez-vous à qui vous parlez ? ». Il repose sur des présupposés égalitaires entre les personnes. Il est néanmoins créateur d'inégalité, puisqu'il signifie que dans une même situation toutes les personnes n'ont pas droit au même traitement.

Le *jeitinho* est une « institution légitime » ancrée dans le quotidien, qui est non pas légale ou illégale mais plutôt « paralégale » (*ibid.* : 14). Mais avant même de caractériser une situation spécifique, le *jeitinho* est d'abord un élément de l'identité sociale. Il définit un « style » brésilien très particulier de composer avec des situations déterminées (*ibid.* : 16). Il compte au nombre des valeurs de base structurantes de la société qui participent à « la construction paradigmatique de l'identité brésilienne » (*ibid.* : 9). Il a été érigé avec son pendant populaire la *malandragem*, compris ici comme « art de la filouterie », en véritable « symbole de l'identité nationale » (Oliven, 1982 : 60).

La chanson populaire a largement contribué à l'exaltation de la *malandragem* comme marqueur de l'identité brésilienne. Durant les décennies 1920, 1930, 1940, le thème de la *malandragem* revenait constamment dans la musique populaire brésilienne.

Dans ces années de crise et de réorganisation sociale, la *malandragem* s'imposait, par son refus du travail, comme un modèle alternatif de stratégie de survie (*ibid.* : 31). La « métaphore de la *malandragem* » ouvrait une brèche dans le « conflit entre le capital et le travail » (*ibid.* : 32). Ainsi cette boutade, pleine de sens, que lança en 1933 l'écrivain Oswald de Andrade : « au Brésil, le contraire du bourgeois n'est pas le prolétaire mais le bohémien » La nature bohémienne du *malandro* caractérisait mieux que toute autre formule le véritable « style brésilien ». L'image du Brésilien qui découle du *malandro* revêt la figure d'un *homo ludens* à l'esprit créatif qui s'amuse à jouer avec la chance et qui prend un malin plaisir à déjouer le système.

Le style brésilien de l'esquive, de « l'art de la filouterie » et des « mico-inventions du jeu », propre à la *malandragem*, est celui-là même, dit-on, qui particularise le « *futebol* brésilien » (Da Matta, 1982a ; Lopes et Faguen, 1994). De telle sorte que le *futebol* est devenu au Brésil un « instrument de construction de l'identité nationale » (Da Matta, 1982a : 71). À vrai dire, précise Da Matta (*ibid.* : 76), l'identité sociale prend racine au Brésil dans des activités telles que « le *futebol*, la samba, le carnaval, l'umbanda et les 'arts' en général » et non pas « dans les institutions centrales et l'ordre social comme les lois, la Constitution », etc. L'identité brésilienne se définit davantage à partir des symboles communs de la culture populaire que par rapport à un quelconque ordre politique.

La *malandragem* comme les rituels du *jeithino* et du « savez-vous à qui vous parlez ? » sont des marqueurs typiques de l'identité brésilienne. Du moins, plusieurs auteurs affirment qu'ils constituent des traits distinctifs du « caractère national ». Ils participent avec d'autres éléments de la culture populaire à la définition d'un « style brésilien » particulier. La conception de l'espace identitaire national serait autrement dit réductible à quelques schèmes culturels bien précis.

L'intérêt par contre pour nous n'est pas tant de connaître les particularités de ces traits identitaires, ni d'évaluer la pertinence de cette vision réductrice de la culture, mais plutôt de dégager le « dilemme » de la société brésilienne tel que le conçoit R. Da Matta avec son modèle des « trois espaces ». Pour Da Matta (1987 : 66), le système rituel brésilien est avant tout une façon complexe d'établir une relation forte

et permanente entre les espaces de la maison et de la rue, et entre « ce monde » et « l'autre monde ». Sa fonction principale est d'unifier un système qui serait composé au quotidien de « trois espaces » à la fois « différenciés et complémentaires ».

Les rites du *jeitinho* et du « savez-vous à qui vous parlez ? » remplissent ni plus moins à un niveau individuel le même rôle que jouent au niveau collectif les grands rites nationaux. Il s'agit plus précisément, dans les deux cas, de fusionner dans l'espace interstitiel du rite les « éthiques » ordinairement séparées et opposées de la rue et de la maison. À chacun des trois « espaces fondamentaux » de la société brésilienne correspondrait ainsi une éthique et une vision du monde distinctes qui normalisent les comportements.

Les normes non écrites de réciprocité, de respect et de hiérarchie en vigueur dans la maison s'opposent aux règles écrites impersonnelles, universelles et égalitaires qui régissent le monde de la rue. La somme de ces deux espaces constituerait par définition le caractère « semi-traditionnel » de la société brésilienne (Da Matta, 1983 ; Barbosa, 1992). L'espace privé de la maison incarnerait le versant traditionnel, tandis que l'espace public de la rue représenterait le versant moderne. Le « dilemme » de la société brésilienne serait issu de cette tension permanente (et irréconciliable) qui existe entre la vision hiérarchique des rapports sociaux hérités de la tradition et la vision individualiste et égalitaire qui est celle du monde moderne.

L'opposition rue/maison est en fait l'expression simplifiée de ce « dilemme » brésilien. D'une part, la rue est l'espace de l'individualisation, de la lutte et des contradictions ; d'autre part, la maison est un espace rébarbatif au changement et où les contradictions ne sont tolérées que si elles sont immédiatement mises en ordre hiérarchique ou de gradation. Chacun de ces deux espaces possède par ailleurs sa propre temporalité. Le temps de la maison est « cyclique », il se reproduit à chaque occasion de rencontre entre parents et amis ; celui de la rue est « linéaire », sa « durée est cumulative et historique » (Da Matta, 1987 : 64-65).

L'espace de « l'autre monde », celui de la religion et du surnaturel, représente pour sa part une « zone neutre » qui « ouvre les portes à la renonciation ritualisée de ce monde avec ses souffrances et ses contradictions, ses luttes, ses falsifications et ses

injustices » (*ibid.* : 54). L'autre monde est en relation avec « ce monde », qui est celui de la rue et la maison, comme il peut intervenir entre ces deux espaces sociaux opposés de la société. Le temps des processions religieuses officielles serait un temps d'évitement et de neutralisation des oppositions entre la rue et la maison. « Les fêtes de l'église ou de 'l'autre monde' sont des occasions où la société se joint par l'entremise de l'espace de renoncement et d'abandon du monde » (*ibid.* : 67).

Le modèle des trois espaces de Da Matta est dynamique. Les différents espaces ne sont pas hermétiques et exclusifs, mais plutôt poreux et complémentaires. Ils ont la capacité de pouvoir s'interpénétrer et de se différencier en un continuum de gradation. Il relève du « système rituel brésilien » de souligner, en les exagérant, les types de rapport et de conduite qui prévalent dans et entre ces espaces fondamentaux de la société. Ainsi est-il possible d'associer la conduite typique de chacun des trois espaces avec un rituel national en particulier : le carnaval avec la *malandragem* de la rue, le jour de la Patrie avec le « chaque chose à sa place » propre à l'ordre hiérarchique de la maison et les processions catholiques avec le mode d'évitement et de renoncement de l'autre monde. La temporalité des rituels du carnaval et du jour de la Patrie se déroule cependant sur un plan inverse à cette correspondance spatiale des conduites : le temps du carnaval est « cyclique et cosmique » ; le temps du jour de la patrie est linéaire et « historique » (*ibid.* : 57-58). Aussi chaque rite national permettrait de réaliser, en condensé et en accéléré, l'entrelacement spatio-temporel des ordres et des conduites qui composent et particularisent la société.

À chacun des grands rituels nationaux correspondrait également un « personnage dominant » : le *malandro* pour le carnaval, le *caxias* pour le Jour de la patrie et le renonçant pour les fêtes religieuses. Sur le personnage du *caxias*, qu'il oppose au *malandro*, Da Matta (1983 : 253) dit ceci :

« Le *caxias* n'est pas un type social simple, mais incarne plutôt un assemblage complexe fait de respect de la loi, de compétence bureaucratique, de loyauté absolue, de patriotisme honnête et crédule, tout ceci joint au désir de voir le Brésil changer et s'améliorer. D'où la tragédie des *caxias* [...] qui prétendent accomplir une révolution au moyen de requêtes, lois et décrets. »

La véritable figure héroïque serait, en fait, le renonçant qui s'impose « entre le *caxias* et le *malandro* », entre « l'ordre et le désordre, comme héros des espaces vides et

neutres, les espaces des évitements et des alternatives ». À la différence du *caxias* qui renforce l'ordre social et souhaite son maintien, et à la différence du *malandro* qui, « en tant que personnage interstitiel », ne souhaite pas modifier cet ordre, le renonçant aspire vraiment à la création d'une « autre réalité, avec la prière comme mode de relation au monde ». « Au lieu de faire des discours et d'écrire » (comme le *caxias*), « de chanter et de danser » (comme le *malandro*), « le renonçant prie et marche, à la recherche de la terre promise où les hommes pourront enfin réaliser leur idéal de justice et de paix sociale » (*ibid.* : 249).

À la triade des conduites des héros populaires brésiliens correspond la triade des rituels nationaux fondamentaux. Une « triade de dramatisations » qui, selon Da Matta, sont « toutes essentielles pour la définition de notre identité sociale de Brésiliens ». Au carnaval correspond les « conduites de 'plaisanteries' qui s'établissent entre les personnes et les groupes lorsque les barrières entre les positions sociales sont abolies ». À la fête du jour de la Patrie correspond des « conduites de respect » et de renforcement de l'autorité. Aux processions sous l'égide de l'Église correspondent les conduites d'évitement ou de neutralisation qui permettent l'accueil et la médiatisation des différences. L'Église devient à ce moment « le lieu d'un compromis sans équivoque entre hiérarchies et libertés individuelles et permet la réalisation d'une synthèse entre le peuple et les autorités, les forts et les faibles, les saints et les pécheurs » (*ibid.* : 246). À la dramatisation mise en scène par chacun des rites nationaux correspond également une « triade raciale et idéologique » selon laquelle il est possible pour le Brésilien d'être « simultanément le Blanc civilisateur et colonisateur, le Noir esclave incarnant la forme la plus vile de l'exploitation et, enfin, l'Indien, [...], caractérisé par son amour de la liberté et de la nature ». Il en résulte, toujours selon Da Matta, « cette équation triangulaire complexe et d'une surprenante cohérence :

Parades = Soldats = Blancs (ou supérieurs)
 Processions = Fidèles = Noirs (ou inférieurs)
 Carnavals = *Foliões* = Inversions = Indiens (ou marginaux) » (*ibid.*).

Ce « triangle social » et rituel brésilien serait « équilatéral ». « À chaque sommet du triangle correspond ainsi un mode de 'lecture' possible de la société brésilienne, dans

une perspective chaque fois différente, mais toujours essentielle ». L'idéologie brésilienne se caractériserait, en ce sens, par « la traduction et le commentaire systématique du vécu social en trois points de vue. L'un deux viendrait-il à manquer que la société s'en trouverait probablement appauvrie » (*ibid.* : 246-247). « Aux trois drames et catégories » précédentes correspondraient, précise Da Matta, « les figures paradigmatiques suivantes :

Parades = *Caxias* = Autorités = Lois = « Bornés »
 Processions = Saints = Pèlerins = Renonçants
 Carnavals = *Malandros* = Marginaux » (*ibid.* : 247).

Il s'agit d'un « *continuum* qui va de l'ordre au désordre ; de la fermeture de la routine à son ouverture totale ». À chaque point, précise Da Matta, correspond « des positions sociales stéréotypées et reconnues dans *toutes les couches de la société* » (*ibid.*, je souligne). Chacune des trois principales figures paradigmatiques anime un « riche drame social » qui déterminent « différents champs d'action possibles ».

« C'est comme si nous assistions à une pièce en trois actes, mais où le dernier renverrait entièrement au premier, dans une circularité qui caractérise d'une certaine manière cette société qui toujours préfère confondre plutôt que séparer et, selon la même logique trouve toujours un lieu pour chacun de ses acteurs importants » (*ibid.* : 285-286).

Le modèle des trois espaces fondamentaux de la société brésilienne de Da Matta est élaboré avant tout sur la base de l'opposition « éthico-culturelle » entre la rue et la maison. Il s'agit, dit-il, d'une « opposition de base de la grammaire sociale brésilienne » (Da Matta, 1987 : 17). Le troisième espace, celui de « l'autre monde », se positionne par rapport à « ce monde » qui est constitué des espaces de la rue et de la maison. Le modèle de Da Matta, faut-il le rappeler, se situe dans le prolongement de la thèse de G. Freyre (1990 : 47), selon laquelle la rue et la maison deviennent dans le Brésil urbain du 19^e siècle « deux ennemis ». Le maître de la grande maison des plantations n'a pu, en s'installant dans la maison à étage (*sobrado*) des villes, étendre son « patriarcat » à la rue (*ibid.* : 34). Les esclaves aux gains prennent littéralement la rue d'assaut. Les maîtres y mettent rarement les pieds ; leurs femmes encore moins, même pas pour faire les achats. En général, les maîtres et leur famille ne descendent dans la rue que portés par leur escorte et pour se rendre à des endroits très précis comme des jardins ou des promenades. Les femmes sont confinées à la

maison, leurs rapports à la rue se limitent très souvent à la fenêtre ou à la véranda. Une gradation de rapport avec la rue s'établit ainsi à l'intérieur même de la maison des maîtres. Les pièces des domestiques et le salon sont situés à l'avant plus près du monde de la rue. Le même type de gradation est présent dans l'espace public où des places sont aménagées et protégées du tumulte de la rue dans le but de reproduire un ordre qui se rapproche de celui de la maison.

Même si dans l'élaboration de son modèle, Da Matta prend une distance critique à l'égard des mythes unificateurs et fondateurs de la société, dont Freyre fut l'un des principaux promoteurs, il n'en reste pas moins attaché à une vision harmonieuse et égalisatrice des différences de la culture brésilienne. Des auteurs comme Carlos Guilherme Mota remettent radicalement en question sa démarche anthropologique « parce qu'elle demeure très tributaire des idéologies 'racialistes' ou racistes » (Carelli, 1990 : 29). Aux yeux de Da Matta, la « culture brésilienne » formerait une sorte de creuset commun de l'identité nationale qui se situe au-delà des principes hiérarchiques qui gouvernent la société. Il existerait à l'intérieur de la culture commune des pratiques sociales et des mécanismes rituels qui permettent de déjouer ou de contrebalancer les inégalités instituées par le système dominant. Le « dilemme brésilien » repose sur la capacité de la société à osciller entre un code légal inflexible et un code moral manipulable (Barbosa, 1992 : 123 ; Da Matta, 1993 : 187). La justice fondée sur le « code moral personnel » proposerait une « lecture de la société comme une communauté de personnes morales qui jouissent d'un 'réelle' *égalité substantive* » (Da Matta, *ibid.*, italiques de l'auteur). Ainsi une personne qui écoperait d'une véritable injustice de la part du système détient le « droit à une réparation morale ». La vengeance ou encore le « savez-vous à qui vous parlez » sont des ressources, parmi d'autres, qu'une personne dispose pour se faire justice elle-même (*ibid.*).

Au niveau collectif, « le carnaval engendre un moment égalitaire ». Ce « rituel sans maître » constitue un moment de subversion des lois, normes et étiquettes qui régissent la vie quotidienne. Il provoque « la dislocation des groupes élémentaires », alors que « l'individu livré à lui-même » en est le point de départ (Da Matta, 1983 : 145). Les parties de football de la coupe mondiale sont un autre moment où toutes

les divisions internes de la société sont suspendues durant les 90 minutes de la partie. L'identification de l'ensemble de la nation aux onze joueurs de l'équipe subliment alors toutes les inégalités sociales. L'identité nationale représenterait ainsi « l'inverse symétrique de toutes les autres identités sociales », puisqu'elle permet de réunir en un groupe unique tous les groupes de la société (Barbosa, 1992 : 128).

Le modèle de Da Matta, que reprend Barbosa dans son analyse du *jeitinho* comme « art d'être plus égal que les autres », conduit à une vision intégrative de la culture (populaire) brésilienne. Certes, nous pouvons critiquer un tel schématisme sociologique qui réduit la compréhension de la société à des pratiques et des dynamiques culturelles très spécifiques à partir desquelles se concrétisent « l'unification générale du système ». Aucune société ne saurait se réduire à une quelconque catégorisation. L'analyse de Da Matta n'échappe pas à la limite explicative des grandes catégories. Elle vise avant tout à trouver l'universel dans le particulier. Néanmoins, sa conception des « trois espaces » fondamentaux de la société brésilienne demeure exemplaire, ne serait-ce parce qu'elle permet de dégager les principaux « éthos » qui participent à la définition d'un « style brésilien ». Ce style commun, qui s'articule principalement autour des figures paradigmatiques de la culture populaire, constituerait ainsi l'ossature de l'identité brésilienne.

2.6 Identité nationale métissée et umbanda

La reconnaissance des éléments de la culture populaire, dans la caractérisation de l'identité brésilienne, a constitué une étape marquante dans la transformation de l'ancien modèle identitaire issu des couches hégémoniques de la société. Jusque dans les années 1920, l'idée d'une identité fragmentaire et métissée était vue essentiellement par les élites intellectuelles comme une tare qui faisait obstacle au progrès de la société et au sentiment national. Or, l'émergence de la « fable des trois races » comme « mythe global » de la société a érigé la figure du « métis » en véritable « élément fondamental de l'idéologie nationale brésilienne » (Da Matta, 1993 : 131). Le métissage culturel et racial singularise dorénavant l'identité nationale. Mais derrière l'image du métissage se cache avant tout la reconnaissance (mitigée) de la composante africaine.

« En dépit des fluctuations de pensée des intellectuels brésiliens au cours des années, il est néanmoins reconnu que, dans toutes les couches sociales, la définition actuelle d'une identité brésilienne passe par la reconnaissance du rôle fondamental de la composante africaine : ce qui éloigne tout à fait cette définition des perspectives admises au siècle dernier. Ne sont considérées aujourd'hui comme 'authentiquement brésiennes' que les coutumes, les activités, les commémorations dans lesquelles les civilisations noires ont laissé leur trace » (Pereira de Queiroz, 1986 : 215-216)

Ces traces africaines représentent la forme la plus expressive et la plus dynamique de ce que l'on entend en général par la « culture populaire » brésilienne. Les traits culturels africains, et non pas le noyau dur portugais, constituent « l'image de marque de la 'brésienneté' » (*ibid.*). La religion n'échappe pas à cette configuration identitaire. La création religieuse de cultes « barbares », qui a été longtemps condamné par les couches supérieures et la hiérarchie catholique, s'affirme désormais comme un trait distinctif de l'identité brésilienne (*ibid.* : 207-214). Ainsi voit-on se développer rapidement dans les années 1920 et 1930, en même temps qu'émerge chez les élites une nouvelle conception métissée de l'identité nationale, la secte religieuse de l'umbanda qui se réclame du triple héritage culturel du Brésil (*ibid.* : 14). L'umbanda s'affirmait ni plus ni moins, à l'époque, comme la mise en acte populaire du discours des intellectuels sur la notion d'*anthropophagie* que l'on avait édifiée en marqueur singulier de l'identité culturelle brésilienne.

« Dans les couches éclairées du pays cette nouvelle notion prit la forme d'une philosophie et d'une définition nouvelle de l'identité nationale ; dans les couches moins fortunées, si elle ne devint pas un concept bien défini, elle engendra une manière d'être nouvelle à l'égard du surnaturel, qui allait dans le même sens, celui de la revalorisation de cultures considérées comme inférieures. Sans être conscientes de leur accord, les couches supérieures et subordonnées du pays démontraient en même temps une opinion identique quant à l'identité culturelle du pays : les premières par la réflexion, les secondes par l'action » (*ibid.* : 219).

L'umbanda qui est apparu vers les années 1920 à Rio de Janeiro et Sao Paulo est considérée aujourd'hui « comme la seule religion 'vraiment brésilienne' » (*ibid.* : 216). Sa diffusion et « son prestige indéniable » parmi l'ensemble des couches de la population « provient sans doute du fait qu'elle est une religion 'lettrée' (alors que le candomblé, dont elle provient, est une religion à transmission orale), et qu'elle offre une ouverture différente menant à la domination de la nature et des rapports humains. Une ouverture affective et irrationnelle » qui prend sa grande expansion à partir de

1960, à une époque « où commence à se répandre aussi le démenti du pouvoir absolu de la science, et partant de la raison d'où la science émane » (*ibid.* : 216-217).

Au Brésil, la « création religieuse » s'est faite dans un contexte de « domination-subordination ». Elle agit, par le « renforcement des cohésions internes », tel un « mécanisme de défense contre » les dangers réels et palpables de la désagrégation et disparition possible du groupe ou de la société (*ibid.* : 222).

Aux yeux de Pereira de Queiroz, le fait que l'umbanda ait réussi à s'imposer et à acquérir une clientèle dans tous les groupes de la population est « un indicateur important de l'unanimité qui s'est faite autour de la civilisation syncrétique brésilienne » comme un trait de la « singularité nationale » (*ibid.* : 220-221). Aussi n'est-il pas tout à fait un hasard si la reconnaissance par les groupes hégémoniques du mélange culturel, comme « création unique et singulière » de l'*être brésilien* correspond, dans le temps, au moment « où se répandait dans le pays une conscience aiguë de sa position d'infériorité économique dans l'ensemble mondial » (*ibid.* : 221).

La singularité brésilienne est assurée par le « bricolage » d'une identité nationale métissée qui lie tous les groupes de la société à un même fond culturel. Le domaine religieux est certes un des terrains les plus fertiles à ce bricolage identitaire.

2.7 Espace pluriel et multidimensionnel

La question de départ reste entière : de quel espace parle-t-on ? Tout au long de ce chapitre, j'ai essayé de dégager quelques-unes des principales dimensions constitutives de l'espace brésilien. Je suis parti de la notion politique et historique du territoire pour déborder peu à peu, à mesure que la question de l'identité nationale prenait de l'importance et qu'elle se complexifiait, vers une conception multidimensionnelle de l'espace. Les dimensions physiques et géopolitiques du territoire ne sont en fait qu'un aspect de la composition de l'espace brésilien. Non seulement les types de rapports que les groupes entretiennent entre eux et avec le territoire participent-ils à la constitution globale de cet espace, mais également les différentes conceptions de la nation, de l'État, de la société, du peuple et de la « culture brésilienne » pour ne nommer que les catégories générales les plus citées.

Or, très souvent, selon les pratiques et les représentations qui sont privilégiées, ces différentes « dimensions » se heurtent et s'excluent les unes les autres. Si bien qu'il existe une variété de versions interchangeable et antinomiques de l'espace brésilien. La préoccupation des penseurs de la nation reste cependant toujours la même : au-delà du territoire et des institutions politiques qu'ont en commun les différents groupes de la population du Brésil ?

La question de définir les bases de l'unité nationale se pose de façon plus criante aux lendemains de l'abolition de l'esclavage et de la fondation de la République. Le défi consiste à trouver une formule unitaire qui tient compte des disparités sociales et des contradictions historiques entre les groupes. On cherche ni plus ni moins à homogénéiser l'hétérogénéité dérangeante de la population. La menace des différences doit être annihilée par le partage d'une base identitaire commune. La quête d'une conscience nationale est une des options politiques qui fut envisagée. La véritable solution se trouva par contre dans l'invention par les intellectuels d'une identité brésilienne commune à l'ensemble des groupes de la société.

La configuration d'un espace brésilien soulève d'entrée de jeu la délimitation entre un intérieur et un extérieur. Cette délimitation prendra surtout l'aspect dans la formation du Brésil actuel de jeux de tension perpétuels entre les terres de l'intérieur et les villes du littoral, entre les modèles de la tradition et de la modernité, entre les visions de l'ordre et du progrès, entre les structures hiérarchiques du pouvoir (privé) et les pratiques individualistes du domaine public.

Les penseurs de la nation sont tous préoccupés par la distinction entre le particulier et l'universel. On cherche à spécifier une essence brésilienne en regard d'une image extérieure de la « civilisation moderne ». Le « retard brésilien » sur l'échelle abstraite des civilisations ne sera vraiment comblé idéologiquement que par l'exaltation des lieux communs de la culture populaire. La singularité esthétique du « style brésilien » se révèle le point de jonction entre l'élite et la plèbe. L'exaltation de ce style commun marque, par ailleurs, le passage entre une vision foncièrement négative de la société et une vision démesurément positive par rapport aux autres

nations. « Le Brésil est le plus grand du monde » aiment répéter les Brésiliens lors du carnaval ou de la victoire de la « sélection nationale » au championnat de football.

L'horizon global de l'espace brésilien se déploie autour des pratiques locales singulières. Le style brésilien a su sortir des frontières du pays pour se démarquer à l'étranger. La projection vers l'extérieur participe à la définition intérieure du sens commun de la nation. Comme par un effet de balancier, le caractère singulier de la « culture brésilienne » devient une nouvelle aune de comparaison au lieu, comme auparavant, des seules hégémonies occidentales.

On ne peut vraiment comprendre l'espace brésilien sans se situer dans une perspective à la fois locale et internationale. Le carnaval, le football, la bossa nova, les plages de Rio, pour ne nommer que les clichés culturels les plus connus, ont largement contribué à l'internationalisation d'un style brésilien. L'identité nationale s'abreuve de la popularité mondiale dont jouissent ces traits typiques du Brésil. Chacun d'eux participe à sa manière à une esthétisation de l'espace brésilien. Le monde entier est le miroir de cette représentation esthétique dont les reflets resplendent sur toute la nation. La dimension esthétique colore et, jusqu'à un certain point, sublime les autres dimensions de l'espace national. Elle a été l'une des premières portes d'entrée du Brésil dans l'ère moderne de la *world culture* propre à la mondialisation. Aujourd'hui, elle prend un sens renouvelé avec les luttes des environmentalistes. Les enjeux idéologiques de l'exploitation à outrance des peuples et des ressources de l'Amazonie – le « poumon vert de l'humanité » – s'inscrivent, pour les défenseurs de l'environnement, dans une vision esthétique globale et deviennent d'intérêt planétaire.

À l'heure des télécommunications et des mass media, les luttes locales contre la dévastation du territoire amazonien et de ses habitants trouvent ainsi une extension mondiale dans les appuis et la dénonciation des groupes écologistes et environnementaux (Ribeiro et Lins, 1996). Cette alliance inusitée entre les groupes locaux et internationaux modifie les rapports de force avec le pouvoir politique et économique. Les environmentalistes et les indigénistes transforment, pour les fins de leur cause, l'image de l'Indien en un « type hyperréel » qui correspond très

rarement aux enjeux véritables de la survie quotidienne. Pour leur part, des leaders autochtones s'approprient, en l'adaptant à leur cosmologie, le discours des environmentalistes pour mener leurs luttes contre la destruction de leur habitat (*ibid.* : 13). Cette mise en scène à la fois internationale et locale relance au niveau national les impératifs de l'intégration territoriale des autochtones. Désormais, les groupes amérindiens ne peuvent plus être totalement exclus de la conception globale de l'espace national.

La notion d'espace brésilien demeure par contre toujours vague et arbitraire. Il s'agit d'un espace pluriel et multidimensionnel qui échappe à toute forme d'unicité, malgré toute la bonne volonté et les multiples contorsions intellectuelles des auteurs qui, depuis Sívio Romero jusqu'à Roberto Da Matta, ont cherché à définir le « caractère national » du Brésil. L'invention d'une culture commune dans laquelle se fusionnent harmonieusement toutes les différences est certes le mythe le plus persistant de l'unité du peuple brésilien.

La pluralité de l'espace brésilien appelle, de plus, une pluralité des identités collectives qui ne sauraient toutes coexister dans la conception idéologique de l'identité nationale. Une diversité d'espaces identitaires cohabitent, plusieurs de manière conflictuelle, au sein de l'espace brésilien. Pour que la société n'explose pas littéralement de l'intérieur, il existe des zones intermédiaires de relations afin de maintenir un certain équilibre entre ces espaces et d'assurer leur positionnement « éthico-culturel » respectif au sein de l'échiquier social. Les rites nationaux ou individuels jouent ce rôle de tampon entre les différents espaces sociaux et identitaires. Ils assurent jusqu'à un certain point la reproduction de la dynamique d'ensemble de la société. Nous devons toutefois nous demander : quelles sont les autres formes de mécanisme (formel et informel) qui permettent dans un contexte de précarité et de survie quotidienne le maintien et la reproduction des structures sociales ?

Dans la prochaine partie, j'examinerai de plus près les dynamiques constitutives d'un « espace culturel afro-brésilien » dans ses rapports avec l'ensemble de la société.

Nous verrons entre autres comment ce dit espace s'est consolidé socialement et structurellement autour de rapports ambivalents d'intégration et de résistance.

Troisième partie

Espace afro-brésilien : mythes et réalités

3- La conquête d'un espace afro-brésilien : résistance, intégration et innovation

On a vu dans la partie précédente que la présence africaine au Brésil est passée dans les discours des intellectuels de l'explication du « retard brésilien » à « l'image de marque de la *brésilienneté* ». Or, au-delà des apparences, ce revirement de perspective cache une autre vérité. Les Noirs sont encore aujourd'hui le symbole de l'infériorité sociale. Ils sont toujours associés au « retard » de la société brésilienne. La pauvreté, les favelas, la violence urbaine sont des phénomènes très liés dans les représentations aux milieux noirs. Ainsi, lorsque les intellectuels et les tenants du pouvoir tiennent un discours valorisant sur la spécificité noire de l'identité brésilienne, ils font allusion en général à autres choses qu'au développement économique et social de la population.

Le passage des théories déterministes au « réalisme esthétique » de la littérature populaire marque une transformation dans la perspective des intellectuels. La réalité qui se dévoile au regard est différente. Les données ne sont plus les mêmes dès le moment où l'on cherche à comprendre la société brésilienne de l'intérieur et non plus seulement en comparaison avec un modèle extérieur de civilisation. Les chercheurs sont d'abord confrontés à un fait historique incontestable : la population du Brésil provient en majorité de l'Afrique. On estime jusqu'à cinq millions le nombre d'esclaves africains qui ont été déportés au Brésil¹. Au recensement de 1822, année de l'Indépendance, les Noirs constituaient 75 % de la population² (Castro, 1995 : 25). Bref, nier ou dénigrer l'apport africain revient en fait à nier ou à dénigrer la réalité

¹ Les estimations varient selon les sources. Selon Katia de Queiros Mattoso, la traite négrière aurait fourni au Brésil, entre la deuxième moitié du 16^e siècle et 1850, environ 3 550 000 captifs, soit « 38 % des esclaves amenés d'Afrique vers le Nouveau Monde » (1979 : 58). D'autres auteurs citent le chiffre de 4 millions d'esclaves africains au Brésil (Lody, 1987 : 8). J. Gorender (2000 : 33) cite pour sa part une étude récente de Robert Conrad, selon laquelle, ce sont, au total, 5,5 millions d'Africains qui ont été introduits au Brésil à titre d'esclave.

² Le pourcentage de personnes noires est en vérité difficile à établir. À chaque recensement, il diminue. Le chiffre avancé par Yeda Pessoa de Castro correspond vraisemblablement à une approximation plus proche de la réalité que ne l'indiquent les statistiques officielles. En effet, il y aurait toujours eu une tendance, autant par les institutions officielles que par les personnes, à diminuer le nombre de Noirs et à augmenter en revanche le nombre de Mulâtres et de Blancs. Le 75 % de personnes noires inclut ici les personnes définies comme mulâtres. Or, on sait qu'avec la pression sociale qui pèse sur les Noirs, les personnes s'identifient plus volontiers avec le Blanc. Les Mulâtres plus clairs se décrivent comme Blancs, les Noirs comme mulâtres ou métis (Nascimento, 1978 : 74).

brésilienne tout court. Si la « spécificité noire » du Brésil est un fait historique indéniable, elle ne représente pas moins la face négative de cette histoire (Valente, 1995 : 144). Lorsqu'une vision plus positive de la contribution des Noirs commence à se répandre parmi les intellectuels, celle-ci se limitera presque exclusivement aux aspects culturels de « l'âme brésilienne ». Aussi s'entend-on, après Freyre, pour dire que l'influence africaine colore la culture brésilienne. « Tout Brésilien, même quand il est clair et qu'il a les cheveux blonds, porte dans l'âme [...] l'ombre ou la marque de l'indigène ou du nègre. »

« Dans notre façon d'être tendre, dans notre mimique excessive, dans notre catholicisme qui est un délice des sens, dans notre musique, dans notre manière de marcher, de parler, dans les cantiques qui ont bercé notre enfance, bref dans toutes les expressions sincères de notre vie, l'influence nègre est patente » (Freyre, 1974 : 261).

Ainsi ce phénomène particulier au Brésil (du moins, de la zone littorale), où presque tous les gens, même parmi les Blancs de souches immigrantes plus récentes, aiment raconter qu'ils ont dans leur histoire familiale des « parents » noirs³. Le phénomène inverse existe tout autant : des personnes à la peau d'ébène racontent à qui veulent l'entendre qu'elles ont quelque part dans leur lignage un ou des aïeux blancs. Alors que le Blanc cherche dans l'identité noire une valorisation culturelle (en plus de laisser sous-entendre son non-racisme), le Noir trouve dans l'identité blanche une valorisation sociale. Si le dynamisme de la culture brésilienne est davantage associé de nos jours aux origines africaines de la population, la réussite sociale reste dans les représentations collectives toujours une affaire de Blancs.

Selon le spécialiste des langues africaines au Brésil, Yeda Pessoa de Castro (1995 : 24), le Brésil participe dans sa « condition de pays-pont des extrêmes socioculturels » à « trois espaces légitimes : 1) l'espace occidental 'eurocentrique', avec prédominance dans le domaine de la production économique et technologique ; 2) l'espace sud-américain, de par sa situation géographique continentale ; 3) l'espace

³ Je suis tout à fait conscient des limites d'une telle généralisation qui doit beaucoup, encore, à Gilberto Freyre. En effet, il est certain que plusieurs personnes ne voudront en aucun temps s'identifier à la population noire parce qu'elle rappelle, entre autres, la tare originelle du peuple brésilien, sinon une infériorité raciale et sociale. Par contre, d'autres personnes mentionneront volontiers qu'elles ont des « parents noirs » parce qu'elles ont été élevées et dorlotées, par exemple, par une nourrice – nounou – d'origine noire. Dans ce cas, les Brésiliens parlent de *mãe* (ou *pai*) de *criação* (soit littéralement de mère ou père de création).

africain, avec incidence majeure sur la sphère culturelle, conséquence de la propre histoire du Brésil. » Or, considérant le rôle central que joue la culture dans une société et dans la définition de l'identité d'un peuple, il en « conclut que l'espace africain est la matrice la plus importante de la configuration du profil de la nationalité brésilienne » (*ibid.*).

Dans ce chapitre, on verra comment un tel « espace africain » a réussi, au fil du temps, à s'affirmer dans les pratiques et les représentations comme une composante fondamentale de l'identité brésilienne. Je m'intéresserai en particulier au processus d'inscription sociale et de normalisation culturelle de l'espace afro-brésilien. Longtemps considéré comme un trait négatif et marginal de l'identité nationale, la culture afro-brésilienne est aujourd'hui un des symboles les plus valorisés de l'originalité culturelle du Brésil. Comment et pourquoi un tel changement radical de perspective s'est-il réalisé ?

On verra, entre autres, que l'espace afro-brésilien s'est constitué dans un jeu de tensions conflictuelles et créatrices (marqué de rapports de continuité, de rupture et de transformation) avec la société dominante et l'Afrique mythique ou idéalisée des origines. Les intellectuels ont joué et jouent encore un rôle actif dans la reconnaissance et la conception de cet espace culturel qui entretient avec l'ensemble de la société des rapports ambivalents de résistance, d'intégration et de récupération autant idéologique qu'économique.

À noter que j'utilise la notion d'espace afro-brésilien de façon arbitraire sans me référer au départ à une définition précise. Au sens où je l'entend à ce stade-ci, elle est plus ou moins synonyme de « culture afro-brésilienne ». Toutefois, j'inclus dans ma conception les facteurs historiques, sociaux et intellectuels qui ont contribué à l'émergence et à la reconnaissance de cette dite « culture ». Aussi faut-il souligner que la dénomination « afro-brésilienne » est une invention moderne qui ne correspond en réalité à aucune catégorie précise. En fait, si l'on s'en tient à ce qui a déjà été dit, la catégorie afro-brésilienne s'applique, à différents degrés, à l'ensemble de la « nationalité brésilienne » puisque « l'espace africain » en constitue la « matrice la plus importante ». Selon l'usage commun, on qualifie de « afro-brésilien » les

traits culturels brésiliens qui ont un lien généalogique réel ou mythique avec l'Afrique⁴. En utilisant à mon tour cette dénomination, je me situe dans la foulée de cet usage commun. Je n'ai pas en tête une réalité empirique clairement définissable. Aussi m'intéresserai-je au caractère relatif, voire indéfinissable, du qualificatif « afro-brésilien » par rapport à la conception d'une « identité noire ».

Enfin, je chercherai surtout dans les pages qui suivent à dégager et à comprendre quelques-unes des dimensions spatio-temporelles et identitaires qui participent à la constitution de la réalité afro-brésilienne. Si un espace afro-brésilien existe bel et bien, où se situe-t-il et quelles formes revêt-il ?

3.1 Un espace en mouvement aux dimensions locales et transnationales

La difficulté que nous avons rencontrée à cerner et à définir un espace brésilien est décuplée dans le cas d'un « espace afro-brésilien ». On ne peut, du moins au début, concevoir l'espace afro-brésilien à partir seulement de l'occupation géographique du territoire. L'espace afro-brésilien demeure une notion abstraite qui se réfère par sa forme lexicale à un rapport bidirectionnel entre une origine africaine et une réalité brésilienne. Si les ancrages principaux de cet espace sont au Brésil, le premier territoire qu'il occupe est d'abord culturel et non pas géographique. Le rapport à la terre est certes déterminant dans la conception d'un espace afro-brésilien, sauf que celui-ci s'établit à l'origine dans un réseau en diaspora marqué concrètement par la perte d'un lien identitaire concret avec le sol. L'esclave, réduit à l'état de marchandise, appartient en premier lieu au maître de la plantation. Il a perdu dans la traite négrière ses attaches réelles avec sa communauté d'appartenance. Il ne lui reste plus dès lors que le souvenir d'une terre d'origine qui, peu à peu, s'estompe pour prendre la forme d'une terre mythique de liberté. Dans sa lutte pour la survie, l'esclave a dû cependant se constituer, en marge du système dominant, un espace

⁴ « Depuis longtemps, au Brésil, tout ce qui concerne l' 'afro-brésilien' est devenu une notion d'usage commun, une notion complètement naturalisée dans les discours savant et populaire. Elle naît au moment même de l'entrée des Noirs dans la nation brésilienne, au moment de l'abolition de l'esclavage, lorsque les intellectuels brésiliens commencent à s'interroger sur la nature de leur société et sur les composantes humaines. 'Afro-brésilien' se réfère donc à cette rencontre de cultures qui donne naissance à l'idée même d'une nation brésilienne » (Capone, 1999 : 50).

propre fondé sur un minimum de liens (de reproduction et d'identification) avec la terre d'exil.

En apportant toutes les nuances nécessaires, l'exemple moderne de l'immigration peut jusqu'à un certain point nous aider à concevoir les caractéristiques de la constitution de l'espace afro-brésilien. En fait, pour que l'exercice se rapproche le plus possible de la réalité, on devrait comparer la traite négrière à une forme d'émigration vers un camp de la mort ! À la différence de l'immigrant qui est à la recherche d'un monde meilleur, l'esclave se retrouve déraciné contre son gré dans un univers où il n'a pas demandé à venir. Abstraction faite des horreurs et du contexte particulier de l'esclavage (qui ne sont sans rappeler certains camps de réfugiés...), il est en partie possible de reconstituer les dimensions transnationales de l'espace afro-brésilien en se transposant dans la perspective du processus migratoire. En rupture à la fois avec la terre d'origine et avec la terre d'exil, l'espace afro-brésilien n'est donc ni tout à fait du Brésil ni tout à fait de l'Afrique. Ses ancrages locaux comportent également une étendue transatlantique. L'espace culturel afro-brésilien se construit quelque part entre cet horizon local et transnational des représentations et des pratiques. Il possède tout autant une réalité physique (humaine et matérielle) que mentale (imaginaire et intellectuelle).

L'espace afro-brésilien est en mouvement continu. Il se transforme et évolue au fil du temps. Même si la réalité afro-brésilienne n'a été que récemment reconnue par les élites, son existence est toutefois presque aussi ancienne que l'histoire du Brésil. Elle émerge principalement dans un contexte de résistance au pouvoir dominant et de tensions entre les esclaves. Si les maîtres ont appliqué la devise « diviser pour régner », on peut penser que les esclaves ont dû par la force des choses prendre conscience que « l'union fait la force ». Aujourd'hui encore, les mêmes formes paradoxales d'union et de division coexistent et traversent les groupes de la société.

3.11 Mouance socio-temporelle

On ne peut comprendre l'évolution des dynamiques principales de l'espace afro-brésilien en faisant abstraction du contexte socio-historique d'ensemble et des

origines multiples des esclaves africains. L'abolition de l'esclavage marque un tournant décisif dans l'histoire de l'espace afro-brésilien. Il est par ailleurs possible de diviser l'époque esclavagiste en deux grandes périodes. Une première qui s'étend de la première partie du 16^e siècle jusqu'à la fin du 18^e siècle et une deuxième qui s'étend du début du 19^e siècle jusqu'à l'abolition en 1888.

Cette division grossière nécessiterait certainement d'être sous-divisée en plusieurs étapes économiques, politiques, sociales et culturelles afin de pouvoir prendre en considération l'ensemble des faits marquants d'une si longue époque. Cependant, nous sommes confrontés, en ce qui a trait spécifiquement aux esclaves, à un manque important de données historiques de sources primaires. Cela est dû en grande partie à la tradition orale des Noirs ainsi qu'à la destruction au lendemain de l'abolition de la plupart des archives liés à l'esclavage⁵, dont les « livros de fazendarios » destinés à enregistrer les informations de type comptable sur les esclaves appartenant à chaque maître (Andrade, 1988 : 17). Le « trou noir » de l'histoire esclavagiste du Brésil est encore plus grand pour la période qui se termine au début du 19^e siècle. Ce vide informatif autorise par contre toutes les spéculations possibles, dont la « fable des trois races » qui se mélangent harmonieusement pour donner naissance à l'*être brésilien*. Cette nébulosité historique est aussi valable dans l'autre sens : les esclaves et leurs descendants peuvent s'inventer un passé et des généalogies les raccordant à une Afrique mythique.

À partir surtout du 19^e siècle, il existe des documents de première main qui nous permettent de reconstituer quelque peu la petite histoire des esclaves d'origine africaine. Parmi ces sources, mentionnons entre autres les testaments des esclaves et des maîtres, les inventaires, les lettres d'affranchissement (*cartas de alforias*) et les actes notariés (*ibid.*). À cette liste, s'ajoute dans les grandes villes comme Rio de Janeiro les registres de la police (Algranti, 1988). Les testaments d'esclaves libres sont au 19^e siècle de véritables autobiographies. Ils résument les grandes lignes de

⁵ Le ministre des finances Ruy Barbosa qui commanda, en 1891, l'autodafé de toutes les archives relatives à l'esclavage invoqua des motifs humanitaires : le Brésil se devait de mettre une croix sur un passé peu élogieux afin de faciliter l'intégration sociale des anciens esclaves. Mais d'aucuns croient que la véritable raison était d'ordre financier : le gouvernement craignait de devoir donner des compensations aux anciens propriétaires d'esclaves pour la perte de leurs biens.

l'histoire colorée de toute une vie qui a été certes difficile, mais qui a aussi eu sa part de « richesses faites d'affections et de liens familiaux, d'amitiés et de camaraderies, de biens matériels et de protections de son Ciel » (Mattoso, 1979a : 11).

Au-delà du passage d'un passé mythique à la petite histoire, le 19^e siècle marque pour les esclaves la transition de la plantation à la ville. Le processus d'urbanisation a été probablement un des faits historiques les plus déterminants dans la constitution de l'espace afro-brésilien. Nous l'avons vu, les esclaves ont pris littéralement possession de la rue et de l'espace public. Les esclaves en fuite ont également cherché refuge dans les villes. À Rio de Janeiro, entre 1810-1821, les fugues d'esclaves représentent de loin le principal motif d'emprisonnement avec 15,5 % des prisonniers (Algranti, 1988 : 209). La relative marge de liberté dont jouissait les « esclaves aux gains » en milieu urbain, en comparaison des esclaves de la plantation, a facilité l'organisation des Noirs.

« L'esclavage de la plantation désafricanisait le nègre, l'esclavage urbain l'a re-africanisé, en le mettant en contact incessant avec ses propres centres de résistance culturelle, confrérie ou nations » (Bastide, 1960 : 91).

La conquête de l'espace afro-brésilien est intimement lié au développement urbain de la société brésilienne. Les transformations rapides que connaît la société après l'abolition de l'esclavage se répercutent sur les dynamiques constitutives de l'espace afro-brésilien. Aussi peut-on, grosso modo, diviser l'époque post-abolitionniste en cinq périodes : 1890-1920 (désenchantement social) ; 1920-1945 (« deuxième abolition » et *protestation noire*) ; 1945-1975 (blanchiment et assimilation) ; 1975-1990 (négritude et valorisation identitaire) ; 1990- (internationalisation). Une telle division reste imparfaite dans la mesure où l'ensemble de ces « périodes » est traversé, à divers degrés, par les mêmes grands courants sociaux, culturels et idéologiques. Ces points de repères historiques se révèlent néanmoins utiles pour comprendre l'évolution de l'espace afro-brésilien au sein de la société. Je reviendrai sur les faits marquants et les significations de cette mouvance socio-temporelle. Pour l'instant, retenons surtout que dans ses rapports multiples et bidirectionnels avec la société, l'espace afro-brésilien est continuellement sujet à se transformer.

3.12 Mouance ethnique

L'espace afro-brésilien n'est pas seulement en mouvement dans le temps mais aussi en mouvement par la constitution de ses groupes. Les esclaves venus d'Afrique provenaient de différents groupes ethniques. La composition pluriethnique de la population d'esclaves a une importance majeure lorsqu'il s'agit de comprendre la dynamique interne de la constitution de l'espace afro-brésilien.

L'esclave est d'abord un prisonnier. En Afrique, le prisonnier de guerre était traditionnellement converti en esclave. Avec la découverte du Nouveau monde, la demande croissante pour les esclaves africains a été toutefois un incitatif à la création de bandes spécialisées dans la capture d'esclaves. Ces bandes effectuaient leurs razzias en marge des sentiers traditionnels de la guerre. Elles agissaient dans la clandestinité et pouvaient s'en prendre à leurs propres parents ou voisins. Le ravitaillement en captifs se faisait en général dans les peuplades qui offraient peu de résistances militaires. On attaquait de plus les segments les moins protégés de la population, soit surtout les femmes et les enfants (Meillassoux, 1986).

« Au départ le Noir africain était un 'capturé' arraché à son milieu social, capturé il va rester tant qu'il ne sera pas inséré dans la société esclavagiste et cette insertion sera d'autant plus difficile que la capture a été violente, brutale et a rompu toutes les relations antérieures qui font la personne sociale comme les liens de famille, de clan, de communauté. Désocialisation qui entraîne fatalement une dépersonnalisation (Mattoso, 1979 : 58).

Durant les attentes interminables qu'il subissait, depuis sa capture jusqu'à la fin de la traversée de l'Atlantique en négrier, l'esclave était confiné dans des groupes parmi lesquels pouvaient se retrouver ses « ennemis naturels ». Une fois au Brésil, afin de prévenir la fomentation de la rébellion, les maîtres s'efforcèrent d'exalter les différences entre les esclaves en mélangeant ensemble des esclaves de différentes origines. Au 17^e et 18^e siècle, on appliqua le plus possible la politique de « distribution des nègres dans la colonie interdisant le rassemblement dans une même capitainerie d'un nombre prépondérant d'esclaves de la même nation ou du même *stock* » (Freyre, 1974 : 282 ; Mauro, 1960 : 153). Malgré tout, les premières formes de solidarité entre esclaves sont sûrement aussi anciennes que la période de captivité en Afrique.

« Pendant tous ces jours de captivité angoissante, l'homme a dû se lier d'amitié, ne serait-ce que timidement, avec ses compagnons d'infortune. Si par chance, un camarade de dépôt ou de traversée se retrouve dans la même mine ou sur la même plantation ou encore dans le même centre urbain, des liens solides vont s'établir, une amitié qui représente pour l'esclave le premier pas vers une forme d'insertion sociale aussi faible soit-elle » (Mattoso, 1979 : 115).

S'il ne faut pas négliger l'importance de ces premiers embryons de solidarité, il ne faut jamais oublier par contre que tout le système esclavagiste était pensé de manière à détourner l'esprit de révolte des esclaves contre leurs semblables. Roger Bastide (1960 : 108) parle de l'institution de « stratégies de frustration » qui consistaient à « dériver la haine contre le maître blanc en lui fournissant un substitut, moins dangereux pour la société ». Or, « le premier substitut » a été « le Noir lui-même ». Le maître utilisait des Noirs ou des mulâtres pour surveiller les esclaves ou capturer ceux qui étaient en fuite. La hargne des esclaves envers le système était en grande partie dirigée sur le *feitor*, le contremaître, toujours armé d'un fouet et « d'autant plus cruel qu'il était souvent un mulâtre désireux de bien marquer qu'il était d'une autre race, ou un Noir parfois esclave, jaloux de son autorité » (*ibid.* : 110). On accentuait également les différences entre les esclaves en instituant entre eux une hiérarchie de statuts qui tenait compte d'une « hiérarchisation ethnique » (*ibid.* : 93) et du « rang social du captif » (Ziegler, 1975 : 167). Les « esclaves domestiques » jouissaient, par exemple, de bien meilleures conditions de vie que les « esclaves des champs ».

La permission, une fois la nuit tombée, de battre les tambours et de s'adonner aux *batuques*, ces danses à caractère érotique, s'inscrivait, dit-on, pour les maîtres, dans cette même tactique de division des esclaves. Les anciennes rivalités entre les « nations » étaient magnifiées durant ces moments intenses de « divertissement à son triste sort » (Bastide, 1960 : 104). Aussi les maîtres se sentaient-ils alors en sécurité.

Le système esclavagiste a largement contribué à l'exaltation des différences entre les esclaves. Il a jusqu'à un certain point encouragé le regroupement des Noirs en « nations » rivales. Si la notion de nation fait référence à une origine commune, celle-ci n'en reste pas moins floue et souvent arbitraire. Les esclaves provenaient de plusieurs régions de l'Afrique. Ils appartenaient à différents groupes ethniques. Or, dans le contexte de l'esclavage, tel qu'on le présente dans la littérature, ces groupes se soudent en deux grands ensembles géoculturels qui ne tiennent pas compte de la

véritable pluralité ethnoculturelle des esclaves. Ainsi sépare-t-on les esclaves entre les Soudanais et les Bantous.

« En gros, les Soudanais viennent de l'Afrique occidentale dont la côte s'étend de l'Ouest à l'Est, des îles du Cap Vert au fond du golfe de Guinée, les Bantous de l'Afrique centrale – Congo, Angola, Benguela – dont les côtes s'étendent du golfe de Guinée à l'Afrique méridionale, du Nord au Sud » (Mauro, 1960 : 152).

Sous le nom des Soudanais, on regroupe des ethnies aussi diversifiées que les Ouolofs, les Mandingues, les Songai, les Mossi, les Haoussa et les Peuls. Quant aux Bantous, ils étaient constitués de « peuples presque aussi hétérogènes mais moins connus » (*ibid.* : 153). En fait, nous savons peu de choses de la spécificité ethnique des Bantous. Pourtant, ils ont été plus nombreux à venir au Brésil. L'influence culturelle des groupes bantous a été prédominante dans l'ensemble du territoire brésilien durant la majeure partie de la période esclavagiste. Les dialectes bantous étaient probablement ceux les plus parlés dans les *senzalas* mais aussi dans les *quilombos*, les communautés d'esclaves fugitifs. Ces deux mots sont d'ailleurs d'origine bantoue (Castro, 1980 : 89). L'homogénéisation culturelle des Bantous a sûrement été, par ailleurs, renforcée par la proximité des langues de la famille bantoue.

La surdétermination de l'influence des « Soudanais », en particulier des Yoroubas et de la nation Nagô, dans les représentations actuelles des formes les « plus pures » de la tradition africaine au Brésil n'est certainement pas étrangère à l'histoire de la traite négrière. Ainsi, même si ceux que l'on appelle les Soudanais sont de la première cohorte d'esclaves à débarquer au Brésil, leur présence se fait davantage sentir dans les dernières décennies de la traite⁶. À vrai dire, il faudrait séparer les groupes ethniques de la « bande guinéenne » de ceux de la « bande sahélo-soudanaise ». Les Yoroubas appartiennent à la première et non à la deuxième (Cornevin, 1966). Or,

⁶ On divise en général dans la littérature la traite négrière portugaise au Brésil en trois principaux « cycles ». Le « cycle de Guinée » au 16^e siècle part de l'Afrique au nord de l'équateur et amène surtout des « Soudanais ». Le « cycle du Congo et de l'Angola », à la fin du 16^e siècle et aux deux premiers tiers du 17^e siècle, recrute davantage des Bantous d'Afrique équatoriale. Le « cycle mixte », à la fin du 17^e siècle et durant tout le 18^e siècle, procure au Nord du Brésil, surtout des « Soudanais » et au Sud des Bantous ainsi que des Soudanais (Mauro, 1960 : 155-157 ; Mattoso, 1979 : 22). D'autres auteurs parlent plutôt de « quatre grands cycles », du moins pour Bahia (Verger, 1968). Les deux premiers « cycles » sont les mêmes. Par contre, on divise le « cycle mixte » en deux, soit le « cycle de

comme nous le verrons, cette distinction a été déterminante, autant au plan social que religieux, dans la dynamique constitutive de l'espace culturel afro-brésilien. À partir donc de la fin du 18^e siècle jusqu'au milieu du 19^e siècle, les esclaves Yorouba en provenance du royaume du Dahomey ont été nombreux à venir au Brésil⁷. La plupart d'entre eux connaissaient déjà la vie citadine et furent déportés en groupe à Salvador. Jusqu'à l'abolition de l'esclavage, ils ont réussi à garder contact avec la côte occidentale africaine. L'entrelacement de ces facteurs (déportation en groupe, expérience de la vie urbaine et contacts continuels avec l'Afrique) a facilité leur adaptation au contexte social de Bahia qui était, à l'époque, le principal centre de la vitalité culturelle africaine au Brésil (Risério, 1988 : 171). De ce fait, il aurait été plus facile pour eux de se recréer des solidarités sociales sur la base des modèles africains, en particulier dans l'organisation des cultes religieux. À tel point que la culture « jeje-nagô » a fini par s'imposer comme le « code central des manifestations culturelles du Brésil » d'origine africaine (*ibid.*).

La prédominance Nagô était telle que lorsque Nina Rodrigues entreprit en 1890 sa recherche sur les cultes afro-brésiliens à Salvador, il décida d'y consacrer l'ensemble de son étude. Il se désintéressa de la population bantoue même s'il connaissait l'existence de quelques groupes « Congo et Angola » dans les environs de la ville (Castro, 1980 : 6). Ainsi se dessine à partir des travaux pionniers de Rodrigues une carte des influences africaines au Brésil en majorité bantoue sur tout le territoire, sauf à Bahia qui constitue une enclave « nagô-yorouba ». L'influence du yorouba se généralisa « de la même manière que *nagô* devint synonyme de *africain* ou de n'importe quelle *langue africaine* dans Bahia » (*ibid.* : 7-8, italiques de l'auteur).

Le prestige dont jouissent les modèles culturels « nagô-yorouba » a eu pour effet de marginaliser dans le discours des intellectuels l'influence bantoue dans la constitution de l'espace afro-brésilien. On prête en général aux Bantous des traits de caractère moins valorisant en comparaison de l'affirmation identitaire des Nagô. On dit d'eux qu'ils auraient été « plus soumis » (Mauro, 1980 : 137) et qu'ils auraient emprunté

la Côte de Mina jusqu'au début de la seconde moitié du 18^e siècle » et le « cycle de Bénin jusqu'à la moitié du 19^e siècle » (Lody, 1987 : 8).

⁷ Les esclaves Yoroubas étaient pour la plupart des captifs de la guerre avec le Dahomey.

plus volontiers les formes culturelles des Portugais, et cela jusque dans les replis de la résistance armée. « Les Bantous, dit Bastide, qui disposaient d'une mythologie relativement pauvre, ont identifié leurs esprits avec les saints catholiques, et les images découvertes par les conquérants [dans les *quilombos*] n'étaient donc que les représentations de ces esprits adorés par eux » (1960 : 125). On ignore en fait la véritable part africaine de ces syncrétismes. Mais pour Bastide, il n'y a pas de doute que ceux-ci entraînent « l'apparition d'institutions neuves » (*ibid.*). Autrement dit, l'influence spécifique des Bantous dans la culture afro-brésilienne est ni plus ni moins diluée, dans les représentations, par le mythe unificateur du métissage racial à l'origine de la formation de la société brésilienne⁸. La présence des Yorouba s'impose, quant à elle, dans la ville, pendant que les traces africaines des origines bantoues se dissipent dans la nuit des temps. Le modèle esthétique et religieux des rites nagôs s'affirme dès lors comme la norme de référence de la tradition africaine originaire.

« En réalité, les religions païennes de la bande guinéenne apparaissaient comme les plus solidement structurées de tout le continent africain. La preuve en est donnée par leur résurgence dans le Nouveau Monde, sous la forme des cultes *Vodou* si importants aux Antilles et au Brésil, ainsi que par leur extraordinaire résistance à une évangélisation aussi précoce que valable malgré les succès des techniques et des modes de vie européens » (Cornevin, 1966 : 272).

L'espace afro-brésilien se prolonge avec les « flux et reflux » de la traite négrière (Verger, 1968) jusqu'au continent africain. Or, ce n'est probablement pas un hasard si l'affirmation d'une identité proprement africaine émerge à Bahia environ à la même époque que les représentations occidentales de l'Afrique se transforment. Jusqu'au 18^e siècle, le continent noir était sur les cartes du monde une *terra incognita* que l'on représentait strictement sous les traits monstrueux et fabuleux de ses habitants.

⁸ Ainsi, bien que l'on reconnaisse la prédominance des mots d'origine bantoue parmi le vocabulaire d'origine africaine des esclaves brésiliens, la langue que ces derniers auraient parlé était en fait, dit-on, ni plus ni moins un mélange issu du triple héritage culturel du Brésil. En 1933, dans un ouvrage intitulé « O elemento Afro-Negro na lingua portuguesa », Jacques Raimundo arrive à la conclusion que : « la langue des esclaves au Brésil était un langage propre, mélangé de leur idiome natal et du portugais, auquel s'ajoutait la contribution du vocabulaire de l'indigène, langage qui a déterminé les altérations qui, jusqu'à aujourd'hui, sont notées dans la phonétique, le rythme et la syntaxe de notre parler populaire » (cité par Castro, 1980 : 8).

« The continent's name is linked etymologically to Afer, Abraham's son, yet in contrast the continent's peculiarity is presented with powerful symbols: the black color of a horned woman, a monstrous animal with a human face surrounded by serpents and bizarre birds. The African has become not only the Other who is everyone else except me, but rather the key which, in its abnormal differences, specifies the identity of the Same (Mudimbe, 1988 : 12).

Dans le contexte de la traite et des échanges commerciaux intensifs avec les Européens, on assiste à un « processus d'esthétisation » des productions culturelles africaines. Les fétiches décrits autrefois comme des artefacts laids et étranges deviennent au 18^e siècle les « symboles » de l'art *primitif* africain (*ibid.* : 10). Cette réinvention de l'Afrique est à la source d'une nouvelle conception de l'identité africaine et d'une « africanisation du savoir » qui se diffusèrent jusqu'au Nouveau monde.

La mouvance ethnique procure une dimension transcontinentale à l'espace afro-brésilien. Les allers et retours des esclaves affranchis entre le Brésil et l'Afrique s'accroissent à partir du 19^e siècle. Entre la côte du golfe du Bénin et la « baie de tous les saints » se crée ainsi un espace de préservation de la « tradition africaine ». Cette « tradition » devint un lieu de repli de la résistance culturelle à partir duquel une identité afro-brésilienne a commencé à prendre forme.

L'espace afro-brésilien se transforme dans le temps de l'intérieur et de l'extérieur. La mouvance ethnique est un élément clé de cette transformation. Les rapports hégémoniques de la société esclavagiste ont déterminé, pour une large part, le sens de cette mouvance. On assiste d'une part à l'exaltation des différences ethniques comme moyen de prévenir la rébellion des esclaves et, d'autre part, à l'homogénéisation des identités d'origine à l'intérieur de grands groupes culturels. Aussi lorsque la population noire s'organise dans la ville en différentes « nations », elle ne fait en partie que reproduire les tensions et les rivalités créées et entretenues artificiellement par le système esclavagiste.

La constitution de l'espace afro-brésilien est multidimensionnelle et à géométrie variable. Elle se caractérise moins par son unicité culturelle que par les rapports interculturels multiples qui la fondent. Sa réalité est à la fois locale et transnationale, matérielle et immatérielle. Elle prend forme autour de la reconnaissance d'une

matrice identitaire distincte à partir de laquelle se fondent les enjeux de la résistance et de l'intégration. L'espace afro-brésilien s'articule aux confins de ces rapports paradoxaux de résistance et d'intégration avec la société dominante.

3.2 Résistance, intégration et constitution de l'espace afro-brésilien

L'esclavage signifie en principe la mort sociale de la personne. Non seulement le captif est-il un « mort en sursis », mais l'esclave n'est pas par définition une personne au sein de la société. Il est réduit à l'état de biens que l'on possède et que l'on marchandise. Sa vie et son corps ne représentent plus qu'une force de travail à la disposition de ses maîtres. Au 17^e et 18^e siècle, la durée de vie active d'un esclave ne dépassait guère en moyenne sept ans (Mauro, 1977 : 89). La survie dans de telles conditions constitue déjà en soi une forme de résistance devant l'échéance de la mort et les souffrances du quotidien. À l'esclave déraciné de ses attaches communautaires, il ne restait bien souvent que l'intégrité de sa personne à défendre. La rupture des liens et de ses origines était pour plusieurs intolérable, aussi la mort était-elle parfois préférable.

Dans le contexte de la dépersonnalisation propre à l'esclavage, la quête d'un espace personnel⁹ représentait certainement la première forme de repli et d'expression de la résistance. L'individu réduit à l'état de marchandise se devait de se rebâtir une dignité humaine à partir de ce qu'il était s'il voulait renaître comme personne. La survie est d'abord une question individuelle avant de devenir une affaire de groupe.

⁹ Un « espace personnel » ou, si l'on préfère, un espace propre de relations à partir duquel *l'être pensant et agissant* se situe (ou essaie de se situer) dans le monde. Précisons que mon intention n'est pas ici de poser un regard psychologisant ni d'entrer dans le pathos de l'esclavage, mais seulement de dégager les points d'ancrage de la formation d'un espace afro-brésilien. Or la personne, nonobstant la signification culturelle que l'on accorde à cette notion, dans son isolement face à la mort, à la souffrance et au système esclavagiste, dans ses rapports avec les autres et avec la terre d'exil, s'avère un point de référence incontournable dans la constitution d'un premier espace de survie. En ce sens, l'espace personnel serait d'abord un espace de protection avant de se prolonger en un espace de reproduction. En fait, si le corps constitue la limite physique intrinsèque de l'espace personnel, ce dernier ne peut toutefois survivre indéfiniment en étant isolé et sans établir de rapports avec d'autres « espaces personnels ». Autrement dit, si l'importance de l'espace personnel est indéniable, celui-ci ne peut se reproduire et à la limite exister sans un « espace commun » qui le situe et qui le fonde. Tel que je l'entends donc, l'idée d'un « espace personnel » est inséparable d'un espace plus large de socialisation. Le « corporel » et le « sexuel » sont les premiers « opérateurs sociaux » (Balandier, 1985 : 13) à la base de cette mise en commun (ou mise en liaison) des espaces personnels.

La conquête d'un espace afro-brésilien n'a pu se réaliser que par un jeu de tensions continuelles de résistance et d'intégration avec le système dominant. La résistance a été essentielle à la reconstitution d'une identité d'appartenance à la fois personnelle et communautaire, l'intégration nécessaire afin de se bâtir une identité sociale. La résistance et l'intégration sont l'avant et l'arrière du mouvement constitutif de l'espace afro-brésilien. En effet, celui-ci n'existe pas à l'extérieur mais bien à l'intérieur de la société. Il n'est pas non plus fondamentalement contre mais en lien dynamique avec celle-ci. Aussi ne peut-il pas être juste une forme de résistance. Sa réalité se constitue plutôt dans des rapports ambivalents et bidirectionnels de résistance et d'intégration qui se jouent principalement dans les interstices ou les marges du système.

Les formes de la résistance des esclaves ont été individuelles et improvisées avant d'être organisées en groupe. Les forces de la résistance se sont regroupées principalement à l'extérieur du système avant de se constituer en espace commun à l'intérieur de la société. Les formes de l'intégration ont, pour leur part, été individuelles avant d'être regroupées. Leur terrain de prédilection a d'abord été la sphère privée et domestique avant de pouvoir se réaliser dans le domaine public. Résistance et intégration, à l'extérieur et à l'intérieur : la constitution de l'espace afro-brésilien est continuellement marquée par des lignes de tensions paradoxales, à la fois opposées et complémentaires, avec la société dominante.

3.21 Jusqu'au 19^e siècle : la terre privée des traditions

Le portrait de la formation de la société brésilienne que dépeint G. Freyre (1974), et qui s'est imprégné peu à peu comme la vérité dans l'imaginaire collectif, est fondé essentiellement sur un processus d'intégration harmonieux des différences. L'expression première de cette intégration réussie est le métissage racial et culturel de la population. La sexualité joue, dans ce portrait idéalisé de l'intégration, un rôle de premier plan. Les formes de la résistance paraissent quant à elles marginales par rapport à cette vision d'une société intégrative des différences culturelles.

Aujourd'hui, plus personne ne peut sciemment défendre la thèse de Freyre sans la nuancer. Un courant intellectuel s'est levé contre ce que l'on a appelé les mythes du « seigneur bienveillant » et de la « démocratie raciale ». On dénonce haut et fort le « génocide du nègre brésilien » et « l'exploitation sexuelle de la femme africaine » (Nascimento, 1978). Cet autre son de cloche sur l'histoire du Brésil relativise les formes soi-disant harmonieuses de l'intégration. En contrepartie, on met l'accent sur l'importance et les formes multiples de la résistance des Noirs. Aux yeux de certains activistes et intellectuels radicaux, l'intégration est ni plus moins synonyme d'un instrument idéologique d'assimilation voire même d'anéantissement de l'identité culturelle des Noirs. Seule l'organisation de la résistance aurait en ce sens permis l'émergence d'un espace afro-brésilien au sein de la société.

« [La] protestation [raciale] a pris des formes individuelles et des formes collectives, depuis le meurtre du maître blanc, jusqu'à l'insurrection à main armée, depuis la fuite d'un esclave apeuré par la pensée du châtiment à la formation de *quilombos* » (Bastide, 1960 : 107).

Les formes individuelles de protestation sont, selon Bastide, dénuées d'un « élément mystique » contrairement aux formes collectives qui « se sont souvent concrétisées autour d'un centre religieux » (*ibid.*). La seule exception serait le suicide qui constituait un autre « échappatoire possible à l'esclavage ». Le suicide d'esclaves était « extrêmement fréquent ». Il constituait une « forme de résistance à la culture du Blanc ». Le « nègre du Brésil », dit Bastide, savait que « son suicide était un acte de guerre, car l'esclave coûtait cher, et quand tout un groupe faisait le serment de se laisser mourir [...], il ruinait ainsi sûrement le patron. » Le suicide était aussi une « protestation religieuse » dans la mesure où ne pouvant supporter le régime servile, l'esclave africain se tuait pour retrouver ses ancêtres et « se joindre à eux dans l'autre monde » (*ibid.* 113-114).

Au suicide, Bastide rapproche le *banzo* ou « la nostalgie du pays natal ». Beaucoup d'Africains qui « ne pouvaient supporter leur nouvel habitat » s'étiolaient, dépérissaient puis mouraient peu à peu du « mal du pays ». Le *banzo*, insiste Bastide, n'est pas une forme de « patriotisme nègre » ou d'amour pour un lieu géographique quelconque. La religion jouerait encore ici un rôle important.

« L'endroit où on est né, ce n'est pas un simple système d'accidents géographiques, montagnes, lacs ou rivières, c'est un ensemble socialo-géographique, où les mythes locaux, la répartition des tribus sur le sol, les endroits déterminés de rassemblement des sociétés secrètes, etc., ne font qu'un seul et même tout. L'Africain ne sépare pas le monde matériel, comme nous le faisons, de l'ensemble de valeurs qui occupent chacune une position écologique dans ce monde, ne voit pas la colline comme une colline, mais comme le séjour de tel ou de tel esprit, ou comme le centre traditionnel de telle ou telle cérémonie. [...] le *banzo*, ce n'est pas le mal du pays à proprement parler, c'est le mal d'une certaine disposition écologique de la culture, c'est la nostalgie de la configuration tribale – et aussi religieuse – sur le sol, et si l'esclave meurt, c'est que cette configuration ne peut se recréer au Brésil » (*ibid.* : 114-115).

Les *quilombos*, « nés du rassemblement en masse sur un même lieu des esclaves fugitifs », ont été parmi les premières tentatives « spontanées » de recréation d'une « nouvelle Afrique » en terre d'exil (*ibid.* : 115). Les *quilombos* ont fait partie du paysage social brésilien aussi longtemps que dura l'esclavage¹⁰. On les a retrouvés dans presque toutes les régions du territoire national. Ils émergeaient tel un « symptôme de l'antinomie de base » de la société esclavagiste dont ils étaient la « négation » (Moura, 1987 : 13).

On appelait *quilombo* toute habitation qui regroupait plus de cinq esclaves fugitifs (*ibid.* : 10). Le nombre d'habitants d'un *quilombo* pouvait s'élever jusqu'à quelques milliers. Le royaume ou la république de Palmares, tout dépendant du point de vue des auteurs, représente certes le point culminant de la résistance organisée des *quilombos* (Freitas, 1982). Palmares était localisé quelque part dans le sertão, au sud de l'ancienne capitainerie du Pernambouc, dans l'État actuel d'Alagoas situé au nord de Bahia. On ignore toutefois son emplacement exact ainsi que le moment de sa fondation (Bastide, 1960 : 115). La République de Palmares était constituée d'une « confédération de quilombos » (Moura, 1987 : 51). À son apogée, vers 1670, la population de Palmares s'élevait entre 20 et 25 000 habitants (*ibid.* : 43 ; Cardoso, 1983 : 155). La capitale, Macaco, était composée de « 1500 maisons ». Il y avait une église ainsi qu'un palais royal (Bastide, 1960 : 116). Le peuplement de Palmares a profité de l'instabilité politique engendrée par l'occupation hollandaise au Pernambouc de 1621 à 1654. Les Portugais auraient même, dit-on, comme moyen de

¹⁰ Soulignons qu'il existe, en ce moment au Brésil, un mouvement politique important mené par des leaders noirs qui revendique la reconnaissance des anciens quilombos comme espace historique et symbolique de l'enracinement identitaire du peuple noir sur le sol brésilien.

résistance aux Hollandais, encouragé la fuite des esclaves vers les *quilombos* (Mauro, 1977 : 127).

Les détails de l'histoire de Palmares et des *quilombos* en général nous intéressent moins ici que leurs dimensions sociologiques. Il importe seulement de figurer la menace que ces communautés de marrons ont pu représenter pour la société esclavagiste ainsi que leur potentiel intrinsèque de socialisation. Durant tout le temps de leur existence, les *quilombos* ont fait l'objet d'expéditions qui visaient à les détruire et à capturer les survivants pour les retourner en esclavage. La menace que constituaient les *quilombos* était amplifiée par le fait qu'ils étaient des lieux de résistance armée qui s'en prenaient aux plantations et à leurs biens le plus cher : les esclaves. Les *quilombolas*, les habitants des *quilombos*, exécutaient des raids dans les plantations pour capturer les esclaves, voler des biens (dont des armes) et saccager les équipements. On ramenait de ces razzias des hommes pour les besoins du travail et de la guerre, mais surtout des femmes dont la présence était indispensable pour l'équilibre social et économique de ces petites communautés (Freitas, 1982 : 38 ; Cardoso, 1983 : 156-157). Les captifs étaient incorporés au *quilombo* à titre d'esclave ou de non-membre. Avec le temps, après avoir fait leurs preuves, ils acquéraient en général le statut de membre à part entière de la communauté. Par ailleurs, dans certains cas, les *quilombolas* devenaient des *bandoleiros* ou des bandits de grands chemins (Moura, 1987 : 15-16).

Bref, les *quilombos* constituaient une menace non seulement parce qu'ils étaient des lieux de refuge pour les esclaves en fuite, mais aussi parce qu'ils perturbaient l'ordre du système esclavagiste en s'attaquant directement à celui-ci. L'institution militaire était au centre de leur organisation sociale (Freitas, 1982). Ils organisaient des contingents armés semblables à une forme de guérilla.

« An extension of the quilombo and its instrument of retaliation was the guerrilha. The guerrilha (guerrilha band) was a band of Negroes from a quilombo – or sometimes an independant group – who offered resistance through punitive action. They held up travelers on the highways, kidnapped slaves, attacked engenhos to steal victuals and weapons, and not infrequently killed overseers and masters » (Cardoso, 1983 : 154).

De par leur localisation géographique, en général difficile d'accès et périphérique, et leurs types d'activités à la fois de résistance et de banditisme, les *quilombos* ont aussi attiré dans leur rang des marginaux pourchassés par la société ainsi que des Amérindiens en fuite. Les autorités se plaignaient fréquemment des actes de désordre et de vandalisme effectués par les « nègres de la terre et de Guinée ». On appelait les « nègre de la terre » en fait les Amérindiens (Moura, 1987 : 16). La présence des autochtones au sein des *quilombos* semble avoir été culturellement marquante. On y retrouva probablement le premier noyau de syncrétismes à l'origine des cultes « cabocles ». Mais peu importent les formes concrètes d'alliance entre les Noirs, les Amérindiens et les éléments marginaux de la société, les *quilombos* sont devenus aujourd'hui le symbole par excellence de la résistance sociale au système esclavagiste. On va même jusqu'à les représenter comme le seul véritable « exemple de la démocratie raciale ».

« Le *quilombo* était le refuge de beaucoup d'éléments marginalisés par la société esclavagiste, indépendamment de leur couleur. Il était un exemple de la démocratie raciale dont on parle tant et qui n'a jamais existé au Brésil à l'extérieur des unités de *quilombolas* » (*ibid.* : 37).

Ainsi récupère-t-on un symbole de résistance pour en faire l'inverse symétrique du mythe unificateur de la « démocratie raciale ». La « démocratie raciale » aurait bel et bien existé, mais seulement à l'extérieur de la société, dans les replis de la résistance armée contre le système. Or, rien n'indique qu'une telle démocratie ait été l'apanage des *quilombos*. On sait que l'on a repris l'esclavage comme moyen de production et de contrôle de la population. On sait également qu'à la tête des *quilombos* de Palmares trônait une hiérarchie militaire qui avait le droit de vie et de mort sur ses sujets. Si démocratie il y avait, elle n'était certainement pas généralisée à tous et à toutes.

En fait, le peu de sources historiques dont nous disposons sur la description de la vie dans les *quilombos* (surtout des lettres des meneurs des expéditions) autorisent toutes les formes possibles de spéculation. Or, selon les descriptions qui sont parvenues jusqu'à nous, l'organisation interne des *quilombos* semble s'être constituée comme en miroir de la société dominante. On y retrouve, du moins au niveau de la forme, les mêmes institutions religieuses et sociales. Le « fétichisme » y aurait été interdit, sans

compter que les Noirs auraient même transporté « des rudiments du catholicisme » chez les Amérindiens (Bastide, 1960 : 135). Au-delà toutefois de la forme, les *quilombos* auraient davantage cherché dans leurs structures profondes à reproduire un espace de traditions africaines. Ainsi, selon Bastide, Palmares fut « un phénomène de résistance culturelle, de ‘régression tribale’, un effort des Africains pour reconstituer contre la désagrégation de leurs antiques coutumes au contact des Blancs, les anciennes organisations bantoues, quelque chose d’analogue à cette recreation de l’Afrique en pleine Guyane hollandaise qui subsiste encore aujourd’hui » (*ibid.* : 124). Aussi, relate-t-il, que la plupart des noms de lieux sont des termes bantous, « comme s’il y avait une volonté d’africaniser le pays, de transformer la géographie ». Les syncrétismes auraient toutefois été inévitables, car non seulement « on est toujours touché par ce contre quoi on lutte », en l’occurrence ici la classe dirigeante des Blancs, mais aussi parce que le milieu extérieur est « tout enveloppé en quelque sorte de valeurs indigènes » (*ibid.*).

« Le marronnage reste une nostalgie de l’Afrique plus que son exacte reconstitution (dans le cas brésilien, de l’Afrique bantoue surtout, avec ses grands royaumes). [...] Certes, les *quilombos* sont l’œuvre des purs Africains qui n’ont pas eu le temps d’oublier encore les réalités de leurs pays, plus que des nègres créoles ; il n’empêche qu’ils ont été marqués par le régime de l’esclavage, par la catéchisation, même superficielle et extérieure » (*ibid.* : 134-135).

Ainsi se dessine le portrait d’un espace premier de résistance culturelle qui émergerait des tensions conflictuelles qui relient et séparent à la fois les « purs Africains » des « civilisateurs blancs » de la société esclavagiste. Entre ces pôles extrêmes de « pureté », qui se confrontent et s’interpénètrent, s’inscrit l’idée d’un espace afro-brésilien intermédiaire auquel se mêleraient entre autres des éléments culturels autochtones. Le « cabocle » se révèle l’élément transitionnel marginal de cet espace culturel métissé. Avec le temps, il finira même par devenir, par sa position entre-deux et transitive, la figure commune du « modèle afro-brésilien » des candomblés (Lody, 1987 : 11).

« Le cabocle incarne la figure héroïque de la lutte pour la terre à laquelle il appartient et, de l’autre côté, il est vu en même temps comme métis – *acaboclado* –, copartageant une binationalité morale : celle de la terre et aussi celle de l’autre terre, l’Afrique » (*ibid.* : 14).

En fait, on sait peu de choses précises sur la culture et la vie quotidienne des Africains et de leurs descendants au Brésil pour toute la période qui s'étend jusqu'à la fin du 18^e siècle. Cela est d'autant plus vrai pour tout ce qui se passait dans les replis de la résistance armée qu'ont été les *quilombos*. Il s'agit d'une période durant laquelle la présence bantoue était dominante, mais dont les réminiscences s'effacent peu à peu derrière la surdétermination des représentations et des pratiques des « Soudanais » dans la constitution – élitiste – de la culture afro-brésilienne. Si bien que dans la littérature, à l'exception de quelques travaux, l'apport des Bantous au Brésil est presque complètement oublié.

« Une telle exclusion est inexplicable, vu la présence marquée des Bantous dans la civilisation afro-brésilienne. Les Bantous sont presque toujours à peine mentionnés ou cités sans grandes considérations théoriques. Et même quand ils le sont, on les présente au lecteur comme si une infériorité planait sur ceux qui sont venus de l'Angola et des environs, ainsi que de l'Afrique de l'est, en provenance du Mozambique » (*ibid.* : 15).

Pourtant, il y a tout lieu de croire que les groupes bantous sont à la base de l'édification de l'armature culturelle de l'espace afro-brésilien. L'infériorité qu'on leur attribue n'est par ailleurs sûrement pas étrangère aux représentations occidentales de l'Afrique et de ses habitants de l'époque. Leur supposé caractère « plus soumis » est interprété plus souvent qu'autrement en terme d'un manque d'affirmation identitaire. Les traits culturels bantous auraient ainsi été plus facilement assimilés par le métissage originaire de la société brésilienne. En effet, si l'on se fie au tableau de la vie dans les plantations que brosse G. Freyre, les Bantous ont été parmi les principaux maîtres d'œuvre de l'interpénétration entre les univers culturels des maîtres et des esclaves. Par contre, dans leur stratégie d'adaptation culturelle, ils auraient, semble-t-il, plus volontiers exercé leurs traditions africaines en prenant les parures propres à la culture des maîtres. « La politique d'assimilation en même temps que d'accommodation, suivie par les Brésiliens possesseurs d'esclaves », dit Freyre (1974 : 343), « a consisté surtout à donner aux noirs la possibilité de conserver, à l'ombre des coutumes européennes, des rites et des doctrines catholiques – des formes et des traits de la civilisation et de la mystique africaines. » Freyre cite en exemple les remarques faites par le voyageur Henry Koster, au début du 19^e siècle, à propos de l'institution des rois de Congo :

« Les rois de Congo élus au Brésil prient Notre-Dame du Rosaire et s'habillent à la mode des blancs ; ils conservent, c'est vrai, eux et leurs sujets, les danses de leurs pays ; mais ils admettent dans leurs fêtes des esclaves d'autres régions de l'Afrique, des créoles et des mulâtres qui dansent de la même manière ; ces danses sont actuellement plus des danses nationales du Brésil que des danses africaines » (Koster [1818], cité *in ibid.*).

La vision syncrétique de la contribution des esclaves bantous à la civilisation brésilienne diminue en contrepartie, au niveau de la forme, la spécificité de leur apport à la culture afro-brésilienne. Un peu comme si les Bantous et les esclaves des plantations en général participaient d'un côté au processus de fusion culturelle qui est la caractéristique idéologique de la société moderne brésilienne, mais qu'ils ne réussissaient pas, de l'autre, à démarquer l'originalité de leurs traits identitaires africains parmi la « supériorité nagô » (Dantas, 1988 : 153) qui s'impose à partir du 19^e siècle. À tel point qu'au fil du temps, la référence à l'espace culturel bantou (Angola et Congo) vient-elle qu'à signifier une origine africaine plus ou moins floue et arbitraire, alors que la référence à l'espace yorouba ou nagô va peu à peu devenir synonyme de « pureté africaine ».

Les esclaves africains des plantations, parmi lesquels les Bantous étaient majoritaires sinon ceux qui avaient la réputation d'être les meilleurs travailleurs agricoles (Freyre, 1974 : 282), sont davantage associés dans les représentations à la terre. D'une part, ils faisaient partie prenante de celle-ci, en étant les piliers de la production économique des monocultures ; d'autre part, autant leur mode d'intégration que de résistance à la société s'inscrivaient dans un rapport particulier avec le sol. Ainsi, toujours selon Freyre, « arrivés au Brésil, les nègres devinrent, en un certain sens, les véritables maîtres de la terre » (*ibid.* : 270). À titre de preuve, il donne l'exemple du régime alimentaire et d'une meilleure acclimatation au milieu. D'une part, « plusieurs des plantes des nègres les accompagnèrent en Amérique, contribuant ainsi à l'africanisation des blancs et des indigènes ; adoucissant chez les Africains les effets perturbateurs de la transplantation » (*ibid.* 269-270). D'autre part, les « caractères acquis » des Africains, dont la pigmentation de la peau, ont pu faciliter leur adaptation à la vie sous les tropiques comparativement aux Européens pour lesquels « la transplantation constituait une expérience plus radicale » (*ibid.* 270-272). Freyre inverse donc, par les subtilités de son interprétation, les interprétations des modèles

déterministes et économiques classiques de son époque. Non seulement les conditions environnementales sont-elles favorables aux Noirs, mais ces derniers réussissent à s'adapter au point de devenir les véritables maîtres de la terre ! Les esclaves africains s'intègrent donc à leur nouvel environnement en imprégnant depuis le sol leurs racines identitaires. À partir surtout des marges du système, ils africanisent peu à peu de l'intérieur la terre d'exil. L'essence africaine ne se fit pas sentir que dans l'alimentation mais aussi dans les traditions festives et religieuses. En fait, selon Freyre, « la religion a été le point de rencontre et d'intercommunication » entre les civilisations du maître et du « nègre » (*ibid.* : 343).

Dans le contexte de la plantation, le domaine privé a été le terrain de prédilection de l'intégration des Noirs. En effet, que ce soit sur le plan des mœurs alimentaires ou des fêtes, l'influence de la *senzala* sur la grande maison s'est fait sentir davantage au niveau des pratiques privées en marge du travail. De plus, la vie familiale des maîtres a été fortement marquée par la présence des esclaves domestiques. On préférait d'ailleurs les femmes et, en particulier, celles avec de « beaux corps ». Ce qui laisse sous-entendre, dit Freyre, « qu'on les préférait aussi pour les doux concubinages, ou les simples amours de passage des seigneurs de moulins, si chers au patriarcat colonial » (*ibid.* : 283). Le fruit métissé de ces unions illégitimes jouissait par ailleurs, en général, de certains privilèges par rapport aux autres esclaves. On l'a dit et répété, le métissage constitue pour l'esclave une forme d'avancement social qui émerge, dans tout le sens du terme, de l'espace privé des relations.

Si l'africanisation de la terre et des pratiques privées a été déterminante dans l'intégration des Noirs à l'intérieur du système esclavagiste des plantations, elle l'a été probablement encore plus dans l'organisation de la résistance. On l'a dit, à l'époque, les *quilombos* constituaient une tentative de recréer une Afrique en sol brésilien. Or, une des caractéristiques de cette résistance armée est qu'elle s'organise entièrement à l'extérieur du système. Le territoire sur lequel on essaie de refonder un « espace africain » se situe en dehors sinon en périphérie de la société esclavagiste, avec laquelle on continue cependant à entretenir des rapports stratégiques. La cohabitation à distance ne perdura pas. Les rapports de force ont eu raison du rêve de bâtir un royaume africain en marge de la société dominante.

Mais que ce soit par les formes intérieures d'intégration ou extérieures de résistance, les Noirs ont d'abord cherché une terre commune dans les « espaces de la mémoire ».

« À travers la mémoire, le territoire noir de la diaspora devient un espace investi par le temps, mais non pas un temps qui est chronologiquement défini. Il s'agit d'un temps particulier, historiquement constitué, qui se révèle à travers une dimension cosmique et mythique qui unifiait l'origine et le destin de tous et chacun en relation avec le territoire où ils vivent et où ont vécu ceux qui les ont précédé. Le temps redimensionné – passé, présent et futur – permet l'enracinement dans un espace-lieu et [...] commande la possibilité d'action collective sur la base de la tradition » (Gusmão, 1995 : 119).

Le territoire commun de la tradition africaine n'a pu vraiment se consolider cependant que dans le contexte des villes et de l'esclavage aux gains. Les enjeux de l'intégration et de la résistance ont alors changé et pris de nouvelles formes. La résistance s'organise dorénavant de l'intérieur du système, tandis qu'une intégration dans les marges de la société se révèle de plus en plus comme une des seules alternatives possibles.

3.22 Au 19^e siècle : occupation d'un espace public

Le boom des mines d'or entraîna à partir de la fin 18^e siècle le « déclin » du « patriarcat rural » (Freyre, 1990 : xxxviii). L'intérêt pour le Brésil rural décroît dès lors en faveur de la ville qui devient le centre de la vie mondaine et des affaires (Mauro, 1980). Les maîtres et les nouveaux bourgeois s'installent peu à peu en permanence dans les *sobrados* (maisons à étages) urbains ou suburbains. La grande maison des plantations est conservée comme une « espèce de décoration sociale » à titre surtout de lieu de villégiature et non plus comme la base de la vie économique (Freyre, 1990 : 8). L'arrivée de la famille royale à Rio de Janeiro au début du 19^e siècle modifia considérablement la physionomie de la société coloniale autant au niveau économique et politique (*ibid.* : 3-4) qu'au niveau de l'urbanisation du paysage social (*ibid.* : 15). Par ailleurs, avec la concentration des activités économiques dans les villes, les rapports entre les maîtres et les esclaves se transformèrent radicalement.

En milieu urbain, les esclaves passent la majorité de leur temps à l'extérieur de la maison et loin du contrôle du maître. Aussi bénéficient-ils d'une plus grande

« liberté et flexibilité » dans la réalisation de leurs activités (Algranti, 1988 : 47). Ils sont pour la plupart des « esclaves au gain » ou des « esclaves en location », les deux expressions ayant fini avec le temps par devenir plus ou moins synonymes. L'esclave au gain serait dans le langage d'aujourd'hui ce que l'on appelle un « autonome » (Silva, 1988 : 87). Le « système au gain » est exclusif au milieu urbain tandis que le « système de location » d'esclaves a aussi existé en milieu rural même s'il n'était pas très répandu (Algranti 1988 : 49). Avec son travail, l'esclave au gain doit assurer sa propre survie en plus de rapporter à son propriétaire une partie de ses bénéfices de la journée ou de la semaine. Il importait peu au maître de savoir comment celui-ci avait fait son argent ni de savoir s'il avait dépassé la limite préétablie. « Cette attitude stimula des actes illégaux, puisque les esclaves aux gains, quand ils n'arrivaient pas à compléter leur dû quotidien, devenaient tentés par les larcins ou la prostitution. » Les témoignages de vols exécutés par les esclaves au gain avec la complicité de commerçants peu scrupuleux sont nombreux. Or, en théorie, l'excédent d'argent appartenait à l'esclave (Silva, 1988 : 88).

En comparaison avec la plantation, le nombre d'esclaves détenus par un maître en milieu urbain chute de façon importante. Le système semble rentable. Parfois, le travail de un ou deux esclaves aux gains suffisaient à faire vivre un maître (Algranti, 1988 : 49). Le privilège de posséder des esclaves n'était pas non plus réservé qu'à la classe dominante. Ainsi, « il y avait jusqu'aux esclaves qui possédaient d'autres esclaves ». À Salvador, rares étaient d'ailleurs les affranchis qui ne léguaient pas à leur mort quelques esclaves parmi leurs biens (Andradre, 1988 : 36).

Dans une société où le travail manuel est dévalorisé, les esclaves exerçaient tous les métiers possibles : des tâches domestiques, à porteurs en passant par menuisiers, coiffeurs, jardiniers, vendeurs, guérisseurs et allumeurs de lanterne¹¹. On les retrouvait en fait dans tous les secteurs d'activités urbaines. La majorité de ces travaux se déroulaient dans la rue ou sur la place publique loin des yeux des maîtres.

¹¹ On différenciait nettement les esclaves domestiques des esclaves de la rue. Il y avait d'un côté, précise Freyre, les esclaves réservés au services des maisons, « de la porte à l'intérieur » et les esclaves destinés aux services dans la rue, pour « vendre dans la rue ». « Les premiers étaient en contact avec les Blancs des *sobrados* comme s'ils étaient des gens de la famille. Les deuxièmes étaient moins des

Certains esclaves vivaient seuls dans des cabanes de fortunes (*mocambos*) et réussissaient à vivre une vie de « liberté en captivité ».

« Les témoignages des voyageurs étrangers [au début du 19^e siècle] mettent l'accent sur les esclaves dans les bars, les places et les jardins. Durant le jour, ce temps dédié au loisirs était 'volé' au service et par conséquent au maître ; la nuit donnait lieu à des escapades de la vigilance des propriétaires et des rondes. Les conditions de vie dans les villes ainsi que les tâches de travail amenaient assez fréquemment les esclaves à l'extérieur de la maison. Ils y allaient pour les achats, pour chercher l'eau des résidences, pour porter ou aller chercher les commissions. De telles manières que ce n'étaient pas que les esclaves aux gains qui échappaient à la vigilance constante des maîtres, mais également ceux qui étaient dédiés aux services domestiques. Une fois qu'ils étaient loin de la portée de propriétaires, ils se mêlaient avec la population noire libre et étaient facilement confondus avec elle » (Algranti, 1988 : 49-50).

Avec le déclin du système « patriarcal », on assiste, selon Freyre (1990 : xlvi), au « triomphe de la rue ». Auparavant, les rues étaient de simples chemins de service conduisant aux maisons les plus puissantes (*ibid.* : xlv). Mais à la fin du 18^e siècle, les constructeurs et les propriétaires urbains furent obligés dans leur plan d'aménagement de « respecter la rue ».

« Et, pour une fois, la rue a pu prendre sa revanche de l'ancien domaine absolu de la 'maison noble', de la 'grande maison' ou du *sobrado*. Le *muleque* – l'expression la plus vive de la rue brésilienne – est celui qui a le plus exagéré le manque de respect envers la maison. Il salissait les façades et les murs avec leurs graffiti [*calungas*] souvent obscènes. Il urinait et déféquait au pied de la grande porte d'entrée, jusque dans les corridors des *sobrados* et sur le palier des escaliers » (*ibid.* : xlv).

Même si elle perdit de son prestige au détriment de la rue, la maison a « continué d'influer sur la formation sociale du Brésilien de ville. Le *sobrado*, souligne Freyre (*ibid.* : xlvi), plus européen, forma un type, le *mocambo*, plus africain ou indigène, forma un autre type social d'homme. » Les « binômes *casa-grande-senzala* et *sobrado-mocambo* » ont été en fait, précise-t-il, des « complexes transrégionaux », et non pas seulement régionaux, qui dominèrent « les espaces sociaux transbordant les espaces physiques que l'on a inventé pour les contenir » (*ibid.* : lxxxiii). Dans les villes, les rues, places et autres lieux de rencontre publics auraient joué, au niveau de l'espace physique, un rôle de rapprochement entre les classes et les races d'habitude séparées socialement, participant de ce fait au processus du « métissage » du peuple brésilien.

personnes de la maison que des individus exposés aux contacts dégradants de la rue » (Freyre, 1990 : 48).

« La rue, la place, la fête de l'église, le marché, l'école, le carnaval, toutes ces facilités de communication entre les classes et de croisement entre les races ont atténué les antagonismes de classe et de race et ont formé une moyenne, un moyen terme, une contemporanéité brésilienne métissée des styles de vie, des modèles de culture et des expressions physiques et psychologiques du peuple » (*ibid.* : xlvi).

L'édification des *sobrados* avec la porte attenante directement sur la rue a constitué, selon Freyre, « le rapprochement maximum entre le patriarcat en déclin et la rue déjà triomphale ». Se rompt alors la « distance presque prophylactique » (*ibid.*) qui séparait autrefois ces deux mondes opposés. La rue et la maison deviennent littéralement « deux ennemis » (*ibid.* : 47). Autant à Rio qu'à Salvador, les hommes bourgeois sortent rarement à l'extérieur du *sobrado* (*ibid.* : 39). Les femmes encore moins, sinon jamais. À Salvador, on évite même de mettre les pieds sur la route en se déplaçant sur des « chaises à porteurs fermées par des rideaux » (*ibid.* : 369 ; Mauro, 1980 : 133).

Les rues des grands centres sont envahies de toutes parts par les Noirs qui y exercent leurs activités de travail. Au 19^e siècle, à Rio de Janeiro, dans tous les lieux publics on retrouve la présence des Noirs athlétiques et semi-nus se disputant pour offrir leurs services. Les visiteurs étrangers de passage sont presque tous surpris de « constater qu'une ville contrôlée par le pouvoir du Blanc puisse autant dépendre du travailleur noir » (Silva, 1988 : 92). Les Noirs qui occupent la rue sont en grande majorité des hommes. Le système d'esclavage au gain était masculin dans une proportion dépassant parfois 95 % (*ibid.* : 109-110). Dans la rue, parmi les Noirs, il y a des esclaves au gain mais aussi des affranchis, des mulâtres ainsi que des esclaves en fuite. En effet, les grands centres urbains attiraient les esclaves fugitifs et hors-la-loi qui n'avaient pour se dissimuler qu'à se fondre à la masse des travailleurs. Ainsi émergent en banlieue des villes ce que D. Freitas appelle des « *quilombos* de services ».

« Les Noirs qui sortaient de ces *quilombos* suburbains pour prêter leurs services dans les centres urbains se faisaient passer pour des affranchis, ce que tous savaient comme n'étant pas la vérité. Ces esclaves travaillaient comme salariés et finirent par représenter à Rio et à Salvador une importante force de travail. Malgré leur notoriété, ces *quilombos* étaient en général tolérés. Non seulement parce qu'ils suppléaient à la force de travail des esclaves, mais aussi parce tous les policiers et les soldats avaient peur de pénétrer dans ce type de communauté. Les battues surprises des autorités contre ces *quilombos* donnaient en fait peu de résultats concrets, puisque

ceux-ci se reconstruisaient presque aussitôt. Les premières banlieues des grands centres urbains brésiliens furent ni plus ni moins des *quilombos* (Freitas, cité in *ibid.* : 99).

À Rio de Janeiro, tous les éléments propices au soulèvement de masse des esclaves étaient en place. Pourtant, on n'y retrouve aucun mouvement comparable à la « révolte des Mâlés » qui eut lieu à Salvador en 1835. Dans leur lutte contre le système, les esclaves cariocas ont davantage pris une « position individuelle ». Il y avait par ailleurs, parmi l'hétérogénéité ethnique et sociale de la population esclave, des Noirs qui appuyaient, consciemment ou non, la classe dominante (*ibid.*). Or, autant les formes individuelles de résistance que d'intégration ont été, semble-t-il, en grande partie détournées par l'exaltation des appartenances ethniques. En général, dans les deux cas, les rivalités entre « nations » sublimaient les rapports avec le système dominant.

À Rio de Janeiro, la commission d'actes délinquants et violents compte au début du 19^e siècle parmi les principaux signes d'hostilité des esclaves envers la société (Algranti, 1998 : 173). Dans les faits, cependant, les esclaves sont principalement arrêtés pour des crimes qu'ils ont commis contre d'autres esclaves ou des affranchis (*ibid.* ; Silva, 1988 : 95). Les actes violents pour lesquels ils sont faits prisonniers sont surtout du type bagarre, coup de couteau ou pour avoir simplement lancé des pierres sur les passants. La consommation d'alcool expliquerait une grande partie de ces délits (Algranti, 1988 : 172-173). Les crimes contre l'ordre public restent toutefois à l'époque le principal motif d'emprisonnement des esclaves. Selon Algranti (*ibid.* : 168), cela « démontre l'attention que la police accordait à la question du contrôle social et au maintien de la servilité de la population d'esclaves. » La capoeira et le port d'arme sont les deux formes de désordre public qui préoccupaient le plus la police (*ibid.* : 169).

À Recife et à Rio de Janeiro surtout, la capoeira était à l'époque, raconte Freyre, un art répandu parmi les Noirs et les mulâtres libres de la ville et avec lequel les « individus désarmés pouvaient lutter avantageusement contre les policiers et les particuliers armés » (1990 : 387). Mais si les faits d'armes des capoeiras contre les policiers et les représentants de l'ordre sont-aujourd'hui légendaires (Perreault, 1990),

on ne doit pas mésestimer qu'il s'agissait d'un art martial que l'on se servait davantage dans les affrontements entre bandes rivales. « Les capoeiras menaçaient non seulement la population libre mais aussi les autres Noirs » (Algranti, 1988 : 141). « La capoeira était un symbole de la culture africaine qu'affichaient orgueilleusement les esclaves dans les rues de Rio de Janeiro » (*ibid.* : 169). Elle est devenue avec le temps un des symboles de prédilection de la résistance et de la libération des Noirs (Lewis, 1992). Les formes réelles de cette résistance restent cependant nébuleuses. Ainsi oublie-t-on très souvent, dans la réinvention moderne de l'histoire de la capoeira (Perreault, 1990), que celle-ci a été utilisée subversivement par la classe dirigeante pour ses propres fins politiques ou autres.

« Les rapports de la police, pendant l'empire, sont pleins des hauts faits des 'capoeiras' des malandrins et des mauvais garçons, qui en bandes, parcouraient les rues de la capitale pour attaquer, voler et tuer. Souvent même, un personnage important, baron ou sénateur, envoyait un de ces quadrilles contre quelque adversaire électoral dont il voulait se délivrer » (Bastide, 1978 : 202).

Les capoeiras ne servaient donc pas qu'à la défense des Noirs. Ils étaient aussi « contractés comme assassins professionnels par des individus de l'autre couche de la société et comme garde du corps » (Algranti, 1988 : 169). Les capoeiras ont plus tard été très actifs au sein de la *Guarda Negra*, un « regroupement terroriste » qui supportait loyalement la monarchie et la princesse Isabelle contre les agitateurs et les démagogues républicains (Freyre, 1970 : 178). Cela dit, les « capoeiras » étaient, après la fugue des esclaves, le deuxième principal motif d'incarcération à Rio de Janeiro entre 1810 et 1821 (Algranti, 1988 : 209). Le troisième et le quatrième étaient respectivement les « désordres en groupe » et le « port d'arme » (*ibid.*). Sans voir à tout prix dans ces délits une expression de la résistance contre le système, il est possible toutefois de les interpréter comme des formes individuelles ou grégaires d'affirmation et de revendication de l'occupation de l'espace public. Le défi de l'ordre public devient un moyen de marquer socialement un territoire en imposant sur celui-ci sa loi. Les crimes de « capoeira », de « désordre en groupe » et de « port d'arme » révèlent une intention de prendre sa place sinon d'assurer sa présence au sein de l'espace public.

À l'extrémité de ces individus qui essaient, en défiant la loi et l'autorité, de se tailler une place dans les marges du système, il y a ceux qui cherchent coûte que coûte à s'élever dans la société en jouant le jeu du système. Les *irmandades* (littéralement les confréries ou les fraternités) étaient un moyen pour les Noirs, créé au départ par les Blancs, de s'intégrer dans les rangs de la société sans remettre les fondements de celle-ci en cause. Décio Freitas parle de l'*irmandade* comme d'un « anti-quilombo » (*in* Silva, 1988 : 100). Les *irmandades* de noirs étaient des associations religieuses, organisées autour de l'identification ethnique, pouvant aider les esclaves à acheter leur liberté et à connaître le peu de droits qu'ils avaient (*ibid.* : 99). Elles étaient des sociétés d'entraide mutuelle qui pouvaient aussi apporter aux veuves et aux familles des membres dans le besoin un soutien pour la subsistance et l'éducation (Braga, 1987). Plusieurs membres des ces confréries étaient par ailleurs des affranchis qui possédaient eux-mêmes des esclaves au gain. Tirant profit à tous les niveaux de l'institution de l'esclavage, les *irmandades* sont donc restées très silencieuses au plus fort de la campagne abolitionniste (Silva, 1988 : 100). Plus qu'un moyen d'avancement social pour les Noirs, elles constituaient aux yeux des Blancs qui les appuyaient « une forme adéquate de contrôle des aspirations de la population noire » (Braga, 1987 : 10). Un des moyens privilégiés de réprimer les aspirations à la révolte consistait à canaliser celles-ci dans les activités ludiques (*ibid.* : 14).

« Ces activités ludiques fonctionnaient comme une sorte d'autocontrôle [*autogoverno*] pour les individus de couleur habitants dans les villes, les *irmandades*, elles-mêmes, fonctionnaient et fonctionnent encore, dans une certaine mesure, comme un système d'autocontrôle de leurs membres » (*ibid.* : 15-16).

Les *irmandades* sont des espaces normatifs d'intégration des Noirs au sein de la société. Leurs modèles de fonctionnement s'inscrivent dans l'esprit de la reproduction du système dominant. Les tensions conflictuelles inhérentes au processus d'intégration sociale sont magnifiées par l'entretien des rivalités qui divisent les groupes. L'appartenance ethnique et la couleur de la peau sont parmi les principaux critères d'admission. Aussi les rivalités entre les *irmandades* prennent souvent la tournure du conflit racial.

« Le conflit racial semble donc avoir fomenté la rivalité entre les *irmandades*, qui se dissimule sous la lutte des sociétés religieuses, engendrant un système normatif d'organisation interne en accord avec la pigmentation de la peau. Blancs, mulâtres et

Noirs, chacun possède son *irmandade* et empêche son accès à tous ceux qui ne se classent pas dans la 'couleur de l'*irmandade*' » (*ibid.* : 18-19).

Les *irmandades* ont été les principaux canaux de regroupement des Noirs en « nation¹² ». Les « nations » avaient, souligne Bastide, été « reconstituées par le gouvernement portugais, puis brésilien, afin d'éviter, en exaltant les rivalités inter-ethniques, la formation d'une conscience de classe, et une révolte générale des Noirs contre les Blancs » (1960 : 84). De ces regroupements en nation sont issus au début du 19^e siècle les premiers *terreiros* de candomblé.

On ne sait pas trop bien toutefois « comment s'est opéré le rapport entre ces infrastructures brésiliennes, confréries, nations créées par le Blanc et à son bénéfice, avec les superstructures, valeurs, représentations collectives africaines » (*ibid.*). À noter que les anciennes rivalités entre nations se sont perpétuées avec le candomblé et les autres cultes afro-brésiliens.

Le contexte des villes a transformé les rapports des Noirs avec le système dominant. En l'absence du *feitor*, les esclaves ont pu disposer de leur emploi du temps et occuper peu à peu un espace public.

« Dans les villes, la propre institution de l'esclavage s'adapta au milieu permettant aux esclaves de plus grandes opportunités de loisir et de fraternisation. Entre un travail et un autre, ou même durant les heures de service, les captifs profitaient toujours des plus petites chances qu'ils avaient pour converser, ou même se divertir. Quelques minutes dérobées ici et là pouvaient se convertir en un *batuque*, en quelques pas de danse et en d'autres manifestations. Dans les plantations, la constante vigilance du *feitor* limitait à la *senzala* [habitation des esclaves] ces moments d'intégration et de spontanéité (Algranti, 1988 : 143).

Dans le contexte des villes, les Noirs – esclaves, libres ou affranchis – gagnent une certaine mobilité, peu importe si celle-ci est réelle ou illusoire. D'une part, ils ont une relative liberté de mouvement qui leur permet de se déplacer dans la ville et d'occuper certains espaces publics. Cette mobilité spatiale est celle privilégiée par les individus plus marginaux dans leur conquête de territoires propres et dans leur défi de l'ordre public. La rue devient l'espace principal de ce monde de lutte,

¹² Par exemple, à Salvador, les Angolais et les Congolais ont formé l'*irmandade* de Nossa Senhora do Rosario sur la place du Pelourinho ; les Dahoméens celle de Nosso Senhor das Necessidades e da Redenção dans la chapelle de Corpo Santo ; les Nagô-Yorouba celle de Nossa Senhora da Boa Morte (composée de femmes uniquement) dans la petite église de la Barroquinha ; et les Noirs nés au Brésil celle du Senhor Bom Jesus dos Martiros, vouant leur dévotion à São Benedito (Verger, 1981 : 65-66).

d'individualisation et de *malandragem*. D'autre part, ils accèdent à des formes de mobilité sociale dont l'affranchissement est le symbole le plus édifiant. Les Noirs sont invités à jouer le jeu du système dominant, même si on leur refuse toujours les pleins droits de citoyen. En effet, l'esclave qui obtient sa « carte d'affranchissement » demeure pour le reste de sa vie un *forro* (Mattoso, 1988 : 100) exclu de la citoyenneté politique. Néanmoins, on lui fait miroiter les avantages sociaux et le pouvoir que procure l'argent. À son tour, on l'a vu, il peut devenir propriétaire d'esclaves.

Autant les formes individuelles de résistance que d'intégration étaient marquées par l'exaltation des différences identitaires entre les Noirs. L'entretien de ses différences préservait en quelque sorte l'intégrité du système dominant. La ville a contribué d'un côté à l'individualisation des rapports avec le système et, de l'autre, au regroupement en « nations ». Par ailleurs, les Noirs ont pu trouver dans les villes « l'argent et la liberté » qu'il leur manquait en contexte rural pour organiser les premiers véritables centres de cultes afro-brésiliens. Le candomblé est d'abord un phénomène urbain sinon suburbain (Carneiro, 1960 : 15-16). « La fondation du candomblé de l'Engenho Velho, probablement en 1830, marqua le début d'une nouvelle étape dans l'existence des cultes organisés d'origine africaine » (*ibid.* : 16).

Au début du 19^e siècle, le contexte social et politique à Salvador est toutefois différent de celui de Rio de Janeiro. Pendant qu'à Rio de Janeiro la vie métropolitaine battait au rythme de la cour royale et était soumise aux influences cosmopolites du monde extérieur, Salvador se retrouvait dans un « isolement relatif ». De 1820 jusqu'en 1920, alors que s'amorce l'exploitation des cacaoyères dans le sud de l'État de Bahia, la condition insulaire de Salvador par rapport au reste du pays a eu des répercussions importantes sur l'essor des formes culturelles afro-brésiliennes. L'arrivée en masse des esclaves de la côte du Bénin a certainement facilité l'organisation des premiers cultes nâgos. De 1806 à 1835, Bahia a été par ailleurs le théâtre d'une série de révoltes de la part des Noirs. L'islamisme commençait à l'époque à devenir la religion des esclaves « les plus éduqués » (Monteiro, 1987 : 28). La tentative en 1835 des *Malês* – terme à l'origine péjoratif par lequel on appelait les

« renégats » Musulmans¹³ (*ibid.* : 22) – de faire, au nom de la *Jihad*, de Salvador un califat échoua de très peu. Les autorités du pays tout entier étaient alors sur un pied d'alerte. Des lois sévères, punissables de la peine mort, furent appliquées afin d'éviter toute autre tentative d'insurrection. L'assemblée provinciale de Rio de Janeiro demanda en 1835 que l'on interdise l'entrée dans la ville de tous les esclaves de Bahia ainsi que des Noirs libres en provenance de partout ailleurs. Toutes ces mesures visaient à rendre insupportable la vie des « africains libres au point de les obliger à émigrer » (Silva, 1988 : 97).

Les Haoussas ont été les principaux promoteurs de l'Islam au Brésil. Ils se sont cependant retrouvés avec d'autres groupes de même religion dont certains Nagôs, les Madingues, les Bornus ou Adamanas, les Guruncus ou Gruncis, les Foulas ou Peuls. Mais, comme le souligne Bastide, c'est le « syncrétisme musulman-fétichiste qui a été introduit au Brésil, non le pur islamisme de Mahomet » (1960 : 199). « À Rio comme à Bahia, les *Malês* étaient considérés comme les maîtres de la magie noire et beaucoup d'entre eux vivaient, et vivaient bien, des sortilèges qu'ils vendaient » (*ibid.* : 210). On connaît toutefois peu de chose des pratiques et des croyances de ces Musulmans à cette époque (*ibid.* 209). Leur regroupement à la fois politique et religieux est contemporain à l'organisation des premiers *terreiros* de candomblé à Bahia. Les deux phénomènes ont profité des conditions sociales de Salvador pour émerger. À Rio, à la même époque, il n'y avait pas de telles formes organisées de « résistance culturelle » (Lody, 1987) et sociale. On n'y retrouve pas de rébellion de masse mais seulement des « actions individuelles » qui restent, selon Algranti, le moyen le plus courant de contestation de l'ordre par les esclaves.

« Affirmer que le milieu urbain a favorisé la révolte des esclaves revient à ignorer les origines des grandes rébellions qui ont existé dans le monde esclavagiste. L'absence du *feitor* ou, en ultime instance, la plus grande mobilité des esclaves n'a pas stimulé en soi l'action de révolte des esclaves, ni affaiblit le régime. Les nouveaux éléments qui ont été introduits par le système esclavagiste dans les villes ont surgi à partir du système lui-même, qui élaborait ses formes de défenses afin d'assurer sa continuité (Algranti, 1988 : 204).

¹³ L'origine et la signification exactes du terme *Malê* font cependant l'objet de plusieurs interprétations. Cf. Bastide (1960 : 198-199) et Dantas (1988 : 117-121).

En fait, si la ville n'a pas été en soi un incitatif à la révolte, elle a transformé à l'échelle sociale les rapports des Noirs avec le système dominant. Alors qu'à Rio, on assiste à une atomisation des rapports sociaux, à Salvador les regroupements ethniques prennent une place de plus en plus importante dans la vie des Noirs.

« À Bahia au 19^e siècle, l'ethnie d'origine joue un rôle très important, puisqu'elle est la structure et l'ossature de la vie sociale, religieuse et même politique des Africains. Les travailleurs – libres et esclaves – ont l'habitude de se réunir par métiers et par ethnies en différents points de la ville. Ces regroupements ont une action régulatrice sur le marché du travail : on y divise les tâches, y converse et y pratique l'entraide mutuelle. C'est aussi par ethnies que les esclaves s'organisent en 'comité d'affranchissement' [*juntas de alforria*] pour l'achat de leur liberté. C'est, très naturellement, au sein de la même ethnie que, fréquemment, l'Africain rencontre une 'partenaire sexuelle' avec laquelle il tentera de recréer dans ce pays étranger un petit monde qui rappelle un peu leur Afrique perdue. Ce n'est pas non plus un hasard si les Africains appliquent le mot portugais 'parent' aux personnes du même groupe ethnique. La provenance ethnique est à Bahia un élément essentiel de la redéfinition des solidarités de lignage et des normes régissant les relations sociales » (Mattoso, 1988 : 104).

Les *irmandades*, d'abord, les candomblés, ensuite, ont été des vecteurs importants de la reconstitution des « nations » africaines en sol brésilien. J'aborderai plus loin, sous l'angle plus spécifique de l'espace, la question du candomblé et des cultes afro-brésiliens. Mais auparavant, je présenterai quelques points de repère qui aident à mieux comprendre la situation sociale et politique des Noirs après l'abolition de l'esclavage.

4- Les vicissitudes d'une quête identitaire marginale : de l'abolition de l'esclavage à nos jours :

Dans ce chapitre, il s'agit de mettre en perspective quelques repères historiques qui nous aident à mieux comprendre la transformation des enjeux sociaux et culturels de l'intégration et de la résistance de la population noire au Brésil.

4.1 De 1888 à 1920 : le désenchantement social

Le 13 mai 1888 tous les espoirs étaient permis. La signature de la loi *aurea*, qui mettait un terme à plus de trois siècles et demi d'esclavage, a donné lieu à des manifestations de joie partout dans le pays. Les nouveaux affranchis fêtaient leur libération en rêvant au monde meilleur qui les attendait. Les sentiments de joie s'estompèrent cependant rapidement. Le monde de liberté promis s'avéra être un leurre. Au lieu de s'améliorer, les conditions de vie de plusieurs anciens esclaves se détériorèrent au lendemain de l'abolition. Devant désormais rivaliser pour les emplois avec les travailleurs européens et asiatiques récemment arrivés au pays, en particulier dans le Sud, le Noir qui était mal préparé aux nouvelles réalités du travail libre est devenu après l'esclavage un « résidu racial ». Il a perdu les conditions sociales qu'il avait acquises durant l'esclavage pour se retrouver au plus bas échelon de la population pauvre (Fernandes, 1969 : 125). Il s'est réfugié dans les villes pour se retrouver dans les taudis ou les bidonville.

« Et il a dû, après une période qui s'est définie par la mendicité, l'ivrognerie, le parasitisme et le vagabondage, inventer de nouvelles structures sociales qui étaient des structures de séparation maintenant, et non plus d'intégration, car il restait en dehors du système des classes qui se formait, il constituait une espèce de *Lumpenprolétariat*, marginal par rapport à la communauté nationale (Bastide, 1967 : 202).

En somme, l'abolition a « plongé *l'élément noir* dans une crise irrémédiable et difficilement surmontable » (Fernandes, 1976 : 368). Dans un tel contexte social, les *candomblés* ont été, dit Bastide, pour la population noire l'ultime refuge et unique « centre de l'intégration possible ».

« Dans cette atomisation et déshumanisation des relations humaines, le *candomblé* est resté le seul centre de l'intégration possible. Dans la mesure où il avait été une reconstitution du village africain, avec ses règles de confraternisation religieuse et ses modèles d'assistance mutuelle, avec aussi cette chaude affectivité qui en liait les

membres, il devenait, pour cette population soudainement abandonnée à elle-même, le refuge et l'appui (Bastide, 1960 : 233).

4.2 De 1920 à 1945 : la « Seconde Abolition »

Après une première période de désenchantement et « d'accommodation passive », on assiste entre la fin de la Première Guerre mondiale et la crise de 1929 à la « transition de l'*indifférence* au *radicalisme* dans la perception de la question raciale ». Dans la mouvance sociale et politique de l'époque, en particulier à Sao Paulo qui était en plein essor industriel, des groupes de Noirs radicaux s'organisèrent et lancèrent un appel à la *Seconde Abolition* (Fernandes, 1976 : 368). Les Blancs, pour leur part, se dérobaient devant toute responsabilité concernant les conditions de vie inhumaine des Noirs en expliquant l'incapacité des ces derniers à s'élever socialement par une série de stéréotypes négatifs sur leurs défauts et leur incapacité congénitale. Pour la première fois, les Noirs contestèrent ouvertement le préjugé de couleur et ses conséquences ségrégationnistes. Mais, comble de l'ironie, l'élite blanche réagit aux accusations qu'on lui adressait en récriminant l'intolérance du Noir et en dénonçant son « racisme » ! (*ibid.* : 370-373).

Soulignons, par ailleurs, que c'est durant les années 1920 que s'organisent les premières écoles de samba dans les favelas de Rio. Ces écoles ont pris au départ la forme d'une « dissidence » vis-à-vis les valeurs dominantes de l'époque. Elles envahirent la rue durant le carnaval non plus afin de se plier au programme des Blancs mais afin d'exhiber leur « contre-culture ».

« Le Noir, ainsi, ne voyait pas le carnaval comme une simple fête, telle que le Blanc la voit. C'était, d'une certaine manière, le moment le plus important de sa vie, du point de vue de l'auto-affirmation sociale, culturelle et ethnique » (Moura, 1988 : 144).

Durant les années 1920 et 1930, la répression politique contre les couches pauvres de la population des grandes villes s'étendait jusqu'au centre de cultes afro-brésiliens qui étaient considérés comme des foyers de résistance et comme une menace à la moralité publique. Les premiers centres d'*umbanda* apparaissaient alors pour la première fois à Rio. Avec l'institution de l'État nouveau, en 1937, les candomblés ont été considérés comme éléments du folklore par les autorités et ont dû se soumettre à la

vigilance policière en plus de se voir interdire l'utilisation du tambour (*atabaque*) (Barbosa, 1984 : 69-70). À l'époque, les descentes de police dans les maisons de culte afro-brésilien étaient nombreuses. Les objets sacrés étaient confisqués, les leaders emprisonnés et harassés. Or, au lieu de mettre un terme à leurs activités, ces stratégies répressives obligèrent plusieurs de ces groupes religieux à œuvrer et à se développer dans la clandestinité (Brown, 1986 : 2). Dans les années 1930, le parti communiste infiltra les candomblés. La collusion toutefois échoua. Les candomblés avaient déjà assez de tracasseries policières et avaient tout à perdre à lier leur sort à un parti hors la loi (Bastide, 1960 : 323).

Selon F. Fernandes, une des raisons pour laquelle les mouvements de protestation noire n'ont pas donné à l'époque les résultats escomptés est qu'ils « sont nés et restés circonscrits dans les limites du 'milieu noir', sans aucun support des autres couches de la population ». Ainsi, malgré leur attachement proclamé à la *démocratie raciale*, les couches « éclairées » des classes élevées et moyennes, qui détenaient le contrôle des moyens de communication, ont évité de s'associer à la protestation noire.

« La contre-idéologie de démystification raciale et la contre-utopie d'une *Seconde Abolition* entraînent en conflit réel avec les idéaux démocratiques de ces classes, qui voyaient dans la persistance des modèles archaïques de relations raciales un succédané commode du préjugé racial et de la discrimination raciale systématiques. Par conséquent, la formation d'une 'opinion publique' favorable aux mouvements de la *protestation noire*, en dehors et au-dessus des petits secteurs plus ou moins radicalisables de la 'population de couleur' elle-même, n'était pas possible » (Fernandes, 1976 : 373, ital. de l'auteur).

4.3 De 1945 à 1975 : l'idéologie du blanchiment et de l'ascension sociale

La *protestation noire* était condamnée à mourir à la frontière de la communauté noire. L'échec du mouvement a dérivé « de l'absence des Noirs dans la bataille pour leur identité » (Fernandes, 1979 : 98-100). L'idéologie du préjugé de couleur divisait les Noirs entre eux. Alors que pour les chefs radicaux du mouvement, tous ceux qui n'étaient pas blancs étaient noirs, la population noire était portée à se distinguer entre elle selon les anciennes typologies de couleur. Ainsi s'exprime le « dilemme racial brésilien » : il n'existerait pas, dit-on, de « préjugé racial » au Brésil mais seulement un « préjugé de couleur ». Selon D. Pierson (1942), le préjugé racial s'identifie avec celui des classes, tandis que Bastide et Van den Berghe (1957 : 693) ont constaté

qu'il existait parmi le groupe le plus pauvre de la population une discrimination fondée sur le préjugé de couleur. Ce qui fait dire à Bastide (1957 : 538) que « le préjugé racial existe bien au Brésil », sauf qu'il ne « discrimine pas les individus selon leurs origines ethniques, mais selon leurs apparences physiques ». Il est davantage esthétique qu'affectif. « La définition du Blanc et du Non-Blanc varie en fonction du degré de métissage, d'individu à individu, de classe à classe ou de région à région » (*ibid.*). L'idéologie « du blanchiment par miscégénéation » est dominante. Avec en outre comme conséquence que « le Noir cherche à monter dans la société non pas collectivement, mais à titre individuel, par ses propres efforts et à son compte personnel » (*ibid.*). L'*ethos* de la population est dominé par « la volonté de 'se blanchir' » soit par le métissage, « soit en compensant le handicap de couleur par des avantages économiques » (*ibid.* : 532). La réussite du Noir et du mulâtre repose, croit-on, sur sa capacité à dépasser le Blanc et sur le désir de « devenir des super-Blancs » (Fernandes, 1976 : 378). Ainsi le Noir choisit-il le Blanc comme modèle d'identification et comme unique possibilité de « devenir quelqu'un » (Souza, 1983 : 18).

Les mouvements de protestation noire des années 1920, 1930 et 1940 étaient restés confinés au sud du pays, spécialement à Sao Paulo et à Rio de Janeiro (Fernandes, 1969 : 122). Ils n'ont pas gagné le Nord où la situation sociale des Noirs était passablement différente. Le préjugé de couleur avait une autre connotation dans une ville comme Salvador où les Blancs étaient minoritaires ; ou encore, dans le Brésil rural où l'on assistait à la décadence sociale des anciens seigneurs. Cela explique, en partie, pourquoi les conclusions des différentes équipes de chercheurs, mandatées par l'Unesco après la deuxième Guerre mondiale pour étudier les relations raciales au Brésil¹⁴, divergent selon les régions et les approches préconisées (cf. supra ; Bastide, 1957 ; Bastide, 1969 : 24). Azevedo (1953) démontra l'existence à Salvador des « élites de couleur », puisque les Blancs minoritaires ne pouvaient y occuper tous les

¹⁴ « À la demande d'Arthur Ramos l'Unesco [a] décidé de procéder à une vaste enquête sur la situation raciale brésilienne et [que] M. Alfred Métraux, responsable, à l'Unesco, d'études sur les relations raciales, [a] choisi, après un voyage au Brésil, de faire porter cette enquête à la fois sur les zones du pays où les valeurs traditionnelles se sont maintenues et sur les zones urbanisées et industrialisées – en un mot, pour reprendre des expressions devenues maintenant classiques – sur le 'Brésil archaïque' et sur le 'Brésil moderne' » (Bastide, 1957 : 527).

postes de la classe supérieure. De son côté, Ribeiro (1956) concluait à l'absence « de la ségrégation et de la discrimination » raciales aussi bien dans les groupes laïques que religieux (Bastide, 1957 : 530-532). Ces études renforçaient la croyance en l'inexistence du préjugé racial au Brésil que démentaient toutefois les études plus sociologiques réalisées par les chercheurs postés dans les villes du Sud (Bastide et Van den Berghe, 1957 ; Fernandes, 1969). Elles donnaient, à leur insu, des arguments en faveur des promoteurs de la thèse du « racisme nègre » sur lequel se fonderaient les mouvements de *protestation noire* considérés, ici, comme des entraves à la « démocratie raciale brésilienne ».

La grande recherche de l'Unesco a au moins permis, dit Bastide, de « désinhiber » les sciences sociales brésiliennes du « tabou de la question raciale » (1957 : 537). Revenant, 25 ans plus tard, sur les impacts de son étude de 1951, Florestan Fernandes constate qu'elle aura au moins permis, en dépit de la censure dont elle a fait l'objet de la part des intellectuels conservateurs, de démasquer « le mythe de la démocratie raciale ». Elle a été accueillie favorablement, d'une part, par les activistes noirs qui y voyaient un prolongement de leurs propres efforts de dénonciation du racisme. D'autre part, elle a été acceptée par les Blancs démocratiques et non-conformistes. Mais, comme le souligne Fernandes, dans les deux cas, seuls les segments les plus radicaux de la population ont épousé à l'époque les résultats empiriques et théoriques de la recherche. « This may be because the acceptance of such finding requires a prior rupture with dominant conservative and traditional ideas, at least in the sphere of racial ideology (Fernandes, 1976 : 99-100).

Malgré les efforts des activistes et intellectuels radicaux, le mythe unificateur de la démocratie raciale a continué à gagner du terrain au sein de la population. De 1945 à 1975, environ, l'idéologie de blanchiment et du préjugé de couleur sublime la quête identitaire des Noirs¹⁵. Le « fétiche du Blanc et de la blancheur » devient le « modèle

¹⁵ Il faudrait en fait diviser cette grande période socio-politique en trois : 1- 1945 à 1955 est marquée par l'exaltation du nationalisme ; 2- 1955 à 1964 par l'optimisme démocratique ; 3 – 1964 à 1975 par le coup militaire et la répression. Malgré ces différences importantes au niveau du climat politique et social, il semble que la volonté d'assimiler les éléments identitaires de la population noire à l'ensemble de la culture nationale soit un courant dominant pour toute cette époque. Certes, l'idéologie du blanchiment remonte à la période coloniale. Par contre, elle se répand alors à la nation de manière

idéal de l'Ego ». Or, précise J. Freire Costa (1983 : 4-5), « le Noir qui a le désir de blanchir est un Noir qui désire, rien de moins, rien de plus, que sa propre extinction. »

Les effets pervers du racisme amènent le sujet noir à désirer et à projeter une identification future « opposée à la réalité de son corps et de son histoire ethnique et personnelle ».

« Tout l'idéal d'identification du Noir se convertit, de cette manière, en un idéal de retour au passé, où il aurait pu être Blanc, ou dans la projection d'un futur, où son corps et son identité noirs devront disparaître » (*ibid.* : 5).

L'idéologie de la couleur s'érige en une idéologie encore plus pernicieuse qui est celle du corps. Ainsi le préjugé de couleur se transforme en « une dévalorisation systématique des attributs physiques des sujets noirs » (*ibid.* : 5-6). La violence raciste aurait en outre comme conséquence d'établir « une relation persécutrice entre le sujet noir et son corps ». Aussi est-il difficile dans de telles conditions de se construire une identité positive, puisque celle-ci repose en grande partie sur la relation que la personne établit avec son corps (*ibid.* : 6).

D'un côté, on assiste à une assimilation des traits identitaires blancs, en particulier esthétiques. Par exemple, la mode féminine noire est au cheveux lisses et défrisés. De l'autre, les espaces de différenciation identitaire, tels que les *candomblés*, prennent de plus en plus de place dans les modes d'intégration des Noirs. Ces modèles ne se posent pas nécessairement en rupture mais en continuité avec l'idéologie dominante. Ils sont en fait une « autre voie d'intégration ». Aussi, devient-il important, dans le cas de certains *candomblés* de Bahia, par exemple, de s'associer à l'élite blanche ou l'*intelligentsia* locale.

« Avec des éléments sous-jacents à l'idéologie de la pureté, [des *candomblés*] cherchent l'ascension et l'intégration dans le monde des Blancs par une autre voie ; exactement, en fait, par la différence et par le caractère africanisé du culte et de certains comportements. Ces groupes sont identifiés avec l'*intelligentsia* de Bahia, dans la mesure où ils possèdent des membres des classes dominantes dans leurs *terreiros*, qu'ils ont des relations avec les politiciens et qu'ils sont visités par les touristes ; aussi sont-ils pour cela les conservateurs traditionnels des formes culturelles africaines. [...] Composés essentiellement par une population noire pauvre, en grande partie intégrée aux valeurs du monde des Blancs, ils se maintiennent comme groupe spécifique et comme foyer important de la résistance culturelle, en

subtile comme un moyen de récupération des traits culturels afro-brésiliens pour les ériger en symbole nationaux et non plus, comme autrefois, comme un moyen de les dénigrer et de les faire disparaître.

traduisant par son image, son idéologie religieuse et son organisation, la présence d'un monde noir. [Ces groupes] constituent encore une référence marquante dans la perspective de formation d'une conscience ethnique au sein de la population noire bahianaise » (Bacelar, 1983 : 39-40).

Bastide avait déjà insisté sur l'importance qu'a constitué pour la survie des « sectes religieuses africaines » le marchandage de l'appui des hommes politiques afin qu'ils deviennent les patrons tutélaires à la place des seigneurs de moulin disparus. Il s'agit, selon lui, de la raison essentielle pour laquelle elles ont pu « résister victorieusement » et même « se consolider sociologiquement dans la grande crise qui marque les débuts de l'ère républicaine » (1960 : 233). Après la deuxième guerre mondiale, les rapports de ces « sectes » avec la société dominante avaient commencé à changer. L'*umbanda* se répandait à l'époque parmi la classe moyenne et devenait « an endogenous contemporary urban Brazilian religion » tendant à reproduire, et non pas à rejeter, les rapports de domination qui sont présents dans la société (Brown, 1986 : 10). À Bahia, en 1946, la « Fédération bahianaise du culte afro-brésilien » (FEBACAB) est fondée sous la proposition que les « maisons » enregistrées à la Fédération, qui sont exclues par la police, puissent « battre » candomblé (Barbosa, 1984 : 70). Même si la FEBACAB est un organisme autonome¹⁶, son mandat restait largement sous le contrôle de la police et de la *Delegacia de Jogos e Costumes* (section policière des jeux et des mœurs) de laquelle relevaient les candomblés. Les candomblés de Bahia ont, en fait, cessé officiellement de dépendre du contrôle de la police le 15 janvier 1976, lors de la signature d'un décret qui accordait à la FEBACAB la coordination des maisons de cultes et des *Baianas* vendeuses d'*acarajés* et de plats typiques (*ibid.* 70-71). Les opérations de la FEBACAB demeurent néanmoins coercitives dans la mesure où la Fédération a le pouvoir de confisquer les tambours et de fermer les *terreiros* qui ne se plient pas à son contrôle (Wafer, 1991 : 140). La FEBACAB est, de plus, très liée au développement touristique. On assiste, à vrai dire, à une normalisation touristique et folklorique des candomblés. Celle-ci s'inscrit, en effet, dans le processus général par lequel « l'espace culturel bahianais fut loti, officiellement, entre la BAHIATURSA et la Fondation culturelle de l'État » (Risério, 1981 : 91). La BAHIARTUSA, l'organe

officiel du tourisme à Bahia, liée au Secrétariat de l'Industrie et du Commerce, s'est vue attribuer la tâche de rendre lucratives les manifestations culturelle dites populaires ou folkloriques, tandis que la fondation culturelle qui est dépendante du Secrétariat de l'Éducation et de la Culture a hérité de la prise en charge de la « culture élitiste » parfois aussi appelée la « culture supérieure » (*ibid.*).

La période qui s'étend de 1945 à 1975 a été largement marquée par la *folklorisation* des éléments identitaires de la population noire. Cette *folklorisation* est très liée à la fois à l'idéologie du blanchiment et au processus de récupération des symboles nationaux. Déjà sous la dictature du gouvernement Vargas dans les années 1930, on avait assisté, dans la foulée de la promotion du nationalisme culturel, à l'incorporation des traditions des minorités ethniques dans la conception de la culture nationale (Brown, 1986 : 207). Les manifestations publiques des écoles de samba, qui étaient auparavant désapprouvées ou bannies, sont depuis lors sanctionnées et officiellement reconnues comme des composantes de la culture nationale. Même chose pour la capoeira qui reçoit à la même époque ses cartes de noblesse en passant de la rue au salon des classes moyennes (*ibid.*). Cette récupération élitiste des marqueurs identitaires « afro-brésiliens », afin de les élever en symboles nationaux, a pris une nouvelle envergure avec l'essor de l'industrie touristique.

« Les groupes dominants, au moyen de l'industrie culturelle du tourisme, renforcèrent et valorisèrent la pureté et la tradition des groupe noirs, à travers les coutumes, les fêtes, les plats, les groupes, etc. en visant leur transformation en institution lucrative, économique et politique » (Bacelar, 1989 : 76).

Paradoxalement, cette élévation et récupération des marqueurs identitaires traditionnels des Noirs procèdent par une sorte de *désafricanisation* de leurs origines de façon à pouvoir les élever au rang de symbole commun de la culture nationale. C. Moura se sert de « l'exemple de la dégradation » des écoles de samba pour illustrer le phénomène. De « groupes spécifiques de la résistance noire », les écoles de samba ont été transformées, peu à peu, avec « l'injection de valeurs blanches en son centre », à peine en « groupes différenciés » (1988 : 142). Si le carnaval a été une « fête d'intégration » et plus spécialement un « acte d'auto-affirmation noire », dont

¹⁶ Une loi passée en 1960 a cependant transformé la Fédération en « utilité publique » (Barbosa, 1984 : 70).

la compétition du défilé des écoles de samba constituait l'apogée cathartique « du désir de participation sociale d'intégrer et de dominer la ville blanche » ; aujourd'hui, par contre, la récupération par la classe dominante blanche du potentiel organisationnel et culturel des écoles de samba, combinée à leur *folklorisation*, ont fait en sorte, toujours selon Moura, de transformer ces écoles en appendice de la Riotur (l'organe du tourisme à Rio). Ainsi, « les Noirs furent transformés de nouveau, en objets pour divertissement du Blanc » (*ibid.* : 142-146).

« Perdant cette fonction initiale d'auto-affirmation du Noir de la favela, les écoles de samba ont été transformées en simples segments différenciés, subalternes aux cadres et aux impositions institutionnelles, et en simples composantes du programme officiel de la ville de Rio de Janeiro (*ibid.* : 146).

L'essor de l'industrie touristique a agi comme facteur de normalisation de l'espace afro-brésilien au sein de la société nationale. Il s'agit moins cependant d'une reconnaissance des dynamiques et des caractéristiques intrinsèques de cet espace que d'une récupération de leurs formes culturelles singulières. Les éléments potentiels de résistance sont gommés, entre autres, par la récupération idéologique et économique des marqueurs identitaires « africains ». L'espace afro-brésilien est ainsi intégré dans la conception globale de la culture commune. Il s'agit d'un élément constitutif de l'unicité de la nation brésilienne contemporaine qui est légitimé à la fois historiquement par la fable des trois races et socialement par le mythe de la démocratie raciale. La « pureté africaine » des formes culturelles propres à cet espace ne sont que la démonstration de l'ouverture démocratique de la société et non l'expression d'une résistance au pouvoir blanc. Les traits identitaires singuliers des descendants africains sont dilués dans l'espace normatif des représentations de l'identité nationale. Le qualificatif « afro-brésilien » réfère moins ici à une différenciation de la négritude qu'à son assimilation à l'intérieur de l'idéologie dominante de la société. D'où la stigmatisation de l'identité noire qui persiste non seulement dans la société en général mais aussi parmi les « gens de couleur ».

Dans une enquête sur la représentation raciale, réalisée à partir de dessins auprès d'un échantillon de 100 Brésiliens de différents secteurs de la population et régions du pays, M. Harris a répertorié « 492 catégories raciales différentes » (1970 : 76). Les réponses variaient beaucoup d'une personne à une autre. La plupart des termes clés

d'identification tels que Blanc ou Noir étaient nuancés par la combinaison d'un autre terme clé tel que blond, pâle, mulâtre, etc. En conclusion de son étude, Harris suggère qu'il y a probablement, étant donné la nature très stratifiée de la société brésilienne, « a positive, conservative, structural reason for maintaining and maximizing the noise and ambiguity in the calculus » de l'identité raciale. Aussi, ajoute-t-il, compte tenu de la corrélation qui existerait entre la race et la classe : « Prevention of the development of racial ideology may very well be a reflex of the conditions which control the development of class confrontations » (*ibid.* : 85). L'ambiguïté de la définition raciale se mesure également lors du recensement de 1980, alors que les Brésiliens « non-blancs » ont répondu « 136 couleurs » différentes aux enquêteurs de l'IGBE qui les interrogeaient sur la couleur de leur peau (Moura, 1988 : 63). Les réponses étaient aussi saugrenues que vert, bleu, orange, lilas, mulâtre bronzé, brûlé de plage, brûlé du soleil, blanc sale, rôti, presque noir, etc. Cela démontre, selon C. Moura, comment le Brésilien échappe à sa réalité ethnique et à son identité, en cherchant au moyen d'un « symbolisme de fuite de se situer le plus près possible du modèle réputé comme supérieur ». Ainsi, l'idéologie de l'élite dominante s'immisce dans les valeurs fondamentales des différentes couches de la population « non-blanche ». De telle manière que cette dernière s'invente « une réalité symbolique » où se réfugier, « en essayant d'échapper à l'infériorisation que sa couleur exprime dans ce type de société » (*ibid.*).

Le « dilemme social » brésilien exprimé par le mythe de la démocratie raciale est projeté, selon F. Fernandes (1976 : 367), dans un « espace d'accommodations anesthésiantes ». Les frustrations des luttes pour la « Seconde Abolition » ont amené l'émergence de « nouveaux Noirs » « disposed to compete and even accept personal conflict with whites in order to 'climb socially' » (Fernandes, 1979 : 101).

« The 'new Negroes' are trapped with personal, familial, and social success within a closed and elitist world. They are not disposed to overturn the established order, since they run the risk of being stymied in their move up the social ladder » (*ibid.* : 105).

Une « véritable révolution raciale démocratique » ne consiste pas, précise Fernandes, à ce que le Noir et le mulâtre deviennent des « *super-Blancs* », mais plutôt « *l'anti-Blanc*, pour incarner le plus pur radicalisme démocratique et montrer aux Blancs le

véritable sens de la révolution démocratique de la personnalité, de la société et de la culture » (1976 : 378). Un tel radicalisme demeure cependant extrêmement marginal jusqu'au milieu des années 1970. L'idéologie du blanchiment et l'éclosion du mythe de la « démocratie raciale » ont accentué le maintien du *statu quo* dans les rapports sociaux de domination et ont contré la montée de mouvements collectifs d'affirmation identitaire fondée sur la dénonciation de la discrimination raciale et la valorisation de la race noire. À l'exception des chercheurs de l'école de sociologie de Sao Paulo, le thème du racisme était à l'époque presque disparu du discours des intellectuels. L'influence du marxisme avait eu pour effet de le minimiser comme idéologie secondaire. Sans compter que de 1968 à 1979, dans la foulée du coup d'État militaire de 1964, la question du racisme faisait partie de « la liste des sujets de discussion interdits par la loi » (Agier, 2000 : 26).

Durant la période qui s'étend de la fin de la deuxième Guerre mondiale jusqu'au milieu des années 1970, l'identité noire est dénigrée non seulement par la société dans son ensemble mais par ses principaux protagonistes qui voient en elle un obstacle à leur avancement social. La critique sociale et politique était alors obnubilée par le mythe de l'égalité raciale.

La récupération idéologique de la culture afro-brésilienne comme un élément constituant de l'espace national correspond, soulignons-le, dans le temps à une période de grande effervescence intellectuelle et culturelle. Le Brésil, on l'a vu, était un « laboratoire racial » (Freire-Maia, 1987) qui attirait des chercheurs de partout dans le monde. Les institutions locales et nationales de recherche étaient en plein développement. De 1945 à 1964, le Brésil « vivait réellement un processus de rénovation culturelle » (Ortiz, 1988 : 102). Le « cinéma nouveau » et la bossa nova sont, avec d'autres phénomènes artistiques du temps, à l'avant-garde internationale et ils présagent pour le Brésil un « espoir de changement ». La texture afro-brésilienne colore cet espace de changement et d'effervescence culturel en s'intégrant à la mosaïque raciale et sociale de l'ensemble du peuple brésilien, sans toutefois pouvoir se démarquer et s'affirmer comme un espace culturel propre et autonome.

4.4 De 1975 à 1990 : l'affirmation de la négritude

Le climat social est devenu plus tendu après le coup d'état de 1964. L'illusion de la démocratie raciale cédait place aux dures réalités de la vie sous la dictature. Plusieurs artistes et intellectuels durent s'expatrier pour éviter la censure et l'emprisonnement. Un discours plus vindicatif prit peu à peu forme, à la marge, parmi les leaders noirs plus radicaux. On oppose au mythe de la démocratie raciale la « vérité » du « génocide des Noirs brésiliens » (Nascimento, 1978). Une nouvelle histoire noire du Brésil commençait à s'écrire. À partir des années 1970, l'existence des « territorialités noires » se révèle à la fois comme réalité et comme objet de la résistance (M. L. Bandeira, *in* Valente, 1995 : 145)

On ne peut toutefois comprendre les dynamiques de changement qui affectaient les milieux noirs du Brésil, sans se replacer dans le contexte international de l'époque. Au tournant des années 1960, les luttes des Noirs américains pour leurs droits civils battent leur plein. Dans la foulée des mouvements de la jeunesse des années 1960 apparaissent les courants *Black is beautiful* et *Black Power*. La mode afro gagne des pans entiers de la population noire et de la jeunesse du monde. Avec les années 1970, le mot d'ordre rastafari du retour à l'Afrique – « Back to Africa » –, absent totalement jusque-là de « l'agenda des discussions socio-raciales » du Brésil (Risério, 1995 : 104), se répand peu à peu en particulier parmi les jeunes. Un mouvement d'africanisation atteint alors certains milieux noirs brésiliens. On cherche, entre autres, à définir les traits de l'identité noire dans la perspective transnationale de la diaspora africaine. Ainsi dégagé du cadre restrictif des frontières de l'État nation, le nouvel ethnocentrisme noir fut à l'origine, parmi la population « noire et métissée » (*negromestiça*), d'une quête de la négritude comme marqueur de sa véritable spécificité culturelle (*ibid.* : 104-105).

On assiste parmi les segments engagés de la population noire à un changement radical par rapport à la période précédente, qui était marquée surtout par une volonté de « diminuer les différences socio-raciales » et une volonté de participer pleinement à la société capitaliste.

« En un mot, le Noir voulait être 'accepté'. Il s'agissait du mot clé de l'intégrationnisme. Dans les années 70-80, nous sommes loin de cela. Le *negromestiço* veut être accepté, certes, mais accepté dans sa singularité, dans sa différence, avec une carte ostensible marquée. Cela fut le chemin de la transformation » (*ibid.* : 105-106).

Bahia est à l'amorce de ce mouvement de valorisation de la négritude qui prend forme au Brésil dans les années 1970 au sein de la jeunesse noire. La fête carnavalesque a été le principal canal de cette affirmation ethnique (*ibid.* : 105). La première sortie du « bloc afro » *Ilê Aiyê* lors du carnaval de Salvador en 1975 marquait la transition du « carnaval indigène¹⁷ » au nouveau « carnaval afro-brésilien » (Risério, 1981 : 38). Le bloc avait été créé le 1^{er} novembre de l'année précédente dans le quartier populaire de la *Liberdade*. Plusieurs de ses fondateurs entretenaient des liens étroits avec le monde des candomblés (Bacelar, 1989 : 92). La création de *Ilê Aiyê* fut, dit Risério (1981 : 45), un « geste esthétique-politique » dans le but de « célébrer les valeurs de la race et de la culture noire ». En riposte au racisme et à la discrimination raciale des Blancs, ces derniers furent interdits au sein du bloc. La fête et la protestation se mêlaient, si bien que lors du premier défilé plusieurs Noirs n'ont pas joint les rangs du bloc par peur d'être emprisonnés (*ibid.* : 41). Les nouveaux blocs « afro », dont *Ilê Aiyê* fut le premier exemple, sont, à l'origine, des groupes formés exclusivement par des Noirs qui « cherchent à travers le carnaval un espace culturel pour leur affirmation » (Bacelar, *op. cit.*).

La naissance du bloc *Ilê Aiyê* s'inscrit localement dans la foulée du mouvement transnational de retour aux sources africaines. Le choix même du nom *Ilê Aiyê* est à la fois exemplaire et anecdotique. M. Agier (2000 : 120) raconte qu'après avoir pris la décision de créer un bloc de carnaval « dans le style africain », la première bande d'amis constituée de jeunes chercha dans leur réseau respectif à s'informer sur les traditions africaines. Leurs recherches les conduisirent vers le candomblé le plus proche qui était dirigé par la mère d'un des fondateurs, ainsi que vers un ingénieur européen qui mit à leur disposition différentes informations sur l'Afrique noire, dont un fascicule sur la langue Yorouba duquel ils s'inspirèrent pour trouver le nom du

¹⁷ Le carnaval brésilien, et Salvador n'y échappait pas, met en vedette le « personnage » de l'Indien ou du « marginal » (cf. Da Matta, 1983 : 246).

bloc¹⁸. Des cinq noms initiaux retenus, trois notions ont dominé les choix : « celle de maison, d'identité et de pouvoir ». *Ilê* en Yorouba signifie « maison » et *aiyê* « monde matériel », complément de *orum* qui est le monde immatériel dans l'univers des *orixas* (*ibid.*). Un des autres noms qui avaient été retenus était *Oba Dudù* qui signifie le Roi Noir. Selon un des fondateurs, « le terme voulait faire allusion au 'pouvoir des noirs' et, partant, au mouvement du 'Black Power' » (*ibid.* : 120-121). On raconte même que certains membres fondateurs auraient voulu carrément nommer leur bloc « Poder Negro », soit Pouvoir Noir. Un autre nom initialement retenu était *Dara dù* qui signifie le « Beau Noir », « traduction néotraditionaliste du fameux 'Black is beautiful' » qui est « typique de l'affirmation esthétique raciale inaugurée par le groupe *Ilê Aiyê* à Bahia, avec ses défilés, ses parures et ses concours de beauté noire » (*ibid.*). Selon Agier, si le terme de l'identité n'a pas été choisi c'est probablement « parce qu'il se situe du côté de la fermeture symbolique » et qu'il contient déjà ce qui sera souvent reproché au groupe, soit « son inversion équivalente des termes raciaux, autrement dit son contre-racisme 'biologique' ».

« La notion de maison, poursuit Agier, l'emporta finalement, comme si elle résumait la recherche d'un lieu, d'un espace sûr, trace visible d'un ancrage culturel affirmé contre toutes les dépréciations, sociales et culturelles, auxquelles les noirs sont habituellement soumis dans les espaces quotidiens non ségrégués. On peut penser que si *Ilê Aiyê* l'emporta finalement, c'est aussi parce que le terme est yoruba. En effet, si la référence africaine à Bahia se trouve globalement représentée par le monde du candomblé, les maisons de culte yoruba (dit *nagô*) y ont un prestige plus élevé que celles des cultes d'ascendance bantou (dits *angola* voire *caboclo*) » (*ibid.* : 121-122).

Suivant les traces du bloc *Ilê Ayê*, les autres « blocs afro » qui furent créés les années suivantes se choisirent également des noms d'origine africaine : *Malê Debalê*, *Araketu*, *Olodum*, *Olurum Babà Mi*, *Obà Dudu Agoyiê*, etc. (Risério, 1995 : 104). Pourtant, lors de la première sortie du bloc *Ilê Ayê*, rien ne présageait le succès futur du groupe et, encore moins, la transformation du carnaval qu'il devait engendrer.

¹⁸ « Il est intéressant de relever, précise Agier (*ibid.*), le contraste entre, d'une part, le destin de la mère-de-saint devenue marraine du bloc, symbole de la mère noire, célébrité locale de la culture afro-brésilienne, et dont la contribution didactique est toujours rappelée, et, d'autre part, l'oubli dans lequel est tombé l'ami européen : selon les récits, il est mentionné comme étant belge, suisse ou encore polonais, sans parler des nombreuses versions de son nom ! » Cet ingénieur européen devient dans la version de Risério (1995 : 104) un « anthropologue yougoslave » !

Ils étaient au plus une centaine lors du défilé de 1975 à braver l'idéologie répressive de l'époque. Ils arboraient des pancartes sur lesquelles on pouvait lire des inscriptions tels que « Pouvoir noir » ou « Monde noir ». Les premiers pas du bloc « furent maqués par un climat d'émotion où se mêlaient la crainte d'une forte réprobation et le sentiment de vivre une expérience inédite » (Agier, 2000 : 74). Le bloc a été rapidement taxé de « raciste ». Les réactions négatives de la presse ne se firent pas attendre. Ainsi pouvait-on lire au lendemain du carnaval dans le plus important journal régional :

« Le bloc Ilê Ayé surnommé le 'Bloc du racisme' a monté un spectacle laid dans ce Carnaval. En plus du traitement incorrect du thème et de l'imitation nord-américaine, [...], les membres du Ilê Aiyê – tous des personnes de couleur – en sont même arrivés à se moquer des blancs et des autres personnes qui les observaient depuis les tribunes officielles. Du fait même de l'interdiction qui existe dans le pays contre le racisme, on peut espérer que les membres du 'Ile' reviennent d'une autre manière l'année prochaine et utiliseront sous une autre forme la libération naturelle des instincts, caractéristiques du Carnaval. Nous n'avons pas, heureusement, de problème racial. C'est un des grands bonheurs du peuple brésilien » (*A tarde*, 12 février 1975, cité *in ibid.* : 75).

Les mises en garde réactionnaires contre le bloc eurent cependant peu d'effet dissuasif. Au contraire, la popularité du groupe ne fit que s'accroître d'année en année. Ils seront près de 500 à défiler l'année suivante et plus d'un millier quatre ans plus tard (*ibid.*). Non seulement la participation s'accroissait, mais s'ajoutaient d'autres « blocs afro » qui rivalisaient de popularité avec *Ilê Ayê*. De plus, le phénomène *Ilê Aiyê* relança en 1976 la sortie de l'Afoxé¹⁹ les « Fils de Gandhi » (*Filhos de Gandhi*), fondé en 1949²⁰, qui avaient cessé depuis trois ans de défiler au carnaval faute de participants (Félix, 1988). La vague de « réafricanisation » qui

¹⁹ Groupe de carnaval qui s'inspire du candomblé.

²⁰ L'origine des « Fils de Gandhi » remonte au 18 février 1949, alors qu'un groupe d'arrimeurs en attente de travail sur les quais, en raison de la grève des ports anglais, décidèrent « entre deux verres et une partie de dominos » de s'organiser en « bloc » de carnaval. Ils choisirent de s'appeler « fils de Gandhi » et de s'habiller d'un pagne comme le Mahatma indien décédé l'année précédente, en qui ils voyaient un idéal de la lutte pour la paix. Les femmes et l'alcool furent interdits dans le bloc sous prétexte que lorsque ces deux « éléments » se retrouvaient, il y avait forcément de la bagarre, alors que le thème du groupe était la paix ! Le premier défilé des « Fils de Gandhi », préparé spontanément la veille du carnaval, aurait donc été sans connexion avec le candomblé. Ce serait, paraît-il, la *Superintendencia de Turismo* qui leur proposa l'année suivante de se présenter au carnaval sous le nom de *Afoxé* plutôt que de « bloc » étant donné, entre autres, le type d'instruments de musique qu'ils utilisaient, soit l'*agogo* (double clochette de fer) et le *pandeiro* (tambourin) (Félix, 1988). Le groupe n'aurait toutefois été enregistré officiellement comme *Afoxé* qu'en 1961 (Agier, 2000 : 41). La petite

s'empara du carnaval de Salvador au milieu des années 1970 était accentuée par le retour au bercail des enfants prodiges du mouvement « tropicalisme » expatriés en Angleterre pour échapper à la dictature. L'appui des artistes Caetano Veloso et Gilberto Gil fut socialement déterminant dans la popularité des « blocs afro » et la relance des « Fils de Gandhi ». Gilberto Gil était entre autres du nombre du petit noyau de 20 personnes qui organisa le défilé des « Fils de Gandhi » en 1976. L'attrait de la vedette a fait en sorte qu'ils étaient, quelques années plus tard, plus d'un millier à défiler dans les rues en suivant les « rites très stricts » de l'Afoxé (Risério, 1981 : 52).

Le milieu des années 1970 correspond également au moment où les forces contestataires noires s'organisent dans le Mouvement unifié Noir contre la discrimination raciale (MNU). Au lieu des anciens discours d'intégration et d'assimilation, le MNU préconise une position d'affrontement où dominent les dénonciations et les actions collectives contre le « mythe de la démocratie raciale » et la violence policière à l'endroit des Noirs. La fondation du MNU en 1978 s'inspirait des modèles américains de lutte des Noirs et s'inscrivait dans la mouvance des manifestations culturelles, artistiques et intellectuelles de dénonciation du racisme et de la discrimination raciale à laquelle appartiennent à Bahia les blocs carnavalesques afro et afoxés. Autour de discours sur la valorisation de la négritude, de vagues projets de « libération du peuple » prirent formes (Agier, 2000 : 181 ; Bacelar, 1989 : 88-89 ; Risério, 1981 : 71).

Le sentiment de fierté associé à la négritude, qui se répand parmi la jeunesse noire et métissée de Bahia dans les années 1970, gagne de façon fulgurante les autres segments de la population noire durant la décennie 1980. Le carnaval a été à Salvador le principal moyen d'affirmation et de diffusion du « nouveau style » de l'identité noire (Bacelar, 1989 : 92). Les « blocs afro » se transforment en « espaces culturels » permanents d'expression et de valorisation de la négritude. La population noire et métissée se crée ainsi des espaces communs d'identification où elle peut exalter ses origines africaines et sa fierté d'appartenir à la « race nègre ». Le

histoire des « Fils de Gandhi » est toutefois, comme le souligne Félix (1988), parsemée d'ambiguïtés et de contradictions dans le témoignage même de ses fondateurs.

changement par rapport à avant est radical. Le Noir devient le seul étalon de référence de la définition identitaire. La culture de la diaspora africaine s'impose peu à peu comme la norme idéale des mouvements de la mode. À Bahia, la jeunesse noire est emportée par la vague reggae et l'identification au rastafari. Jeunes et moins jeunes se laissent pousser les cheveux et adoptent la coiffure rasta. Des blocs rastafaris sont créés et participent au carnaval. La fête du mardi soir de la bénédiction des pains à l'église Sao Francisco devient le prétexte à l'organisation de fêtes reggae dans les rues du *Pelourinho*. Bref, le mouvement rastafari et la mode musicale reggae se révèlent parmi la jeunesse noire de Bahia comme de puissants véhicules de l'affirmation de l'identité noire et du message de libération de « l'esclavage mental ».

Le reggae est adapté à la saveur afro-brésilienne. Les formes musicales locales de la diaspora africaine cherchent également à s'affirmer sur la scène internationale. L'esprit de la reconnaissance identitaire est à l'internationalisation. L'espace culturel afro-brésilien acquiert une étendue transnationale que l'on affiche fièrement sur la scène locale. Les blocs afro les plus importants, comme *Olodum*, se présentent désormais comme des « bandes internationales ». Aussi l'espace afro-brésilien se représente-t-il par l'articulation de ses dimensions locales, nationales et transnationales.

On assiste à partir du milieu des années 1970 à une appropriation de l'espace afro-brésilien par la population noire et métissée. L'espace est peu à peu désarrimé de ses référents nationalistes hérités de l'idéologie blanche dominante pour être articulé à la diaspora africaine. Le passage du local au transnational n'est possible que dans la mesure où il y a un repositionnement du rapport avec la société nationale. L'étendue transnationale des luttes pour la libération des peuples noirs a facilité un tel glissement au niveau des représentations. La « cause » des Noirs n'est plus juste nationale mais internationale.

Les modèles d'émulation noirs s'affirment depuis comme la norme de référence de l'espace afro-brésilien. Le pôle noir est le nouveau centre de gravité de l'affirmation identitaire au sein de cet espace. Si bien qu'autant les métis que les Blancs, qui adhèrent aux pratiques ayant cours au sein de l'espace afro-brésilien, s'identifient aux

symboles de cette identité noire bonifiée. Cela dit, la mise en valeur des origines africaines de la culture brésilienne par la voie des pratiques spécifiques à l'espace afro-brésilien ne signifie pas pour autant que celui-ci devient dominant dans la société. L'élévation sociale de l'espace afro-brésilien se limite au marché de l'industrie culturelle. Le rayonnement de l'espace afro-brésilien demeure, en effet, davantage lié à la sphère personnelle et communautaire des identités. Au niveau social, il reste un élément parmi d'autres de l'identité nationale que l'on a vite fait de récupérer et de rentabiliser.

L'internationalisation de l'espace afro-brésilien trouve son pendant dans la mondialisation des économies et l'émergence d'une *world culture*.

4.5 De 1990 à aujourd'hui : l'ère de la mondialisation

L'internationalisation de « l'espace afro-brésilien » est certes aussi ancien que la traite négrière. Les contacts avec le continent noir ont été plus ou moins permanents depuis l'arrivée des tout premiers esclaves africains au Brésil. Dans les années 1960, mais surtout 1970 et 1980, le caractère transnational de l'espace afro-brésilien prend toutefois une nouvelle signification. Une solidarité socio-politique s'établit avec la diaspora africaine du monde entier. Si l'Afrique reste la « terre-mère » des origines culturelles, une nouvelle étendue de relations se découvre dans les enjeux sociaux de la ségrégation et des luttes pour la libération civile des Noirs. Des ghettos de New York jusqu'à l'apartheid en Afrique du Sud, en passant par les bidonvilles de la Jamaïque ou du Brésil, les Noirs partagent entre eux une même volonté de s'affranchir du pouvoir blanc du système dominant. Ainsi se crée par la voie des mouvements de libération des peuples une identité noire transnationale.

L'édification de réseaux d'échanges internationaux entre les peuples noirs ne se limite cependant pas aux enjeux des luttes socio-politiques. Le partage de formes culturelles participe aussi à la constitution de cet espace commun transnational. Or, au tournant des années 1990, s'effectue un changement perceptible par rapport à auparavant. L'Afrique n'est plus le seul pôle de référence de l'africanisation. La diaspora africaine acquiert sa propre autonomie dans les représentations. Les

connexions entre les peuples ont en quelque sorte préséance avant la source d'origine dans la mise en commun des formes culturelles. Ainsi émerge, des jeux de va et vient des réseaux diasporiques, un nouvel espace mondial de la culture africaine. Un espace global qui est, en fait, métissé (ou créolisé) par les multiples points de rencontre de type interculturel entre les groupes. Aussi est-il tout à fait probable et peu inusité que des Africains du continent puisent dans la diaspora des sources d'influence dont on les reconnaît être à l'origine. La diaspora alimente l'Afrique et l'Afrique la diaspora dans la fabrication d'une *world culture* africaine ou « afro- » (brésilienne, américaine, celtique, etc.).

La musique a joué un rôle déterminant dans cette mondialisation des cultures d'inspiration africaine ou de la diaspora. À ce chapitre, le Brésil a certainement été un des pays les plus à l'avant-garde de ce qui est maintenant commun d'appeler la *World Music*. Le Brésil, et en particulier l'ossature rythmique afro-brésilienne, est un des principaux berceaux des « musiques du monde » aussi appelées parfois *trans-global* dans sa version électronique. Dans la foulée de la bossa nova des années 1960, qui s'inspirait du jazz, il y a eu, entre autres, le courant tropicalisme, dans les années 1970 et 1980, né de la rencontre des rythmes africains, latins et de la pop anglaise et auxquels se greffent, au tournant des années 1990, les mélodies reggae, puis, au tournant du millénaire, les sonorités *techno* (ou *trip hop*). Fait à signaler, en s'internationalisant, la musique afro-brésilienne redevient principalement « brésilienne » et ne conserve de l'étiquette afro-brésilienne que la part mystique et rythmique de son histoire.

Le Brésil festif du carnaval et du sacré, le Brésil né du mélange des cultures, le Brésil issu de l'esthétique africaine et de l'écologie amazonienne se révèlent chacun des pôles déterminants de la constitution de la *World Culture* issue de la mondialisation des télécommunications. Au centre de cette réalité transnationale se trouve l'espace afro-brésilien qui s'affirme comme le point de convergence privilégié de la rencontre interculturelle et de la fusion culturelle.

Le phénomène de mondialisation dans lequel l'espace afro-brésilien est actuellement entraîné n'est pas spécifique à l'industrie de la musique. On peut également le

constater, entre autres, dans le domaine religieux. Dans ce cas, les enjeux commerciaux cèdent le pas aux enjeux politiques. Comme le souligne S. Capone (1999 : 306-307), « les revendications du statut de *World Religion* pour le culte des orishas et les tentatives d'unification des différents cultes afro-américains » sous la tutelle yorouba s'inscrivent dans une volonté d'affirmer une suprématie religieuse et politique. Or, dans l'esprit du mouvement de retour aux racines qui se propage en ce moment partout en Amérique, on se doit, précise-t-elle, de considérer les différents cultes afro-américains « non comme des réalités distinctes, mais comme les éléments d'un continuum religieux, où chacun d'eux se construit par rapport à l'autre dans la recherche incessante d'une véritable légitimation. »

« L'analyse des réseaux qui unissent les initiés brésiliens, cubains et nord-américains à leurs correspondants africains en pays yorouba est désormais d'actualité pour toute étude portant sur l'évolution des cultes d'origine africaine sur le continent africain. [...] Cependant, l'analyse des cultes afro-américains en tant que continuum religieux ne paraît pas encore faire l'objet d'un véritable consensus, compte tenu d'une double difficulté à penser le 'mélangé', difficulté partagée par les membres des cultes et par les ethnologues » (*ibid.*).

Si l'espace afro-brésilien suggère à l'origine un continuum bidirectionnel entre l'Afrique et le Brésil, ce continuum est de nos jours rompu. Il est fragmenté par l'interconnexion des multiples réseaux de sens et d'action de la diaspora. L'espace afro-brésilien devient en ce sens discontinu de ses ancrages originaires. Aussi acquiert-il avec le processus d'internationalisation une sorte d'autonomie, même si sa réalité constitutive reste interdépendante de sa double identité africaine et brésilienne. À vrai dire, il s'agit davantage ici d'une réalité virtuelle établie sur des références identitaires mythiques que d'un espace concret qui se laisse saisir dans sa globalité.

Dans la quête de reconnaissance, il y a sublimation du pôle national vers le pôle transnational. L'espace afro-brésilien s'enorgueillit de l'exaltation de l'identité nationale pour s'affirmer non seulement au sein de la diaspora africaine mais aussi sur la scène mondiale. En même temps, au sein de l'espace afro-brésilien les formes culturelles locales se concurrencent entre elles pour le degré de pureté de leurs origines africaines. Il y a d'une part une gradation au sein de la diaspora des rapports de proximité avec les sources originelles (« pures ») africaines et il y a, d'autre part, une gradation des rapports de proximité avec les sources originales (métissées) de

l'appartenance nationale. L'espace afro-brésilien se réalise dans ce tiraillement constant entre les pans transnationaux et nationaux de la définition identitaire. Les formes culturelles de cet espace ne sont ni tout à fait nationales ni tout à fait transnationales, mais l'une et l'autre enchevêtrées ensemble dans une espèce de rivalité pour la détermination de la forme la plus légitime. Par contre, dans tous les cas, la reconnaissance internationale semble procurer un caractère de supériorité que l'on aime faire valoir dans la dispute des clientèles des marchés locaux et régionaux. Comme si seule importait, en dernière instance, l'approbation internationale lorsqu'il s'agit d'établir la légitimité ou la préséance d'une forme culturelle par rapport à une autre.

La reconnaissance extérieure ainsi que l'exportation des formes culturelles dites afro-brésiliennes participent à la fois au désenclavement national de l'espace afro-brésilien et à l'ennoblissement national de l'identité noire. En s'entrelaçant aux nouvelles réalités de la diaspora africaine dans le contexte de la mondialisation, l'espace afro-brésilien permet à l'identité noire de s'élever sur un piédestal que le contexte national seul ne permet pas. En contrepartie, l'industrie culturelle et touristique nationale a vite fait d'exploiter pour son compte la manne inespérée que constitue cette reconnaissance internationale. Les éléments marginaux de la population ne sont pas non plus en reste et profitent aussi des avantages de l'internationalisation. L'histoire de la capoeira est ici exemplaire. Art nègre marginal et totalement illégal jusque dans les années 1930²¹, peu pratiqué en dehors de certains milieux brésiliens et à peine connu à l'étranger au début des années 1980, la capoeira, devenu entre-temps art national, connaît dans les années 1990 un essor fulgurant avec son exportation et sa diffusion dans les métropoles de l'Occident. Ainsi lorsque je retournai à Salvador dans les années 1990, presque tous les maîtres de capoeira de rue que j'avais connus par le passé se targuaient d'avoir été exhibé leur savoir-faire dans une quelconque ville européenne. Marginaux dans leur patelin, ils étaient des vedettes à l'étranger !

²¹ Il est intéressant de noter que dans la petite histoire de la capoeira, qui conduisit à la reconnaissance officielle des académies – écoles – dans les années 1930, on raconte souvent l'importance qu'a joué la démonstration de combats devenus légendaires avec des maîtres d'art martiaux japonais. Tous remportés, selon la légende, par les maîtres de capoeira, ces affrontements pour la plupart anecdotiques de par leur déroulement ont constitué une première forme de reconnaissance internationale qui aurait facilité la normalisation de la capoeira comme art martial brésilien.

La récupération dans un dessein lucratif des formes culturelles afro-brésiliennes a été certes importante dans le processus d'internationalisation de l'espace afro-brésilien. Les chercheurs ont également joué un rôle déterminant dans ce processus de légitimation extérieure. L'exemple des religions afro-brésiliennes est à ce sujet très éloquent.

5- Les religions afro-brésiliennes : conceptions et espaces

S'immiscer dans le vaste domaine des religions afro-brésiliennes, c'est s'aventurer sur le terrain de prédilection de l'anthropologie brésilienne hors des sentiers du monde autochtone. Un peu comme si, à l'exception peut-être du carnaval, il n'existait rien d'autre que l'univers fabuleux des pratiques et des représentations religieuses qui mérite l'attention des anthropologues. La quête du primitivisme et de l'exotisme qui les animait conduisit directement les premiers ethnologues en milieu urbain vers le candomblé. Les chercheurs qui leur ont succédé n'ont fait pour la plupart que suivre et prolonger les traces de ces pionniers. Aussi est-il souvent plus à propos de demander à un anthropologue qui travaille au Brésil, s'il n'est pas un « indigéniste », à quel groupe et à quels aspects des religions afro-brésiliennes s'intéressent-ils, plutôt que de lui demander quel est le thème de sa recherche ! J'exagère à peine.

Je dois être un mauvais anthropologue, car je n'ai ni mené d'étude de terrain sur le candomblé ni été initié à aucune religion afro-brésilienne. Ma connaissance empirique de ces groupes se limite aux aspects festifs des cultes publics et aux aspects conceptuels de leur institution dans la société. Dans les pages qui suivent je ne ferai donc qu'effleurer l'univers des religions afro-brésiliennes en les abordant sous l'angle de l'espace. Le regard que je pose est extérieur. Je me situe, de plus, dans une perspective globale et non pas à partir d'une vision intérieure que constituerait, par exemple, l'expérience d'une personne qui appartient à l'un ou l'autre de ces groupes. Je le spécifie, car cela limite d'emblée les possibilités d'approches spatio-temporelles des cultes afro-brésiliens.

Je m'intéresserai à deux points en particulier : 1- le rôle des intellectuels dans la reconnaissance et la conception des religions afro-brésiliennes ; 2- les ancrages spatio-temporels des candomblés dans la société. Il s'agit d'une part de dégager l'influence déterminante des intellectuels dans la conception de l'espace religieux afro-brésilien et, d'autre part, de situer dans un contexte élargi quelques-unes des articulations spatiales des candomblés qui participent à leur institution dans la société.

5.1 Les intellectuels et l'invention de la tradition

On connaît peu de chose véritable des pratiques religieuses des esclaves africains au Brésil, pour toute la période qui s'étend jusqu'au début du 19^e siècle. Les informations que l'on dispose se limitent à de rares incursions sur le sujet dans les rapports de voyageurs et d'expéditionnaires et aux reconstitutions qu'en ont tiré des auteurs comme Freyre (1974) et Bastide (1960). Dans tous les cas, les données ne nous permettent pas de tracer un portrait global des ces pratiques. D'autant plus que la plupart des descriptions sur lesquelles les chercheurs contemporains fondent leur reconstitution datent du 19^e siècle et non d'avant. On sait toutefois que les esclaves noirs s'adonnaient à des pratiques sacrificielles, lors entre autres des rites funèbres, mais pour le reste on nage en pleine spéculation quant au déroulement et à la forme exacte que prenaient ces pratiques durant les trois premiers siècles de la colonisation.

Évidemment, on peut présupposer que les pratiques de type religieux des esclaves africains sont aussi anciennes que leur arrivée au Brésil. Elles n'apparaissent pas subitement sous la forme de cultes organisés au début 19^e siècle. La maladie, la mort et la naissance sont des événements parmi d'autres qui appellent dans tous les peuples de la terre un traitement qui s'inscrit dans un certain ordre religieux ou du sacré. Les Africains ne font pas exception.

Dans le contexte de l'esclavage, il incombait aux maîtres de veiller à ce que les esclaves reçoivent les rudiments du catholicisme. Le baptême des esclaves était une « question de droit » qui signifiait pour l'esclave son entrée dans le giron de l'église catholique. Le christianisme était par ailleurs un moyen par lequel l'esclave « s'est rapproché de la civilisation de ses maîtres, de leur type de moralité » (Freyre, 1974 : 340-341). Cela dit, le Brésil a toujours été jusqu'à présent marqué par « l'absence de prêtres » (Pereira de Queiroz, 1986 : 211). Avec pour conséquence que l'on peut retrouver encore aujourd'hui, presque intacts dans des régions isolées, « les rites et les croyances du vieux catholicisme ibérique », comme on y retrouve tout autant des personnages sacrés locaux qui enrichissent l'hagiographie catholique ainsi qu'une « hiérarchie d'agents de cultes » qui fut créé afin « d'accomplir les rites et de maintenir vivantes les manifestations religieuses » (*ibid.*). Dans le contexte des

rencontres interculturelles des plantations, la relative liberté de pratique du christianisme que signifiait l'absence de prêtres a pu donner lieu à d'autres formes d'invention religieuse et de rapprochement entre les cultures des maîtres et des esclaves. Freyre aime rappeler l'existence de cette « religion douce » et domestique qui prédominait alors et « qui a présidé du haut des chapelles patriarcale de moulins, des églises toujours en fêtes [...] à la formation du Brésil. »

« Ce fut ce christianisme domestique, lyrique, festif, de saints compères et de saintes commères, des Notre-Dame Marraines des enfants, qui a créé chez les nègres les premières liaisons spirituelles, morales et esthétiques avec la famille et la civilisation brésiliennes » (Freyre, 1974 : 342).

Les Noirs auraient ainsi pu conserver et même exhiber lors des fêtes publiques « des formes et des accessoires de sa mystique, de sa civilisation fétichiste et totémique ». Cela n'empêche pas qu'ils subissaient en même temps « une forte pression morale et doctrinale de l'Église » (*ibid.* : 344). Le Noir comme le Blanc empruntaient à l'autre les formes religieuses qui lui paraissaient les plus efficaces. Les esclaves pouvaient trouver dans la religion des maîtres des fétiches plus puissants pour se protéger des « sortilèges de leurs compatriotes », comme les maîtres pouvaient s'en remettre aux pouvoirs des « sorciers noirs » pour jeter à leur tour un sort ou se guérir d'un mal quelconque. « Si la coexistence de plusieurs catholicismes et leur association avec des cultes syncrétiques », pouvait déranger le clergé et les élites parce que signe de retard et de barbarie, elles ne posaient toutefois « aucun problème important aux fidèles, qui s'adonnaient tranquillement à leurs pratiques » (Pereira de Queiroz, 1986 : 213).

Cette mise en perspective m'apparaît nécessaire dans la mesure où elle nous oblige à relativiser l'apparition des premiers cultes publics afro-brésiliens. D'une part, les pratiques religieuses afro-brésiliennes prenaient déjà une place considérable dans la sphère domestique de la population brésilienne, en plus, d'autre part, d'animer par leurs expressions rythmiques les principales festivités publiques. La fondation du premier *terreiro* de candomblé vers les années 1830 dans le quartier Engenho Velho de Salvador constitue donc un moment spécifique, pour ne pas dire stratégique, d'une réalité religieuse qui existait précédemment sous formes latentes ou diffuses. En aucun temps, la création du premier *terreiro* ne correspond à l'essor des pratiques

religieuses afro-brésiliennes, mais seulement à leur rapatriement dans un contexte social et physique donné qui leur permettra de se consolider et de se structurer en un culte organisé unique.

La première chose qui frappe l'attention est l'histoire relativement récente du candomblé par rapport au silence de près de trois siècles qui existe sur les pratiques religieuses afro-brésiliennes plus anciennes. Les principales maisons de culte font cependant fi de ce temps socio-historique et revendiquent plutôt une ancienneté fondée sur leur propre « temps symbolique » de la tradition orale. Ainsi peut-on lire dans le livre d'or du candomblé de l'Engenho Velho que « cette maison a 450 ans... » (Lima, 1984 : 19). L'histoire du *terreiro* serait autrement dit aussi ancienne que l'arrivée des premiers esclaves africains au Brésil. Des histoires différentes se fabriquent sur la base de conceptions distinctes du temps. Le temps mythique diverge du temps chronologique.

On se rapproche encore plus dans le temps lorsqu'on se place dans la perspective de l'étude des religions africaines au Brésil. Les premières recherches dignes de ce nom ont été menées par Nina Rodrigues à la fin du 19^e siècle. Le principal informateur rémunéré par Rodrigues était Martiniano Eliseu de Bonfim, un *babalaô* (prêtre et devin) âgé à l'époque d'environ 30 ans et qui allait devenir plus tard une des figures légendaires du candomblé. Or le Pr. Martiniano Bonfim est ce même personnage qui fut le président d'honneur du deuxième Congrès afro-brésilien qui eut lieu à Bahia en janvier 1937. Il a été, avec Eugenia Ana dos Santos (Aninha), un des informateurs clés de Arthur Ramos, de Édison Carneiro, de Ruth Landes et de Donald Pierson, pour ne nommer que quelques-uns des chercheurs les plus connus qui ont étudié le candomblé entre 1935 et 1940 (Lima, 1987 : 46-51). « Martiniano et Aninha étaient les figures les plus importantes et prestigieuses du candomblé de Bahia à cette époque » (*ibid.* : 46). Entre 1889, date des premières recherches de Rodrigues et 1940, une filiation s'établit entre les données recueillies par les chercheurs et les principaux dépositaires de la parole sur laquelle s'appuie la légitimité de ces données. Cette filiation s'étend jusqu'aux premiers *terreiros* dans la mesure où Martiniano et Aninha ont été de leur vivant en relation privilégiée avec des membres des premières maisons de culte. Par exemple, Marcelina Obatossi, la mère-de-saint

de Aninha, était la cousine et la fille-de-saint de Ià Nassô, l'une des fondatrices du *terreiro* de Engenho Velho (*ibid.* : 55). Véritables institutions, Martiniano et Aninha, qui étaient de « grands amis » et qui se prêtaient tous deux volontiers aux questions des scientifiques et des journalistes, ont chacun à leur façon contribué à renforcer l'hégémonie Yorouba/Nagô des candomblés.

Martiniano, né de parents africains esclaves qui ont acheté leur affranchissement, fut envoyé vers l'âge de 14 ans par son père à Lagos en Afrique occidentale où il apprit à lire et à écrire la langue Yorouba. À son retour à Bahia, après onze ans passés en Afrique, il se fit vite remarquer par son intelligence et son érudition dans les milieux du candomblé pour lesquels il devint une référence incontournable. À cette époque, les voyages en Afrique étaient pour les esclaves affranchis et leurs enfants une source importante de prestige et de génération autant de connaissances que de pouvoir économique. Ce qui fut le cas de Martiniano qui revint de Lagos « rempli de savoir et de raison » qu'il a su transmettre le reste de sa vie à la communauté de Bahia (*ibid.* : 52).

Ces voyages en Afrique ont été des éléments importants de la survivance et de l'enrichissement des pratiques religieuses africaines au Brésil. Ainsi raconte Bastide :

« Martiniano de Bonfim est allé à Lagos pour y apprendre l'art de la divination avant de devenir le *Balalaô* le plus prestigieux de Bahia, et il mit toute son autorité qui était grande à empêcher la dégénération des cultes africains, voire à reformer le *candomblé* de Opo Afonjã en vue de lui donner certaines institutions qui n'existaient pas au Brésil, mais qu'il avait vues ou cru voir en Afrique » (1960 : 229).

Les intercommunications entre l'Afrique et le Brésil ont été déterminantes dans la phase d'organisation et de structuration des cultes afro-brésiliens. Elles ont permis entre autres de former les premiers professeurs de langue yorouba qui est parlée dans les rites Nagô et qui est aujourd'hui librement enseigné dans les institutions publiques de Salvador. Un commerce très prospère d'objets de culte a continué à fonctionner au lendemain de l'abolition du régime de l'esclavage (*ibid.*). Bref, les cultes africains au Brésil se consolidèrent localement sur la base de ces réseaux d'échange entre les deux continents. Leurs formes et leurs pratiques sont mouvantes et susceptibles constamment de s'enrichir des apports de ces relations intercontinentales.

Mais une question demeure : pourquoi le culte Nagô s'impose-t-il comme le plus prestigieux et comme le modèle de pureté de la tradition africaine ?

5.11 Nagôcentrisme et exaltation de la tradition africaine

On a vu plus haut que les rites Nagô « apparaissaient comme les plus solidement structurés de tout le continent africain » (Cornevin, 1966 : 272). On a vu aussi que la présence des esclaves Yorouba à Bahia était de plus en plus grande à partir de la fin du 18^e siècle et qu'ils ont été probablement privilégiés par leur familiarité avec le mode de vie urbain (Risério, 1988 : 171). Plusieurs captifs Yorouba étaient, de plus, des anciens princes ou du moins occupaient un rang social élevé dans leur société d'origine. Toutes ces raisons faisaient qu'ils étaient des esclaves domestiques recherchés et valorisés.

On a dit également que Bahia était au début du 19^e siècle relativement isolé par rapport au reste du pays et en particulier par rapport à la vie mondaine internationale qui battait son plein à Rio de Janeiro. La croissance démographique était plutôt faible²². Les nouvelles politiques internationales d'interdiction de la traite négrière ont contribué à stabiliser la population de Salvador. De plus, l'illégalité au Brésil du trafic international après 1851 a fait augmenter le prix des esclaves. Le Nordeste est devenu alors le principal fournisseur d'esclaves pour les plantations de café du sud du pays. La ville de Salvador n'est pas non plus épargnée par les épidémies. La plus dévastatrice a été celle de choléra morbus en 1855 qui tua 30 000 Bahianais, surtout parmi les couches les plus pauvres de la ville, en plus de désorganiser tout le commerce et l'agriculture locale (Andrade, 1988 : 54).

On sait que la situation sociale dans la ville de Salvador était passablement agitée au début du 19^e siècle. Des groupes d'esclaves fomentaient la rébellion et menaçaient l'ordre établi. Il faillit d'ailleurs de peu pour que l'émeute de 1835 soit couronnée de succès. Ces tentatives de révolte, en particulier celle de 1835, sont associées pour la

²² Environ 35 000 habitants vivent à Salvador en 1775 ; 51 000 en 1807 ; 129 000 en 1872 ; 206 000 en 1990 ; 290 000 en 1940 ; 400 000 en 1950 ; 650 000 en 1960 ; 1 000 000 en 1970 ; 1 500 000 en 1980 et près de 2 500 000 en 1990 (Bacelar, 1991 ; Mattoso, 1988 ; Sarmiento, 1984). Il s'agit d'une progression assez modeste, si l'on fait exception des vingt dernières années, en comparaison de la

plupart aux Malês dont on a dit qu'ils étaient des Africains musulmans. Or rien n'est vraiment certain quant au rôle véritable qu'a pu jouer l'Islam au sein des groupuscules politiques qui menaient la rébellion du peuple noir. Déjà en 1916, Manuel Querino contestait l'idée que la révolte de 1835 puisse avoir été l'œuvre des africains malês. À titre d'argument principal, il souligne que parmi les 234 procès d'émeutiers africains recensés dans les archives publiques aucun Malê n'y ait fait mention. Il y a aurait eu par contre 165 Nagôs, 21 Haussas, 6 Tapas, 5 Bornos, 4 Congos, 3 Cambidas, 3 Minas, 2 Calabares, 1 Ige-bu, 1 Bénin et 1 Mendobi. De plus, parmi les 1500 africains morts lors de la révolte aucun d'entre eux n'était de la « secte mahométane ». La confusion, selon Querino, résiderait dans le fait que l'on associe volontiers les Nagôs à l'Islam et que l'on aurait prouvé que les émeutiers savaient lire et écrire en caractère qui ressemblait à de l'arabe. Rien n'est par contre moins sûr qu'il s'agissait réellement de l'arabe, dit Querino. Les Nagôs, qui sont les « plus intelligents » des tribus, auraient tout aussi bien pu utiliser la graphie arabe comme forme de diversion (Querino, 1988 : 72).

L'identification de la révolte de 1835 aux Malês aurait peut-être une autre signification. Selon B. Dantas, parmi « la vogue des explications étymologiques, le terme malê a été compris comme dérivant de la contraction de *mà lei* » (mal loi). Les Malês seraient ainsi « ceux qui ne suivent pas la bonne loi, la loi véritable de Dieu, le catholicisme » (Dantas, 1988 : 119). L'intensification du stigma qui pèse sur les Malês résulteraient cependant, croit-elle, de leur identification avec les révoltes des Noirs de la première moitié du 19^e siècle, « révoltes qui menaçaient l'ordre de la société esclavagiste et la domination des Blancs. »

« L'identification des Malês avec le Mal serait plus une stratégie de contrôle au service des Blancs qui, détenant les positions dans la structure formelle de pouvoir, se sentaient menacés par le pouvoir magique et incontrôlable attribué à ceux qui, étant dans des aires relativement non structurées de la société, se révélaient difficiles à contrôler avec les mécanismes habituels de contrôle » (*ibid.*).

Aussi, constate Dantas, est-il intéressant de souligner que le stigma de fétichiste qui est accolé aux cultes africains s'avère plus gros dans le cas des Malês qui sont « toujours présentés comme de grands fétichistes ». Par exemple, le terme

situation exceptionnelle de Sao Paulo qui ne comptait guère plus que 30 000 habitants en 1872 et qui

mandingue, nom d'une ethnie africaine islamisée, est synonyme de fétiche. « L'exacerbation du caractère maléfique attribué aux Malês s'explique probablement par la distance que les Noirs islamisés ont gardé par rapport au catholicisme dominant » (*ibid.*). Or, dans la bataille du Mal contre le Bien, on opposa les Malês au Nagôs. De telle façon que l'Afrique était représentée à la fois comme la terre d'origine du Mal et du Bien (*ibid.* : 118). On rangea ainsi les Nagôs du même côté que les chrétiens. Aussi reprend-t-on les rapports entre les Malês et les Nagôs, et les tentatives de fusion entre les deux groupes, comme une expression de la lutte entre les Maures et les chrétiens. Dans cette bataille mythique, que l'on rejoue à chaque année en différents endroits au Brésil dans certaines festivités rituelles (*Chegança*, *Cavalhanda* et *Congada*), la lutte que remporte le bien contre le mal se traduit aussi par l'évitement du « mélange » (*mistura*) qu'aurait signifié la fusion avec le mal. La lutte entre ces « deux croyances irréconciliables et irréductibles », représentée dans le rituel de la *Chegança* comme l'« histoire » des Nagôs et des Malês de Laranjeiras, ne permet pas le « mélange » des univers symboliques mais seulement le passage de l'un à l'autre. Aussi « l'histoire mythique des Nagôs-Malês » signifie-t-elle d'une certaine manière la « célébration de la victoire du Bien qui ne s'est pas 'mêlé' avec le Mal, mais qui l'a vaincu » (*ibid.* : 119-121).

« Ce 'mélange' résulterait en une confusion alors qu'on se doit de maintenir l'ordre général du monde exprimé dans le schème de classification. Mais il n'est pas toujours possible d'empêcher certains 'mélanges' indésirables qui introduisent le désordre. Dans ce cas, il est nécessaire non seulement d'identifier les types de 'mélanges' porteurs de préjudices, mais aussi de déterminer le lieu pour l'hybride, lequel confond le schéma général du monde. C'est à cette obligation (*tarefas*) que doivent faire face ceux qui seraient les 'Africains mélangés' » (*ibid.* : 121).

L'exaltation de la tradition nagô comme symbole de la pureté africaine s'inscrirait donc en partie dans les modes idéologiques de contrôle de la population noire. Non seulement le prestige nagô s'exprime-t-il culturellement comme la forme la plus achevée des cultes africains, mais aussi s'impose-t-il socialement comme le modèle du Bien contre le Mal. Une telle valorisation sociale explique peut-être pourquoi des Noirs, auxquels on refusait la nationalité brésilienne, ont choisi de s'identifier à la « nation » africaine la plus prestigieuse. Le sens de la « nation » sublime ici la

est, aujourd'hui, habitée par près de 20 millions de personnes !

véritable appartenance ethnique. Aussi dans bien des cas la nation africaine était-elle attribuée selon le lieu de captivité ou le port d'embarquement des esclaves et non en fonction de leur réelle identité ethnoculturelle. Les Noirs, exilés involontaires en terre brésilienne, se créent donc une nationalité africaine qui les situe par rapport au système dominant. À avoir le choix, pourquoi ne pas choisir l'appartenance la plus valorisée ?

Ainsi l'histoire de la mère-de-saint Aninha dont on a dit qu'elle est une des figures les plus importantes de l'histoire du candomblé. À propos de l'origine de son *terreiro*, elle répondit avec fierté à D. Pierson que « sa secte est purement nagô comme l'Engenho Velho ». À la différence toutefois qu'elle dit avoir « ressuscité » des traditions africaines que même l'Engenho Velho avait oublié (Lima, 1987 : 53). Or, selon V. da Costa Lima, certaines des pratiques religieuses auxquelles elle faisait alors allusion appartiennent, en fait, à son groupe ethnique d'origine qui n'était pas Nagô. Aninha se savait une descendante des Gruncis, un peuple qui jusqu'à ce jour « habite les savanes du nord du Ghana et du sud de la Haute Volta et qui n'entretenait aucune relation avec les Yoroubas jusqu'au trafic négrier » (*ibid.* : 54). Par contre, dans l'identification des origines de sa nation d'appartenance Aninha n'hésite pas un seul instant à se ranger du côté de l'hégémonie Nagô-Yorouba de son époque. Une nation de culte qu'elle modèle en y greffant des pratiques dont elle est l'héritière et dont elle a, en sa qualité de « gardienne supérieure » de la tradition africaine, le devoir de préserver (*ibid.* : 58).

Le prestige des cultes religieux de la nation Nagô n'échappa pas à N. Rodrigues. Il leur consacra presque toute sa recherche sur le « fétichiste nègre », ignorant même les cultes des nations moins prestigieuses, tel que Congo et Angola, dont il connaissait cependant l'existence. On peut penser que Rodrigues était persuadé qu'en étudiant les pratiques nagôs il se rapprochait le plus possible des formes originaires africaines du candomblé. À son tour, il contribua à élever les rites nagôs sur le piédestal de la pureté africaine. Ce constat prend tout son sens de la bouche de R. Bastide qui est, plus que quiconque, convaincu que malgré leurs failles « les ouvrages de Nina Rodrigues restent encore peut-être les meilleurs qui aient été publiés, d'abord parce que ses informateurs appartenaient au candomblé le plus traditionnel, le plus

purement africain de son époque celui du Gantois » (Bastide, 2000 : 34). Même si Rodrigues ne voyait, dit Bastide, dans ces religions qu'un « tissu de superstitions », son effort d'objectivité aurait été si poussé « que sa description plus d'un demi-siècle après, reste encore valable, et même de l'avis des prêtres afro-brésiliens qui connaissent bien les œuvres de ses disciples, la plus juste de toutes » (1960 : 28). S'amorce avec Rodrigues une série d'études qui allait en quelque sorte canoniser le modèle nagô comme la référence par excellence de la tradition africaine au Brésil. Les autorités spirituelles des candomblés devaient prendre connaissance et donner crédit à la justesse de cette littérature par l'entremise surtout de la deuxième génération de chercheurs des religions afro-brésiliennes, pour laquelle, on l'a vu, elles ont aussi été les informateurs clés. S'inaugure alors une complicité entre les chercheurs – anthropologues – et les maisons de culte qui se perpétue encore aujourd'hui. La recherche devait jouer un rôle important dans la reconnaissance des cultes afro-brésiliens. Le passage de l'oral à l'écrit marquait la tradition en consolidant les acquis du passé et en leur donnant une forme de vérité liturgique²³.

Dans son travail fort intéressant sur les « usages et abus de l'Afrique au Brésil », B. Dantas souligne que l'exaltation de l'Afrique, et en particulier de la tradition nagô, se poserait chez les intellectuels dans les années 1930 comme « la contrepartie, en termes culturels, du mythe de la démocratie raciale, et aurait la même fonction contrôlante que celle-ci » (1988 : 149-150).

²³ « Le prestige des 'Nagôs' s'est donc imposé ici finalement partout. Et ce prestige tient à ce qu'ils ont maintenu avec la plus grande fidélité la religion ancestrale, telle que l'avait apporté sur les rivages américains, [...], les propres prêtres de Ketou faits prisonniers par les Dahoméens et vendus comme esclaves à Bahia, sans rien dénaturer ni falsifier de cette tradition, à travers les initiations, génération après génération, des *Filhas de Santo*, nouvelles vestales de ce feu sacré » (Bastide, 1960 : 274). V. Costa de Lima ([1977] cité in Capone (1999 : 248) conteste l'idée que les fondatrices des premiers *terreiros* de candomblé aient été originaires de la ville de Ketu qui fait partie de l'actuelle République du Bénin. Selon lui, le titre honorifique de oyè que portait la fondatrice Iyà Nasso de l'Engenho Velho suggère plutôt qu'elle était originaire de la ville de Oyò. Selon Costa Lima, la supposée origine ketu du premier *terreiro* de candomblé relève de la « problématique de la suprématie yoruba nagô dans l'établissement d'un modèle idéal des terreiros de candomblé de Bahia ». Or, depuis surtout les travaux de Verger, précise Capone, « parler du culte nagô 'pur' équivaut à parler des terreiros ketu » (*ibid.*). Par ailleurs, rappelle-t-elle, « quand les ethnologues marquent une opposition entre cultes 'purs' et cultes 'dégénérés' ils utilisent les mêmes catégories de classification que leur objet. Mais il faut dire que les médiums revendiquent toujours leur appartenance au culte considéré comme le plus pur » (*ibid.* : 23). S. Capone cite le travail de I. Sjørlev [1989] « qui réinterprète les théories de Bastide sur la pureté et la dégradation des cultes comme un exemple de 'mythe anthropologique' » (*ibid.*).

« Dans cette perspective, la valorisation de l'Afrique serait une tentative d'escamoter le préjugé contre le Noir, de le cacher sous le maintien de la glorification de l'Africain, le rendant ainsi plus difficile à combattre ; ce qui résulte à la fin en une tactique de domination. [...] Il me paraît significatif que la glorification de la pureté africaine et, spécialement, de la tradition nagô, qui s'amorce avec Nina Rodrigues à la fin du siècle dernier, devient vigoureuse dans les années 30, au moment où l'on procède à la légitimation 'scientifique' de la démocratie raciale » (*ibid.*).

5.12 Du pathologique au symbole national : normativité intellectuelle et sociale

Sans entrer dans le détail des études pionnières des cultes afro-brésiliens, il importe de nous arrêter un moment afin de saisir le processus intellectuel par lequel les formes religieuses de ces cultes passent, dans les représentations, du pathologique au normal, du mal au bien, avant d'être élevées au rang du patrimoine national et de devenir un modèle exemplaire de l'esthétique brésilienne.

Fait à signaler, les premiers chercheurs qui s'intéressèrent au candomblé avaient tous pour la plupart une formation en médecine. Nina Rodrigues était médecin légiste. En tant que médecin, il s'intéressait aux crises de possession. Cela l'amena, d'une part, « à centrer tout le culte sur la transe extatique », délaissant les autres manifestations religieuses, moins spectaculaires mais tout aussi essentielles, telles que le rituel de la divination, les cérémonies privées, la mythologie, etc., et, d'autre part, « à proposer une interprétation de ces religions à travers les cadres de la psychologie clinique » (en se référant notamment sur les idées du Dr. Janet sur le somnambulisme et le dédoublement de personnalité) (Bastide, 1960 : 27). Rodrigues, qui a été une sorte de « chef d'école », selon l'expression de son disciple Arthur Ramos, « a fixé, dit Bastide, les deux points de référence de l'étude des religions afro-brésiliennes pour toute la moitié du XX^e siècle, le psychologisme et l'ethnographie » (*ibid.*).

Arthur Ramos, qui a été le principal continuateur de la recherche entreprise par Rodrigues, était également un médecin légiste. Son intérêt premier pour la médecine était la psychiatrie, d'où le titre de sa thèse de doctorat *Primitivo e Loucura* (Primitif et folie) (Oliveira, 1987 : 23). Tout comme Rodrigues, Ramos étudia le candomblé du Gantois de rites nagô.

« Le grand mérite d'Arthur Ramos, c'est son antiracisme, son anti-ethnocentrisme, c'est d'avoir substitué au vieux principe de civilisation supérieure et inférieure, le

principe de 'la relativité des cultures'. Nul n'a plus fait que lui pour donner au Brésilien de couleur la fierté de ses origines ethniques. Mais ceci dit, les critères utilisés par lui dans la recherche restent les mêmes que ceux de Nina Rodrigues, le psychologue et l'ethnologue » (Bastide, 1960 : 29).

Ramos n'a cependant pas limité ses travaux à Bahia. Il a étendu les recherches de Rodrigues, entre autres, à Rio de Janeiro où il étudia la *macoumba*. Il devint en quelque sorte le chef de file d'une série de chercheurs qui entreprirent d'étudier les cultes africains en différents points du pays et sous d'autres formes²⁴. À l'époque le « thème nègre envahit la poésie, le roman, le journalisme, chassant l'Indien et le *cabocle* de la littérature et des préoccupations des intellectuels²⁵ ». Des congrès afro-brésiliens furent tour à tour organisés : le premier en 1934 à Recife par Gilberto Freyre²⁶, le deuxième en 1937 à Bahia par Aydano de Couto Ferraz et Edison Carneiro, le troisième à la veille de la Grande guerre à Belo Horizonte par Ayres de Mata Machado et João Dornas filho (*ibid.* : 30).

Le deuxième Congrès afro-brésilien qui eut lieu à Bahia en janvier 1937 a joué un rôle déterminant dans le processus de normalisation des cultes religieux d'origine africaine. La participation éloquente des figures de marque du candomblé, telles que Martiniano Eliseu do Bonfim et Aninha, consacrait pour la première fois publiquement l'alliance entre les intellectuels et les principaux *terreiros*. La couverture de presse positive que reçut le congrès, en particulier par le journal *O Estado da Bahia* auquel collaborait E. Carneiro, contrastait avec les habituels reportages discriminatoires – « et catholiquement orientés » – sur les *terreiros* que l'on pouvait lire dans les mêmes numéros. Or on constate qu'à l'époque les grands centres de culte étaient rarement la cible de la répression policière et journalistique. Ceux-ci pouvaient compter pour se protéger sur leurs relations de pouvoir privilégiées avec la classe dominante (Lima, 1987 : 43). Par ailleurs, c'est dans la foulée du

²⁴ Parmi ces chercheurs, mentionnons Edison Carneiro qui étudia le *candomblé de cabocle*, le Dr Gonçalves Fernandes les *xangos* de Recife et Nunes Pereira la *Casa das Minhas* du Maranhão.

²⁵ Les travaux pionniers de N. Rodrigues et M. Querino, entre autres, furent réédités dans les années 1930 par A. Ramos. Aussi ont-ils eu un véritable impact sur les intellectuels brésiliens qu'à partir de ce temps, puisqu'ils étaient auparavant connus seulement d'un public très spécialisé sinon très restreint.

²⁶ Le congrès de 1934 organisé par G. Freyre avait été motivé en grande partie par les travaux du médecin psychiatre Ulysses Pernambuco. Ce dernier cherchait, entre autres, « à établir des relations valides entre les processus mentaux et la participation dans des secteurs déterminés de la culture populaire d'origine africaine » (Oliveira, 1987 : 34).

deuxième congrès afro-brésilien que fut fondé en août 1937, grâce entre autres à E. Carneiro, l'*Union des sectes afro-brésiliennes de Bahia* dont l'un des principaux buts était de libérer les *terreiros* du joug policier. Ainsi cherchait-on « à libérer les cultes du contrôle policier pour les soumettre au contrôle scientifique » (Dantas, 1988 : 173).

Les tentatives de légitimation et de légalisation des cultes afro-brésiliens dans les années 1930 se fondent en grande partie dans le Nordeste sur la valorisation de la tradition africaine « pure » par opposition à la tradition « dénaturée » des *cabocles* ou des *macoumbas*. Le retour à l'Afrique fait partie de ce processus d'épuration culturelle. On cherche à nettoyer les cultes des pratiques fétichistes qui participent, croit-on, à leur dénaturation. À son tour, l'idéologie nationaliste qui soutient l'institution de l'État nouveau à la fin de l'année 1937 a vite fait de récupérer les traits positifs de la « pureté » africaine pour en faire un des symboles de la culture nationale. Pendant ce temps, dans le Sud du pays, la montée de l'*umbanda* parmi la classe moyenne est interprétée par ses défenseurs comme l'expression idéale du mythe fondateur de la trinité raciale. Dans ce cas, on s'efforce de donner à l'*umbanda* « a strongly nationalistic orientation » en présentant « a whitened de-Africanized version of its Afro-Brazilian heritage » (Brown, 1986 : 13). Ainsi oppose-t-on dans la conception du sentiment national et de l'identité religieuse afro-brésilienne, telle une formule aporétique du « dilemme brésilien », la pure tradition du Nord avec le mélange moderne (éclectique pour les uns, dégénéré pour les autres) du Sud. À l'exaltation de l'Afrique dans le Nordeste correspond à la même époque sa négation dans le Sudeste (Dantas, 1988 : 246). Aussi cesse-t-on de considérer l'*umbanda* comme « afro-brésilienne » à partir du moment où celle-ci est incorporée à la société nationale (Fontaine, 1985 : 66). Au sud, l'espace afro-brésilien se fond avec les traits identitaires nationaux, au point littéralement de disparaître, pendant qu'au nord, en particulier à Bahia, il se consolide autour de la valorisation de la pureté des formes culturelles africaines.

La reconnaissance de la pureté de la tradition africaine, qu'incarne idéalement le modèle nagô, doit beaucoup aux intellectuels du temps qui s'efforçaient de réhabiliter les religions afro-brésiliennes. La légitimation des cultes afro-brésiliens par les

intellectuels se fondaient, par ailleurs, pour une large part sur l'opposition entre magie et religion ou entre prêtre et sorcier qui marquait la frontière entre l'illicite et le licite²⁷ et qui s'exprimait le plus souvent qu'autrement par la « différenciation entre Bantous dégénérés et Nagôs purs » (Capone, 1999 : 217).

Le passage de Melville Herskovits et de sa femme au Brésil en 1942 a joué un rôle déterminant dans la normalisation sociale des cultes afro-brésiliens. La publication l'année précédente du livre *The Myth of the Negro Past* avait marqué un tournant dans la science que Bastide appelle « l'afro-américanologie ». L'anthropologie nord-américaine qui n'avait d'yeux presque que pour l'Amérindien découvrait d'un coup l'intérêt des études afro-américaines (Bastide, 1969 : 10). Élève de Boas, Herskovits s'intéressait avant tout à la « pureté de la primitivité ». Comme son maître, il croyait que l'on doit « remonter aux primitifs pour justifier les Afro-Américains comme objet d'une étude anthropologique » (*ibid.*). Il ne pouvait cependant faire abstraction des syncrétismes et des phénomènes d'adaptation, de conflit ou de résistance à l'assimilation qui affectaient l'intégrité de ces cultures. Mais celui qui devait devenir une des figures les plus importantes des études sur l'acculturation ne retrouvait pas moins au nouveau monde, « sous le vêtement emprunté de la civilisation occidentale », une Afrique primitive toujours intacte. Aussi dressa-t-il, selon les pays d'Amérique et les catégories culturelles de l'anthropologie, une échelle d'intensité des survivances africaines (*ibid.*). Il expliquait la persistance de ces survivances par le fait qu'elles remplissaient des « fonctions²⁸ » dans le nouveau milieu où on les découvrait (*ibid.* : 12).

²⁷ Ainsi, pensait-on, précise Capone, que « les pais-de-santo traditionnels pratiquaient la religion car ils détenaient le savoir africain, tandis que les pais-de-santo non orthodoxes, qui ne détenaient pas ce savoir, faisaient le mal et exploitaient la crédulité populaire. Les premiers n'agissaient pas contre la société, ne menaçaient pas l'ordre ni les valeurs dominantes ; les autres, au contraire étaient des marginaux qui devaient être réprimés au nom de la pureté africaine » (1999 : 217).

²⁸ Selon Bastide, Herskovits ne s'intéressait qu'aux « fonctions de nature psychique des institutions » autant par rapport aux individus (par exemple fonction de catharsis) qu'en relation avec les groupes (par exemple cimenter la communauté noire). Aussi déplore-t-il qu'il n'ait pas tenu compte des acquis de l'anthropologie sociale anglaise qui s'intéresse plutôt « aux fonctions de nature sociologique de ces institutions », soit aux éléments par rapport à l'ensemble. Dans ce cas, on cherchera à comprendre « les groupes de noirs que dans les réseaux qui les lient à la totalité sociale ». Ainsi, on n'essaie plus de situer l'Afro-américain seulement par rapport à « son seul passé », mais par rapport à « son présent, dans une société faite par les Blancs et pour les Blancs » (Bastide, 1969 : 13-14).

Herskovits s'arrêta à Bahia en 1942 dans le cadre de « son enquête générale sur les africanismes du nouveau monde » (Bastide, 2000 : 35). Il proposait d'étudier le candomblé dans sa globalité et de replacer la vie religieuse dans l'ensemble de la vie sociale et quotidienne du Noir brésilien. Aussi s'intéressa-t-il aux aspects économiques ainsi qu'à l'organisation sociale des candomblés (Herskovits, 1966). Son principal mérite a été cependant, selon Bastide (1960 : 31), de détacher la transe mystique de l'étude clinique pour la rattacher « à l'aide de la théorie des réflexes conditionnels, à un complexe normal ».

Si l'approche de Herskovits permet de libérer une fois pour toutes les « interprétations de l'extase » des « données de la pathologie mentale », elle n'en reste pas moins insatisfaisante pour Bastide, car elle omet de tenir compte des interpénétrations avec la société globale qui influencent la vie à l'intérieur du candomblé (*ibid.*). Herskovits s'intéressait aux structures sociales mais ne les considérait uniquement, dit Bastide (1969 : 13), « comme des éléments de la culture, plus exactement d'une culture d'origine africaine – et non comme partie d'une société globale, où le Blanc prédomine et qui s'impose – du dehors – à la culture des noirs. » Cette réserve sur le travail de Herskovits émise par Bastide constitue, ni plus ni moins, le point de départ de son propre travail sur les « religions africaines au Brésil » et de sa « sociologie des interpénétrations de civilisations ».

L'influence de Herskovits se substitua à celle de Ramos au sein de la deuxième génération de chercheurs sur les cultes afro-brésiliens. Il intégra la perspective psychologique avec celle de l'ethnographie (Bastide, 1960 : 31).

Au dire de certains, la conférence que Herskovits prononça à la Faculté de philosophie de l'université fédérale de Bahia le 6 mai 1942 marquait à toute fin pratique la fin des études africanistes à Bahia jusqu'en 1959²⁹, année où fut fondé le

²⁹ En faisant cette remarque, Waldir Freitas Oliveira ignore donc, entre autres, l'impact et les travaux de recherche de Roger Bastide et de Pierre Verger qui ont étudié à partir du milieu des années 1940 le candomblé de Bahia. Dans le cas de Verger, ses rapports avec le candomblé ont dépassé le seul cadre de la recherche pour prendre la forme d'une collaboration et d'une participation à la vie religieuse de ces groupes jusqu'à sa mort en février 1996. Dans le cas de Bastide, l'impact de ses travaux, bien qu'ils aient été originellement publiés pour la plupart au tournant des années 1950-1960, s'est surtout fait sentir à partir des années 1970, soit surtout après sa mort et par l'entremise des chercheurs et professeurs qui ont été ses élèves à Sao Paulo ainsi qu'en France. Malgré l'importance incontestable

« Centre des études afro-orientales » (Oliveira, 1987 : 32). Dans cette conférence intitulée « Recherches ethnologiques à Bahia », Herskovits parlait du rôle joué par les Noirs dans la formation culturelle de la société brésilienne. Il insistait entre autres sur la fonction et les valeurs esthétiques qui s'expriment par la voie des fêtes publiques du candomblé. Selon lui, les chants, les musiques, les danses et les costumes se combinent ensemble pour procurer « le plaisir et la tension émotive qui, en d'autres cultures, sont produits par le théâtre, le cinéma, les concerts et l'opéra ». Dans leurs représentations pour le public, les cultes africains présenteraient ainsi les éléments qu'ils partagent « en commun avec les modèles esthétiques européens » et réserveraient « les aspects moins familiers à l'expérience européenne pour les rites privés, auxquels seulement les membres du culte, et non tout le monde, peuvent assister » (Herskovits [1942] in Carneiro, s.d. : 274-275).

B. Dantas souligne l'importance qu'a joué à l'époque, dans la quête de légitimité du candomblé dit le plus africanisé, soit de la nation nagô, l'association du discours rationnel de la science positiviste avec le discours de l'art. Le candomblé primitif et exotique se transforme ainsi en quelque chose de « Beau ». « Dans ce processus d'association entre l'exotique et l'esthétique, la beauté se révèle être un des attributs de la religion du Noir, et se constitue en une forme particulière de romantisme et d'idéalisation du dominé » (Dantas, 1988 : 245). Aussi compare-t-elle « la célébration de l'héritage culturel africain le 'plus pur' » dans les années 1930 et 1940 à la valorisation de l'indianisme comme symbole de l'identité nationale un siècle plus tôt. À l'égal des autochtones, la véritable réalité des Noirs est occultée par cette exaltation identitaire.

« L'exaltation de l'Afrique mythique et de son héritage culturel réifié, comme cela s'est fait dans le Nordeste, confinait le Noir brésilien dans un ghetto culturel isolé de la vie courante et de sa position dans la structure de la société, occultant ainsi les inégalités en mettant l'accent sur les formes symboliques de l'intégration » (*ibid.* : 246).

de ses travaux sur les religions africaines au Brésil et sur le candomblé, Bastide avait passé peu de temps véritable sur le terrain, ce qui sera interprété négativement par plusieurs défenseurs de l'expérience centrale de l'observation participante, et qui prétendent que l'on ne peut vraiment parler en connaissance de cause du candomblé que si on l'étudie « du dedans » ou, encore mieux, que si l'on est soi-même un « initié ».

La valorisation de l'héritage africain repose en grande partie sur le processus de normalisation intellectuelle des cultes afro-brésiliens. Cette normativité intellectuelle agit non seulement au niveau de l'institution sociale des formes religieuses mais aussi au niveau de leur représentation. L'exemple le plus commun est celui de la transformation positive de la figure d'Exu qui était associé dans le syncrétisme afro-catholique au diable. A. Ramos a été le premier à reconnaître l'ambivalence de ce dieu médiateur en affirmant que pour ses fidèles il n'est pas maléfique. Même s'ils le craignent et l'identifient au diable des catholiques, les Afro-Bahianais, dit-il, « le respectent aussi, en faisant de lui un objet de culte » (cité *in* Capone, 1999 : 213). Ainsi, dit Capone, « Exu commence à reprendre lentement sa place dans l'univers des cultes » (*ibid.*). Plus tard, Bastide se sert à son tour de l'ambivalence d'Exu, pour naturaliser « l'opposition entre les Nâgôs (ou Ketu), qui pratiquaient la religion, et les Bantous, qui pratiquaient la magie » (*ibid.* : 228). Alors que les Ketu auraient « conservé fidèlement l'image africaine » d'Exu, « divinité de l'orientation, petit gamin malicieux plus que méchant et d'ailleurs protecteur de son 'peuple' », dans les nations bantoues, « où la magie a toujours eu une place plus importantes que les autres 'nations', cet élément démoniaque va sans cesse en s'accroissant. Il finira par triompher dans la *macoumba* carioque » (Bastide, 1960 : 352). Bastide s'appuie entre autres, pour faire cette affirmation, sur les travaux de Carneiro qui fût certes un des plus ardents défenseurs du prestige et de la pureté de la « religion » des Nagô par opposition au caractère dénaturé de la « magie » des cultes bantous et cabocles qu'il a étudiés.

L'opposition classique de l'anthropologie du début du 20^e siècle entre magie et religion était reprise par les intellectuels afin de distinguer entre une forme inférieure et une autre supérieure de cultes. Or, on l'a dit, encore aujourd'hui, quand les ethnologues distinguent entre cultes purs et cultes dégénérés, ils utilisent les mêmes classifications que leur objet d'étude. De plus, ajoute Capone, « les médiums revendiquent toujours leur appartenance au culte considéré comme le plus pur » (1999 : 23). D'où l'effet pervers sur le plan de l'objectivité scientifique de l'alliance, « toujours existante mais difficilement assumée », entre l'ethnologue et les cultes (*ibid.* : 21).

« L'alliance entre les intellectuels et les élites du candomblé (que l'on pourrait appeler les 'intellectuels' du candomblé) habille d'un discours scientifique la légitimation d'un segment du marché religieux grâce aux systématisations prétendument 'neutres' et 'objectives' des ethnologues » (*ibid.* : 32).

En ce sens, l'opposition entre le domaine de la magie et celui de la religion, établie à partir de la classification des ethnologues, se révèle dans la réalité une « simple catégorie d'accusation qui vise à délimiter différentes modalités de culte dans le marché religieux » (*ibid.* : 21-22). Aussi l'importance d'un *terreiro* est-elle proportionnelle à son succès sur ce marché (*ibid.* : 24). D'où la portée de l'alliance avec les ethnologues qui servent à rehausser le prestige d'un culte en établissant sa légitimité. Aux dires de S. Capone, l'exemple le plus achevé de cette « alliance » entre ethnologues et membres de culte a été incarnée à la fin des années 1970 par une élève de Bastide, Juana Elbein dos Santos, une initiée argentine mariée à un haut dignitaire du culte nagô (*ibid.* : 20-21). Mais, sans contredit, P. Verger a été l'intellectuel qui, pendant les 50 années de sa vie passée à Bahia, a le plus contribué à (essayer de) rehausser de l'intérieur le prestige du culte nagô.

Verger est arrivé à Bahia en 1946 sur la suggestion de R. Bastide afin d'y retrouver l'Afrique qu'il connaissait déjà pour y avoir travaillé comme photographe³⁰. Il tomba sous le charme de la ville de Salvador et de ses cultes et décida de s'y établir (*ibid.* : 253).

Au départ, Verger ne s'intéressait guère au travail d'ethnologue. Il se considérait plutôt comme un « messenger » dont un des rôles était de pouvoir raconter l'Afrique à ses amis bahianais. Ces différents voyages en au Bénin et au Nigeria ont été l'amorce du renouveau des anciennes relations religieuses entre l'Afrique et Bahia (*ibid.* : 254). Lui-même fut initié en 1953 au culte d'Ifâ en Afrique et devint *babalaô* sous le nom rituel de Fatumbi. « Par ses allées et venues, il véhiculait un flux d'informations reliant symboliquement la terre brésilienne à la terre africaine » (*ibid.* : 256). Un des buts de ses voyages en Afrique était de permettre aux principaux *terreiros* de

³⁰ Dans ses « conversations avec Alice Raillard » Jorge Amado prétend que « c'est à cause de [s]on roman *Jubiaba* » que Pierre Verger « a décidé de venir à Bahia » (Amado, 1990 : 77). En fait, la petite histoire veut que l'invitation de Bastide soit arrivée peu de temps après que Verger ait lu le roman d'Amado, roman qui avait piqué sa curiosité en lui rappelant certains aspects de l'univers africain qu'il connaissait bien.

candomblé de Bahia de renouer avec la tradition originale. Aussi se servit-il de ses contacts en Afrique pour mettre en relation les principales figures spirituelles du candomblé avec leurs origines sacrées et, par le fait même, leur permettre d'accroître leur prestige. Par son entremise, plusieurs membres des candomblés entreprirent des voyages de ressourcement en Afrique. Il était clair pour lui que l'objet principal de ces pèlerinages vers la terre mythique devait servir à consolider et à renforcer la pureté africaine du candomblé qu'incarnent idéalement les cultes nagô ou ketu.

À propos de « Pierre Verger, chargé de savoir et de mystère », Jorge Amado raconte dans ses conversations avec Alice Raillard (une des traductrices de son œuvre en français) l'anecdote suivante, que je me permets de citer en entier.

« Il y a quelques années, Pierre Verger, qui est un homme très versé dans les choses du candomblé, un grand ethnologue, un africaniste, résolut avec un Père français, lié lui aussi au candomblé, et avec quelques autres professeurs, de créer une maison-de-saint, un candomblé, qui soit d'une pureté absolue, un vrai temple yorouba. Ils ont découvert un garçon qui est un très bon Shangô d'ici, 'fils' de Sehnora, Balbino, et l'ont amené en Afrique [...]. Ils ont amené Balbino là-bas pour recevoir l'*ashé* de ses origines yoroubas, etc. et, à leur retour à Bahia ont acheté un terrain dans la périphérie de la ville, du côté de l'aéroport, où ils ont monté un candomblé qui devait être d'une pureté aussi grande qu'en Afrique. Il n'y a de pureté que dans les rêves de ces dignes hommes, si instruits et avec une idée aussi extravagante. Le résultat, c'est qu'à peine quittent-ils le terreiro, les tambours se mettent à 'batter caboclo', immédiatement descendent les esprits caboclos... C'est ainsi » (Amado, 1990 : 77).

Pour Amado, « la réalité brésilienne, c'est le 'mélange' ». Aussi trouve-t-il absurde que des savants puissent vouloir proclamer la fin du syncrétisme et aller ainsi contre la nature du peuple brésilien qui est beaucoup plus proche des cultes caboclos ou, encore, de l'umbanda qui gagne chaque jour du terrain et qui est, croit-il, « la religion la plus brésilienne » (*ibid.* : 76-77). Cela n'empêche pas les intellectuels de s'édifier contre le « mélange » dénaturé de la tradition et de s'inscrire parmi les principaux promoteurs de la pureté originelle africaine. Ainsi, après les initiés du candomblé, ce sera au tour des ethnologues de partir pour l'Afrique « en quête des 'secrets' des cultes africains » (Capone, 1999 : 256). L'importance que revêtent les voyages en Afrique, moins pour acquérir des connaissances perdues que pour accroître le prestige des cultes, devint également centrale dans le mouvement de réafricanisation du candomblé de Sao Paulo. En créant des liens directs avec leur culture d'origine, des « prêtres » de *terreiros* réafricanisés de Sao Paulo se détachent progressivement du

candomblé brésilien, même le plus traditionnel, afin de reconstituer leur rite sur la base de la « pureté » africaine, en particulier de la nation ketu (*ibid.* : 258-259). Ainsi, souligne S. Capone, « les effets de retour de ‘ces prêtres’ à la ‘pureté’ africaine, c’est-à-dire les titres honorifiques mais aussi la reconnaissance de leur légitimité par les ethnologues, se reflètent directement dans le succès de leurs maisons de culte, souvent honorées par ce que Gonçalves appelle ‘les attestations de compétences octroyées par les ouvrages érudits’ » des ethnologues (*ibid.* : 259).

Dans un contexte où la légitimation scientifique sert à rehausser le prestige des cultes et, de fait, à accroître leur clientèle, « s’africaniser » ne signifierait plus vouloir être noir ou devenir africain mais plutôt « s’intellectualiser ». Le processus de réafricanisation implique ainsi le contact avec toute une littérature spécialisée sur les religions africaines et afro-brésiliennes. La popularité des cours de langue et de civilisation yorouba participe également de ce processus de reconstitution d’une « pureté africaine ». La reprise des « voyages d’études » en Afrique comme la recherche continue d’informations sur les cultes africains sont « aujourd’hui l’expression de cette quête d’une pureté africaine » (*ibid.* : 33).

« Ainsi, le livre – et surtout la vaste littérature anthropologique sur l’Afrique – devient le dépositaire d’une tradition perdue. La réafricanisation apparaît alors comme un exercice de ‘bricolage’, où chaque élément est soigneusement recherché dans la littérature scientifique. Les initiés se métamorphosent en quelque sorte en chercheurs, qui essaient de reconstruire, morceau par morceau, leur propre culture » (*ibid.*).

L’Afrique devient la source de légitimation des cultes alors que « les discours des initiés et des ethnologues coïncident dans une même quête d’une Afrique réinventée » (*ibid.* : 29). À tel point que cette Afrique réinventée ne semble exister qu’au Brésil. « Elle est incarnée dans les zéloteurs de la tradition, qu’ils soient chefs de terreiros ou ethnologues » (*ibid.* : 270). Ces derniers s’affirment comme « les garants de l’africanité des cultes et, par conséquent de leur légitimité » (*ibid.* : 221). On réalise, en fait, que « l’Afrique noire a souffert d’un long processus de colonisation et de déstructuration de ses valeurs traditionnelles » (Juana Elbein dos Santos, cité *in ibid.* : 285). Ainsi elle « ne peut pas être l’instrument de légitimation de tout un chacun ; elle doit demeurer le monopole des ethnologues et des membres des familles-de-saint liés aux maisons de culte traditionnelles » (*ibid.* : 285-286).

« La réafricanisation ne doit donc plus passer par l’Afrique, elle n’est plus un retour aux racines africaines : elle passe par la recherche des ‘principes inauguraux’ de la religion, qui ‘au niveau religieux, équivalent à l’*axé*, et au niveau philosophique, à l’*arkhè*’ » (*ibid.* : 286).

Le recours à la notion d’*arkhè* s’inscrit dans la conception des cultes afro-brésiliens comme étant des « îlots de résistance et de continuité ». L’*axé*³¹ correspondrait au plan religieux à la matérialisation de l’*arkhè*. Au-delà des mélanges et des syncrétismes, il existerait ainsi « une sorte de noyau archaïque du sacré à l’origine du ‘complexe civilisateur de base’ africain ». Aussi suffirait-il simplement, aux yeux de certains, d’ôter par une « action décolonisatrice » le masque des syncrétismes catholiques pour que se révèle aussitôt, presque par enchantement, « l’Afrique primordiale dans toute sa pureté » (*ibid.* : 286-287). La « théorie du masque » qui, dit Capone, devient prédominante au Brésil à partir de la fin des années 1970, est pour une large part reprise de Bastide.

Les syncrétismes n’auraient été en fait qu’un subterfuge pour détourner l’attention des Blancs et échapper à la répression coloniale. Derrière ce masque se retrouverait une essence africaine encore intacte. Or, selon Bastide (1960 : 395), plus l’intégration des Noirs, qui passait avant tout par la christianisation, est de type communautaire, moins le syncrétisme est profond. Ce serait le cas en particulier des niches communautaires que constituent les maisons de cultes traditionnelles de Bahia où « la pureté du monde africain a été préservée ». Par ailleurs, comme le contexte socio-historique a changé, le « mouvement de désyncrétisation » auquel correspond l’action de décolonisation vise à éliminer tous les éléments d’origine catholique qui n’ont plus aujourd’hui de raison d’être (Capone, 1999 : 287)

À la même époque donc où le mouvement d’affirmation de la négritude prend de l’ampleur parmi les milieux noirs de la société, on découvre une Afrique « en conserve » dans les maisons de cultes afro-brésiliens les plus traditionnelles. Les *terreiros* du candomblé nagô de Bahia deviennent alors « les centres par excellence

³¹ « L’*axé*, dit Bastide, désigne en nago la force invisible, la force magico-sacrée de toute divinité, de tout être animé, de toute chose. » Au Brésil, le terme est resté « pour désigner des choses très différentes, mais qui ont toutes en commun d’être des dépositaires de la force sacrée ; d’abord les aliments offerts aux dieux, ensuite les herbes cueillies pour les bains des filles initiées, comme aussi pour guérir les maladies, enfin le fondement mystique du candomblé » (2000 : 94-95).

où s'exprime cette nouvelle culture de la résistance, les symboles de la construction d'une identité afro, activement recherchée par le mouvement noir » (*ibid.* : 289). L'irréductibilité de l'essence africaine expliquerait la préservation au Brésil de l'Afrique mythique des origines. En ce sens, la culture afro-brésilienne a émergé soit de ces formes originaires, soit de la capacité historique des Noirs à jouer avec les ambiguïtés et les limites du pouvoir afin d'implanter dans les interstices du système des institutions parallèles. Dans un tel contexte, plus qu'une simple couverture, le syncrétisme se révèle une « réponse dialectique à un long processus de résistance-adaptation » (*ibid.*).

La découverte des « principes inauguraux » de la religion africaine dans les *terreiros* les plus traditionnels achève pour ainsi dire le processus de conquête et d'autonomie de l'espace afro-brésilien. L'appartenance à celui-ci ne repose plus dès lors sur une simple question d'être noir ou pas, mais plutôt sur une forme de reconnaissance dans les valeurs et les pratiques qui le fondent et qui le distinguent. En acquérant son autonomie, l'espace afro-brésilien devient en quelque sorte historiquement discontinué de l'Afrique. En effet, l'Afrique originaire à laquelle il se raccorde est une Afrique mythique et non pas seulement historique. Aussi le candomblé, comme les autres cultes afro-brésiliens, se veulent-ils « universels, dans le sens où ils constituent un ensemble de croyances partagé par les Noirs et les Blancs ».

« Tous se reconnaissent dans les cultes en tant qu' 'Africains', car le *locus* de légitimation reste toujours une Afrique mythique. La notion de pureté est liée non pas à la notion de race, mais à une origine culturelle qui valorise les groupes dits traditionnels. Cette origine culturelle est recherchée en Afrique, une Afrique qui légitime les Blancs comme les Noirs sur le marché religieux, une Afrique qui n'est plus le patrimoine exclusif des descendants d'Africains » (*ibid.* : 307).

La valorisation des cultes afro-brésiliens les plus traditionnels comme les dépositaires légitimes de la pureté africaine a par ailleurs entraîné ce que Lody (1987) appelle la « diaspora du modèle bahianais ». Le mouvement d'africanisation qui s'amorce à la fin des années 1970, et qui amène les cultes plus éloignés du « complexe de base » africain à vouloir se rapprocher des formes plus pures pour se renforcer, n'oblige plus absolument un détour par l'Afrique. Aller aux sources du candomblé nagô à Bahia suffit pour retrouver cette légitimité africaine. Apparaissent alors entre les « religions sœurs » des formes désirées de syncrétisme dans la mesure où elles se rapprochent

toujours de la forme la plus proche des origines. L'umbandomblé est l'un de ces syncrétismes modernes par lequel l'umbanda cherche à se renforcer à travers la cosmogonie du candomblé (Capone, 1999 : 293-294).

Au moyen de l'industrie culturelle, le candomblé de Bahia acquiert la notoriété qui le consacre comme l'incarnation du prototype de la religion africaine. Le quête du candomblé représente pour plusieurs groupes de Noirs ou de descendants de Noirs un retour à une conscience africaine. Le modèle bahianais est présenté comme le plus proche de la matrice africaine et devient ni plus ni moins « une espèce d'authentification d'un patronyme afro-brésilien » (Lody, 1987 : 74-78). Selon R. Lody, c'est cette croyance qui stimule l'action des participants des *terreiros*. Aussi sont-ils des centaines, influencés par les moyens de communication modernes, à choisir cette voie et à retrouver dans ces cultes les sources historiques, les personnages, les termes et une plastique qu'ils ont connu dans les nouvelles, les films, les thèmes des écoles de sambas, les reportages télévisés, les journaux et les revues. À cela s'ajoute l'influence que joue l'émergence de multiples boutiques spécialisées dans la vente d'articles religieux afro-brésiliens.

Pour Lody, l'expansion du candomblé au Brésil, de même que dans certains pays voisins, ne fait que fortifier l'emploi et l'efficacité du modèle bahianais qui, de préférence, doit être conduit par des sacerdoce venant de Bahia. « Cette bahianisation des choses afro-brésiliennes est, précise-t-il, d'intérêt commercial et touristique promouvant une modélisation de différents patronymes afro-brésiliens » (*ibid.* : 78). Au moment donc où s'achève, par la consécration du modèle religieux bahianais, la conquête d'un espace afro-brésilien, celui-ci est aussitôt récupéré et, jusqu'à un certain point, reconquis par l'industrie culturelle et la classe des intellectuels qui le transforment, dans le premier cas, en un produit de consommation et, dans le second, en un élément constitutif de la culture brésilienne. Par ailleurs, dit Lody, en étant de plus en plus soumis à la comparaison avec d'autres modèles, comme ceux du Pernambouco ou du Maranhão, le « modèle premier » du candomblé qu'est celui de Bahia s'épuiserait peu à peu. Cela aurait, entre autres, pour effet de « fournir de nouveaux sujets » ou éléments qu'ont vite fait de récupérer les médias d'information, la science et le mode de consommation rapide. Ainsi, conclut Lody,

« le modèle bahianais, qui est tracé avec des contours très bien marqués, n'est pas intouchable ou définitif, parce qu'il s'agit d'un processus dynamique » (*ibid.*).

On assiste donc, parallèlement à l'exaltation du candomblé nagô de Bahia, à une double tension constitutive paradoxale et simultanée de l'espace afro-brésilien. D'un côté, la « pureté » de ces cultes traditionnels contribue à la conquête et à l'ennoblissement de l'espace afro-brésilien au sein de la nation ; de l'autre, la mise en marché de ces cultes participe à son assimilation à la culture nationale et, par le fait même, à sa disparition comme espace spécifique.

En mettant l'accent sur le caractère originaire de l'*axé*, dont les chefs des communautés religieuses sont le réceptacle, les intellectuels ont pu dégager les religions afro-brésiliennes de leurs assises géoculturelles strictement africaines, afin de les articuler à un espace sacré intemporel. Si la filiation avec l'Afrique reste toujours primordiale et historiquement déterminante, elle ne s'avère pas moins autant, sinon davantage, métaphysique que matérielle. Une métaphysique africaine dont Bastide (2000 : 285) a cru retrouver les fragments à Bahia, en se demandant par contre « comment et pourquoi » elle « s'est dégradée en mythique ». Cette métaphysique africaine serait en quelque sorte à la base de la civilisation africaine qui est, pour Bastide, le « ciment » de tous les candomblés. « Les *candomblés* ont beau être séparés ou rivaux, ils sont reliés par une même réalité dont ils participent tous, celle de la civilisation africaine » (*ibid.* : 87). En reformulant les « principes inauguraux du processus civilisateur noir » en terme d'*arkhè* (Capone, 1999 : 295), les héritiers intellectuels de Bastide repositionnent les religions afro-brésiliennes par rapport à cette métaphysique fondamentale. En enlevant le masque des syncrétismes et en reconstituant les « morceaux cassés » du candomblé, il serait ainsi possible de restituer la métaphysique africaine originaire de la tradition³². L'*axé* incarne au niveau religieux le pouvoir de réalisation de la tradition africaine issue de cette

³² A. Risério (1995 : 101) souligne, à juste titre, que la disposition anti-syncrétisme qui existe au Brésil, mais aussi ailleurs, en particulier à partir du début des années 1980, est « une attitude intellectuelle plutôt qu'une posture populaire ». Aussi, dit-il, ce ne serait pas un hasard si la démarche du candomblé contre le syncrétisme surgit au moment où « la religion des orixas s'affirme dans le monde de l'écrit ». Le facteur positif de cette prise de position doit être vue, selon l'auteur, dans « l'espace de la 'territorialisation' et de la délimitation nette d'un champ religieux qui, pour la première fois, s'assume publiquement avec une telle intensité dans l'histoire des religions au Brésil. »

métaphysique originelle. Or, souligne Capone, « si la religion est l'expression de la négritude, de l'arkhè noir, les dépositaires de l'axé deviennent, à juste titre, les représentant légitimes de cette négritude. »

« De cette façon, les hauts initiés du culte, peu importe qu'ils soient noirs ou blancs (comme J.E. dos Santos et Luz), se transforment en leaders de la nouvelle lutte politique des Noirs. L'initiation religieuse, qui permet l'accumulation d'axé, patrimoine des anciennes maisons traditionnelles de Bahia, efface donc les différences de couleur ou de classe. Tout est question de connaissance de la vraie tradition » (*ibid.*).

Non seulement les ethnologues connaissent la « vraie tradition », mais ils fixent aussi les règles qui la définissent. Ils établissent les normes de références qui balisent le domaine religieux afro-brésilien ainsi que, par extension, l'ensemble de l'espace afro-brésilien. Cet espace serait lié à l'Afrique par une métaphysique originelle et atemporelle qui persiste en fragments en contexte brésilien. Les fondations métaphysiques de cet espace, du moins dans le domaine religieux, lui assurent une certaine autonomie par rapport à la réalité sociale et historique. Bien que liés par la forme, ces deux ordres spatio-temporels semblent séparés structurellement³³. L'histoire rejoint le mythe dans l'actualisation de la tradition comme référent identitaire commun. L'identité afro-brésilienne désigne désormais le partage d'une même tradition et non d'une origine commune. En dégagant les fondations de l'espace afro-brésilien de ses dimensions sociales, historiques et géographiques pour les refonder dans une terre africaine mythique, les intellectuels contribuent non seulement à l'acquisition de l'autonomie de l'espace afro-brésilien, mais aussi à gommer la différenciation raciale qui le caractérisait au départ. Ainsi la conquête de l'espace afro-brésilien s'achève-t-elle paradoxalement par la disparition de ses

³³ Aussi est-il possible pour R. Bastide de distinguer son travail sur la sociologie des religions africaines au Brésil (1960) de son étude du candomblé de Bahia (1958). Voici ce qu'il écrit en introduction de son ouvrage sur le candomblé : « Notre thèse principale est consacrée au problème des transformations, des interpénétrations et des métamorphoses des civilisations en contact. Mais même si les traits des 'cultures' africaines ont subi des changements, il n'en reste pas moins que le *candomblé* constitue un système harmonieux et cohérent de représentations collectives et de gestes rituels. Même si la religion africaine subsiste parce qu'elle répond à certaines fonctions ou à certains besoins, il n'empêche que le *candomblé* a une structure, et que cette structure mérite une étude patiente et spéciale. Nous ne nous préoccuperons donc pas, dans ce travail, de rechercher l'origine africaine de tel ou tel trait, le syncrétisme possible de ces traits avec ceux de la civilisation luso-brésilienne, renvoyant le lecteur sur ce point à notre thèse principale. Nous étudierons le *candomblé* en tant que réalité autonome, sans référence à l'histoire ou à la transplantation des cultures, d'une partie du monde à une autre » (Bastide, 2000 : 36).

marqueurs identitaires originaux. Les caractéristiques raciales s'estompent, entre autres, derrière la prédominance esthétique de la tradition africaine. Une esthétique rythmique et mythique dont les religions afro-brésiliennes constituent certainement la principale consécration.

5.13 Quand l'afro-brésilien devient brésilien

En étant plus strictement une affaire de Noirs ou de descendants d'Afrique, les religions afro-brésiliennes se révèlent ni plus ni moins des « religions brésiliennes », même si on insiste toujours pour les appeler « afro-brésiliennes » (Da Matta, 1986 : 141). En ce faisant, on intègre les dimensions constitutives de l'espace afro-brésilien à l'intérieur de la culture globale brésilienne. Pour R. Da Matta, il faudrait parler d'un « style afro-brésilien ». Alors dit-il que le catholicisme brésilien limite les formes de contact avec les saints, « les religions afro-brésiliennes multiplient et amplifient ces espaces de communication entre les saints et les hommes en créant de nouvelles modalités de relations toutes libres des règles que l'univers catholique impose » (*ibid.* : 142). Les religions afro-brésiliennes seraient donc basées sur une « logique relationnelle ». Elles sont un moyen d'établir une relation systématique et régulière « entre le monde réel où l'on vit et l'*autre monde* où habitent les saints, les dieux, les anges, les esprits et les entités invisibles » (*ibid.* : 141). Au lieu d'un contact contrôlé par l'Église, l'*autre monde* peut surgir n'importe où et n'importe quand dans les religions afro-brésiliennes : dans le centre ville et les banlieues, entre Noirs et Blancs, entre riches et pauvres.

« La marque enregistrée de cette communication est la démocratisation qui permet les relations entre les hommes et les dieux. Comme si le commerce entre les morts et les vivants, les saints et les hommes était libre et direct et fait pour qui veut, pour autant qu'il y en a les conditions. Cela est certainement le point de base du style de ces croyances » (*ibid.* : 142)

La possibilité d'établir une relation intime avec la divinité explique en partie pourquoi, selon Da Matta, ces religions se multiplient davantage dans le monde impersonnel et chaotique des grands centres urbains. En ce sens où « les cultes des *orixas* et des esprits établissent une continuité entre les hommes et les dieux dans un monde extrêmement fragmenté par le marché et par les lois impersonnelles qui

définissent toujours négativement le plus faible » (*ibid.* : 140). Une autre caractéristique importante des cultes afro-brésiliens serait leur « capacité de variation ». Aussi font-ils preuve d'un grand sentiment de tolérance non seulement envers les pauvres mais aussi avec les femmes et les homosexuels qui assument à l'intérieur de ceux-ci des positions de pouvoir tout à fait contraire à celles qu'ils occupent dans la vie quotidienne. Le contact avec *l'autre monde* permettrait donc d'une certaine manière « d'inverser la structure de pouvoir en vigueur dans le monde quotidien » (*ibid.* : 143). Une inversion du monde qui n'est pas sans rappeler le carnaval. Ainsi, pour Da Matta, un meilleur mot à la place de syncrétisme serait « carnavalisation ». Sur le terrain des cultes afro-brésiliens, dit-il, « tout est permis et toutes les choses peuvent changer de place ». La « possibilité de carnavaliser » permettrait par ailleurs aux gens de la masse de « réaliser un véritable miracle ». En effet, ces derniers peuvent être entendus par les dieux en tant qu'êtres humains, alors qu'ils seront incapables de faire la même chose avec leur gouverneur, le député ou même leur patron. Enfin, ajoute Da Matta, il s'agit d'un « espace social glorieux » où tout peut être mis en relation avec tout : « la maison avec la rue, le pauvre avec le riche, la souffrance avec son soulagement, le faible avec le fort, la foi avec sa force, les hommes avec les dieux » (*ibid.* : 144).

Les cultes afro-brésiliens réunissent, dit Da Matta, ce que la dynamique sociale sépare. Mais au lieu que cette « jonction » se fasse sous le contrôle des « choses officielles », elle se réalise plutôt « de l'intérieur du système, dans ses espaces internes ». Alors que le catholicisme devient de plus en plus une « religion séculière et désenchantée », « les religions afro-brésiliennes agissent précisément au sein de cet espace interne de la souffrance et de la magie, domaine où peuvent se réaliser tous les liens et les transformations ». Ainsi, au Brésil, les « espaces extérieurs de légitimation sociale » – les baptêmes, les mariages, les inaugurations, les funérailles, etc. – relèvent de l'Église, tandis que les sites internes des émotions, des désirs, des ambiguïtés et des contradictions de ce monde, etc. sont pris en charge par la « religiosité populaire ». Cette distinction entre un champ extérieur social et un champ intérieur personnel de la religion explique, toujours selon Da Matta, pourquoi

il n'y a pas au Brésil de contradiction à être la fois catholique et *umbandiste* (*ibid.* : 146).

Chez Da Matta, les caractéristiques intrinsèques qui distinguent les cultes afro-brésiliens et les « religions populaires en général » semblent secondaires en comparaison au rôle relationnel que ceux-ci jouent dans la vie des gens et au sein de la société. À la limite, ces cultes ne sont que des canaux particuliers de communication entre les éléments en apparence disparates ou opposés qui constituent la totalité sociale et culturelle brésilienne. La diversité de cultes correspond ni plus ni moins dans ce cas à la diversité de l'offre et de la demande du marché religieux. L'importance des religions afro-brésiliennes parmi l'ensemble de ce marché reposerait, en ultime instance, peut-on penser, sur le prestige de son esthétique traditionnelle qui sert de modèle ou, sinon, qui influence, à un degré ou un autre, la dynamique de la plupart de ces cultes populaires brésiliens.

L'afro-brésilien devient ainsi brésilien. Se faisant, il est alors réduit à une dimension esthétique fondamentale de l'identité nationale. Une esthétique qui puise ses sources dans la poésie et la cosmologie populaires et qui prend la forme plus spécifique d'une rythmique autant musicale, gestuelle, chorégraphique, religieuse, plastique que carnavalesque. « Ce rythme esthétique, dit Bastide, reflète le double rythme de la nature et de la société » (1978 : 193). Il s'inscrit dans les cadences du travail comme dans l'esprit de la fête.

« L'univers avec sa mort périodique et sa résurrection, le groupe avec sa frénésie et son repos, sont aussi des cadences. Les cadences intérieures de l'âme musicale et religieuse du nègre sont tout à la fois le reflet de ces cadences extérieures, et leur organisation rituelle » (*ibid.* : 193-194).

Aujourd'hui, la référence à la dimension « afro-brésilienne » de l'identité nationale évoque plus ou moins explicitement le trait caractéristique de l'ossature rythmique de la culture brésilienne. Ainsi récupère-t-on une image trouble de l'histoire sociale brésilienne en la transformant en une « image de marque de la *brésilienneté* ». Cette transformation se limite aux aspects esthétiques de la culture brésilienne et ne change en rien les représentations collectives sur le « retard » social et racial des Noirs. D'un côté, on préserve le Beau de la rythmique africaine pour l'intégrer à la conception de l'espace interne de l'identité brésilienne ; de l'autre, on ferme les yeux face aux

aspects moins reluisants des conditions de vie des milieux noirs au sein de l'espace externe de la société. En fait, mieux que cela, la récupération esthétique des traits afro-brésiliens de l'identité nationale procède par la sublimation de l'identité raciale. L'identification afro-brésilienne n'est plus le propre d'un groupe racial mais est associée au partage d'un certain nombre de croyances et de pratiques communes. Or les intellectuels ont joué un rôle important dans la modification des repères identitaires de l'univers afro-brésilien. S'ils ont été des figures de proue de la conquête de l'espace afro-brésilien, ils ont aussi été des acteurs centraux dans la mise en marché des éléments constitutifs de cet espace. La « légitimation scientifique » ajoute une plus-value à la valeur marchande des éléments culturels afro-brésiliens. Aussi participe-t-elle tout autant à l'apparition qu'à la disparition de l'espace afro-brésilien, du moins en tant qu'espace identitaire propre. En effet, du point de vue de l'idéologie dominante, celui-ci se trouve désormais dilué dans le grand espace national comme une de ses dimensions constituantes parmi d'autres. Le flou de ces repères culturels et identitaires se mêle au flou du mythe de la démocratie raciale.

Si l'idéologie dominante absorbe l'espace afro-brésilien pour n'en conserver que les éléments les plus valorisants à ses yeux, cela ne signifie pas véritablement par contre la fin systématique de cet « espace » au sein de la société. En fait, il faut pouvoir distinguer entre les constituantes représentatives – intellectuelles et idéologiques – de l'espace afro-brésilien et ses ancrages sociaux, culturels et physiques (ou matériels).

5.2 Les ancrages spatio-temporels du candomblé

Je me suis surtout penché dans les sections précédentes sur le rôle qu'ont pu jouer les représentations de certains intellectuels dans le processus de normalisation sociale et de récupération idéologique des religions afro-brésiliennes. On a vu entre autres que le processus qui fait passer les pratiques des cultes du pathologique à la normalité est indissociable du contexte social d'ensemble et de la reconnaissance par les ethnologues des formes légitimes de la tradition africaine. La légitimité rime d'abord avec « pureté ». L'idée de la pureté devient manifeste dans les discours au même moment où l'État nouveau adopte en 1937 une idéologie inspirée du national-socialisme propre au fascisme, idéologie qui discrimine fortement les minorités

ethniques et les mélanges culturels. La « pureté » s'avérait dans ce contexte social et politique une couverture pour les Noirs afin de pouvoir protéger leurs traditions originaires³⁴. Élevée au rang du folklore par l'État, la culture afro-brésilienne deviendra peu à peu une constituante intrinsèque de l'identité nationale. Plus particulièrement, elle s'affirmera comme l'ossature rythmique de cette identité commune. Par ce processus, l'espace afro-brésilien semble se fondre avec l'ensemble de l'espace brésilien au point de perdre son autonomie durement conquise et de disparaître.

En me servant de l'exemple du candomblé de Bahia, je terminerai en montrant que cet « espace afro-brésilien » ne disparaît jamais tout à fait mais qu'il s'articule plutôt au carrefour de plusieurs autres espaces fondamentaux de la société. Les religions afro-brésiliennes ne sont pas seulement un espace conceptuel forgé par les représentations des élites intellectuelles et religieuses. Elles sont aussi, sinon davantage, un espace de pratiques, fondé sur la participation populaire, qui s'inscrit à la fois dans les réalités physique de ce monde et « métaphysiques » de l'*autre monde*. Les religions afro-brésiliennes n'existent finalement que par leur actualisation dans l'espace du concret. Elles ne peuvent pas être juste une manifestation du plan abstrait des choses. Elles ont besoin pour se réaliser et se reproduire de s'ancrer dans la réalité matérielle, personnelle et sociale du quotidien et de l'exceptionnel. La nature de ces ancrages sont multiples. Dans les pages qui suivent, j'examinerai brièvement quelques-unes, parmi d'autres, des dimensions de ces ancrages spatiaux. Je me pencherai surtout sur les ancrages physiques et carnavalesques du candomblé de Bahia.

Ai-je besoin de rappeler que ma présentation se veut essentiellement illustrative et qu'elle n'a nulle prétention heuristique. Mon intention est seulement de donner un aperçu du caractère multidimensionnel de l'espace du candomblé et non pas d'explorer ou d'étudier l'ensemble de ces dimensions.

³⁴ « Dans le cas de l'umbanda comme celui du candomblé, précise Capone (1999 : 27), les discours officiels visent à la reproduction d'un idéal de pureté défini de façon différente selon les cas : le blanchiment de la culture noire, dans l'umbanda des années trente, ou l'africanisation du candomblé, à travers la lutte contre tout type de syncrétisme, depuis la fin des années soixante-dix. »

5.21 L'espace du candomblé

Le domaine du sacré et de la religion ne relève pas juste du champ abstrait des représentations. Il se manifeste par la voie d'une certaine matérialité. « Le support du fétiche et du symbole, c'est l'objet, la chose » (Augé 1988 : 29). Cet objet peut être de plusieurs sortes. Il peut être « naturel » comme un morceau de bois ou une pierre ou être un « élément de la nature doué d'une vie propre qui facilite sa personnalisation » comme la montagne ou un arbre. Il peut aussi être « fabriqué et associant plusieurs matières » ou être « traité à partir de la matière vivante, dépouille animale, relique ». Tout symbole, précise Augé, ne renvoie pas immédiatement à un référent naturel, « mais tous les symboles ont des relations d'implication, d'exclusion, de compatibilité ou d'incompatibilité avec d'autres éléments naturels ou symboliques » (*ibid.* : 44).

Pour légitimer le traditionalisme nagô, Roger Bastide s'est pour sa part appuyé sur le concept de mémoire collective de Durkheim. Une notion, explique Capone, que Maurice Halbwachs « relie à la construction d'un espace symbolique fixé dans un espace matériel » et qui « déterminerait selon Bastide la reconstitution dans le candomblé d'un espace et d'une métaphysique africaine » (1999 : 28-29). À vrai dire, pour Bastide, le « candomblé est une Afrique en miniature ». « Le lieu de culte à Bahia apparaît toujours, dit-il, comme un véritable microcosme de la terre ancestrale » (Bastide, 2000 : 93). En fait, le candomblé serait selon lui « le résumé de toute l'Afrique mystique » (*ibid.* : 95).

Or, si l'*arkhè* établit du point de vue conceptuel une filiation métaphysique avec l'Afrique³⁵, la descendance africaine du candomblé est assurée, dans le concret, par les fondatrices du premier *terreiro* dans le quartier Engenho Velho de Salvador. Les versions sur la fondation du *terreiro* Engenho Velho varient selon les auteurs. Pour Carneiro, le *terreiro* aurait été fondé en 1830 par trois Africaines. Selon Verger, les

³⁵ Si on poursuit l'exercice plus loin, on réaliserait sans doute que l'espace métaphysique ou mythique de l'*arkhè* rejoint dans une plus ou moins courte durée l'espace historique. L'historien de l'Afrique Robert Cornevin explique, par exemple, que les Yoroubas « cherchent à établir leur ascendance divine ou plutôt à représenter leurs personnages historiques comme des demi-dieux. Ainsi Shango, deuxième successeur d'Oranmiyan sur le trône d'Oyo, est-il devenu le dieu du Tonnerre et de l'Éclair, l'une des plus importantes divinités de la région du Bénin » (1966 : 271).

trois fondatrices étaient en fait « d'anciennes esclaves émancipées » qui auraient été purifiées de la tache de l'esclavage par un voyage sacré en Afrique. Dans la version de Bastide, la principale fondatrice, Iyà Nassô, est plutôt une Africaine « libre », « née au Nigeria » d'une mère qui avait été esclave au Brésil avant de retourner en Afrique pour « y exercer le sacerdoce » (Bastide, 1960 : 229 ; Capone, 1999 : 248-249). Ainsi la fondatrice du premier candomblé est-elle doublement légitimée, dit Capone³⁶, « car elle est née sur la terre des ancêtres et elle est née d'une prêtresse du culte : elle incarne donc la tradition africaine » (*ibid.* 249).

« Ce mythe fondateur du candomblé au Brésil semble être bâti sur l'absence d'un savoir complet, sur la recherche de secrets qui caractérise l'origine même du culte. L'Afrique devient ainsi le lieu de l'effacement symbolique de cette tache que l'esclavage a imprimé sur l'homme et, en même temps, le *locus* d'un savoir incomplet depuis ses origines, qui contraint les membres du culte à une quête incessante de connaissance temporairement perdues » (*ibid.* : 250).

La quête de l'Afrique, qui légitime le discours sur le retour aux sources de la tradition, s'incarne concrètement avant tout dans la fondation des premiers *terreiros* de candomblé à Bahia. Peu importe la version du « mythe fondateur » que l'on choisit, il appert que dès qu'ils en ont eu les moyens et la possibilité, les descendants africains ont acheté des lopins de terre qu'ils se sont empressés d'africaniser. Si les *quilombos* ont constitué les premières tentatives collectives de recréer à l'extérieur du système dominant une nouvelle Afrique en terre d'exil, les *terreiros* ont été en revanche les premières véritables formes communautaires d'africanisation du sol brésilien mais cette fois à l'intérieur de la société.

Les esclaves, on l'a vu plus haut, avaient déjà entrepris l'africanisation de la terre par la voie de leurs pratiques privées et de la reproduction domestique. Dans les grands centres urbains, au temps de l'empire, les esclaves au gain, affranchis ou en fuite

³⁶ Pour Capone, la version de Bastide serait plus difficile à avaler. En fait, elle s'imagine mal comment et pourquoi une fille d'une ancienne esclave, qui est née en Afrique, irait « librement » au Brésil alors que l'esclavage y est encore en vigueur (1999 : 250). Pour ma part, sans nier que chacune de ses versions relève davantage de la légende que de la petite histoire, je ne vois pas d'illogisme dans le fait qu'une Africaine « libre » veuille aller s'établir à Salvador même s'il y a un système esclavagiste. On a vu plus haut que même les esclaves pouvaient profiter des « avantages » du système et posséder des esclaves. Or on peut imaginer qu'une Africaine qui a les moyens de voyager entre l'Afrique et le Brésil doit aussi avoir les moyens pour pouvoir bien y vivre. Sans compter, qu'elle doit aussi avoir une bonne idée du fonctionnement du système social et économique, puisque sa mère y a vécu et y a acheté son affranchissement. Mais tout cela reste de la spéculation qui n'enlève rien au « mythe » de la fondation du premier *terreiro* de candomblé.

avaient pris d'assaut l'espace public dans leurs luttes, individuelles ou en bande, pour la survie et l'affirmation de leur identité. Les rapports avec cet espace urbain public étaient toutefois précaires et marginalisés puisqu'ils faisaient constamment l'enjeu de disputes territoriales et de répression de la part du système dominant. La fondation des premiers *terreiros* de candomblé marquait, en ce sens, une nouvelle étape dans la conquête par les Noirs d'un espace identitaire propre. Pour la première fois, ils devenaient les maîtres d'un espace commun à caractère à la fois public et privé.

La privatisation d'un espace public de la tradition ne s'est pas fait par contre sans un minimum de précautions. Les premiers *terreiros* de candomblé étaient « localisés dans des sites difficiles d'accès », soit dans le *mato* (la bruyère) aux limites extérieures de la ville (Carneiro, 1960 : 33). À l'origine, souligne Carneiro, l'expression candomblé signifiait seulement la fête annuelle des « sectes africaines ». On appelait *terreiro* (place) mais aussi *roça* (ferme) ou *aldeia* (village), dans le cas spécifique des cultes afro-brésiliens d'influence amérindienne, le lieu où étaient situés ces sectes (*ibid.*). Ainsi, dès le début, l'identification du candomblé avec l'environnement où il se déroule a été importante dans les représentations, à tel point que l'expression *terreiro* a fini par désigner, par processus métonymique, la maison de culte et ses lignages.

Avec l'étalement urbain et le développement des transports, des *terreiros* qui étaient autrefois considérés comme éloignés du centre, comme ceux de l'Engenho Velho et du Gantois, ne le sont plus vraiment aujourd'hui. Ils sont maintenant à quelques minutes du centre ville et facile d'accès pour tous. Cela expliquerait en partie leur popularité, mais aussi, aux dires de certains détracteurs, pourquoi ils ont été plus étudiés par les ethnologues que les autres candomblés moins valorisés et moins accessibles. Il existerait donc « une métaphore spatiale qui rend compte de l'invisibilité des nations non traditionnelles », telles que les *terreiros* angola ou caboclo, qui sont situés dans la partie basse de la ville et qui sont éloignés du centre contrairement aux candomblés ketu qui en sont rapprochés et qui sont établis pour la plupart dans la partie haute de la ville (Capone, 1999 : 267-268 ; Ferreira, 1984 : 59).

La multiplication des lieux de cultes afro-brésiliens à Salvador va de pair en général avec le rapetissement du site consacré à l'aménagement du *terreiro*. Alors qu'en 1937 il y avait 67 candomblés inscrits à l'Union des Sectes Afro-Brésilienne de Bahia (Carneiro, 1960 : 44), en 1980 il y avait 1920 *terreiros* enregistrés à la FEBACAB (Barbosa, 1984 : 71). Cette croissance fait qu'on retrouve aujourd'hui des candomblés un peu partout dans la ville³⁷ : dans les quartiers populaires mais aussi dans les coins les plus reculés des favelas. Par ailleurs, certains *terreiros* plus importants sont des « lieux publics » en activité tout au long de l'année, tandis que d'autres lieux de culte moins prestigieux sont en opération et ouverts aux gens de l'extérieur qu'une ou deux fois par année lors des occasions spéciales. Malgré la grande disparité qui existe entre les *terreiros*, chaque candomblé représente, selon l'expression de Bastide, « un morceau d'Afrique transplanté ». Chacun d'eux est autonome et séparé des autres. « Ce sont, dit Bastide, des mondes à part, des espèces d'îlots africains, au milieu d'un océan de civilisation occidentale, et non un continent, un bloc bien soudé » (2000 : 86). Tous répondent néanmoins d'un même modèle hiérarchisé de l'organisation de l'espace, même si d'un candomblé à l'autre les conditions physiques de l'aménagement du *terreiro* peuvent varier considérablement (Lody, 1988 : 28). « Tout tourne autour de la hiérarchie » (Lody, 1995 : 44).

« Le *Terreiro* est le lieu des réunions, il est le lieu où sont réactivés les liens de *parenté de saint* et les liens de parenté consanguine, et où sont maintenus tous les nécessaires au culte des Orixas, soit ses liturgies, ses fêtes, nourritures, danses, musique vocale, musique instrumentale, vêtements, vocabulaires, postures hiérarchiques, système de pouvoir, processus divinatoires, médecine, éléments ludiques [*ludicidade*] ; enfin, c'est le lieu où la mémoire afro-brésilienne est bouillonnante [*aquecida*] à travers les rituels qui peuvent être quotidiens et cycliques » (*ibid.*).

Dans les conditions idéales, le *terreiro* est situé en hauteur au sommet d'une colline. Il bénéficie d'une grande surface de terrain afin de permettre l'érection des différents bâtiments nécessaires au culte. On y retrouve des arbres spéciaux (*gameleira*, jacquier, manguier et *cajazeira*) de même qu'un jardin pour y cultiver les « herbes liturgiques » d'usage commun dans les différents rituels quotidiens. On y retrouve

³⁷ S. Capone relate qu'on a recensé en 1997 dans la seule ville de Salvador 1144 *terreiros*. Or, souligne-t-elle, sauf de très rares exceptions, les ethnologues ont toujours étudié, depuis près d'un siècle, les trois mêmes *terreiros* nagô (1999 : 20).

également un « poulailler » où l'on garde les animaux qui seront sacrifiés lors des cérémonies et qui serviront à nourrir les dieux. À l'intérieur du salon principal du culte (*barracão*), mais aussi dispersés sur le terrain, sont distribués les *peji* qui sont les sanctuaires des différents dieux du candomblé (*ibid.*). Mais dans un contexte de raréfaction des terrains, bon nombre de *terreiros* ne réussissent plus à rencontrer les conditions idéales de la tradition. Des compromis sont donc nécessaires. Par exemple, lorsque le *terreiro* est trop petit toutes les divinités urbaines peuvent se retrouver dans un même *peji* (Bastide, 2000 : 93).

L'espace du candomblé au sens large est la nature où chaque *orixa* occupe son espace spécifique. Or, dans la mythologie yorouba, il existerait 201 *orixas* (Lody, 1988 : 51). Pour sa part, l'espace physique du *terreiro* doit répondre à des règles strictes d'aménagement qui tiennent compte de la position des personnes et de leur statut dans les charges du culte. Il existe des divisions d'ordre éthique et moral. Dans le salon de fête, par exemple, les hommes et les femmes occupent des places séparées. Les lieux consacrés aux rites privés et publics sont bien définis. Les personnes qui détiennent les positions les plus élevées dans le *terreiro* ainsi que les invités de marque ont droit aux meilleurs sièges, soit habituellement les chaises disposées près des tambours ou des dirigeants du culte. Le lieu où sont regroupés les tambours (*atabaques*) est sans contredit le point de référence de tout le complexe cérémoniel, vu « l'importance de la musique instrumentale pour les chorégraphies théâtralisant les histoires et les légendes des *orixas* » (*ibid* : 28-31).

Si l'aménagement physique du *terreiro* évoque la terre ancestrale, l'architecture des bâtiments n'a quant à elle rien d'africain. Les maisons sont quadrangulaires et non rondes³⁸. Elles sont construites en torchis ou en briques comme toutes les maisons de Bahia. En s'adaptant à leur nouvel environnement géographique et culturel, les Noirs ont ainsi « emprunté aux Blancs les procédés de ses maçons et les plans de ses

³⁸ Cette remarque sur l'architecture des bâtiments des *terreiros* doit être remise dans le contexte urbain où Bastide a fait ses observations, car, si les maisons rondes sont répandues en Afrique, elles ne constituent pas toutefois un plan unique de fabrication. Par exemple, les palais et autres édifices importants au Bénin sont de formes carrées ou rectangulaires (Jean-Claude Muller, communication personnelle). Aussi doit-on principalement retenir qu'il n'y a pas vraiment de différence fondamentale, du moins de l'extérieur, entre l'architecture des bâtiments du candomblé et la forme commune des maisons à Bahia.

habitations » (Bastide, 2000 : 101). Une exception : la présence au milieu du salon de danse d'un poteau central. Ce poteau n'a pas de fonction architecturale mais seulement rituelle. Les « filles de dieu » tournent autour de lui lors de leurs rondes extatiques ; ou encore, on y dépose à ses pieds des offrandes lors de certaines cérémonies mortuaires. C'est de plus, en général, au pied de ce pilier que l'*axé* du *terreiro* est enterré. Le poteau central, dont on retrouve aussi la présence ailleurs en Amérique dans d'autres cultes d'origine africaine, rappellerait, selon Bastide, l'arbre sacré iroko (*gamaleira branca*) qui établit le lien entre le ciel (*Obatalà*) et la terre (*Odudua*), tous les deux symbolisés par deux demi-calebasses superposées se rejoignant une dans l'autre à l'horizon. Dans cette figure unificatrice du ciel et de la terre, le poteau central aurait des attributs sexuels de reproduction (*ibid.* : 101-105).

« Le candomblé a perdu la forme ronde, il a accepté la forme des maisons quadrangulaires du Brésil, son plafond enfin n'est pas une coupole. Il n'en reste pas moins qu'il est, à mon sens, l'image même de l'univers, avec le ciel et la terre, le pilier n'étant autre que le sexe qui rejoint les deux moitiés de la calébase et qui réalise l'union du dessus et du dessous. Les filles des dieux tournent autour de lui en dansant et parcourent ainsi le chemin qui relie les quatre points cardinaux. Car les points cardinaux se situent, dans cette représentation du monde, par rapport à l'axe central. Nous avons ainsi deux voies, celle verticale, qui rejoint l'*axé* de la terre au ciel des *Orixas*, et celle horizontale qui rejoint les points cardinaux et qui a la forme circulaire, maintenant en quelque sorte, dans une maison carrée ou rectangulaire, la ligne des bords de la calébase. L'intersection des deux plans, ou plus exactement de la ligne verticale et du plan horizontal, devrait être le lieu sacré par excellence » (*ibid.* : 105-106).

L'espace clos entre les murs ou les limites du candomblé représente, dit Bastide, l'espace sacré. Un espace sacré qui est aussi l'espace mythique de la conception du monde. Il existe cependant d'autres lieux sacrés en dehors du *terreiro*. Mais, relate l'auteur, ces autres espaces ne seraient vraiment sacrés que lors de leur rencontre avec l'espace du candomblé qui serait en réalité le seul véritable espace sacré. En guise de preuve, il cite l'exemple de la fête de la déesse Yemanjá qui a lieu à chaque 2 février. À ce moment, explique-t-il, les gens vont se purifier dans la mer pour chercher de l'eau sacrée qui a des vertus curatives et prophylactiques. Or, cette eau est sacrée uniquement à l'endroit et au moment où passe le candomblé. Le lendemain, l'eau redevient une eau de mer ordinaire. Ainsi, précise Bastide, les autres espaces n'acquièrent un caractère mystique que s'ils sont mis d'une façon ou d'une autre en relation avec l'espace du candomblé (*ibid.* : 100-101).

L'espace du candomblé conduit à une géographie religieuse, au même titre, dit encore Bastide, que l'étude du temps mène au calendrier des fêtes. « Chaque mois, chaque jour et peut-être chaque heure à ses qualités spécifiques, ses vertus spéciales qui séparent, distinguent les moments du temps, les empêchent de se confondre dans l'impersonnalité, l'homogénéité du calendrier des astronomes » (*ibid.* : 108). Dans la mesure où il est possible pour Bastide de séparer le temps de l'espace, l'étude du temps serait plus compliquée d'après lui que celle de l'espace. En effet, dit-il, on ne peut comprendre le calendrier africain sans le démêler du calendrier portugais avec lequel il s'est adapté. Les esclaves africains auraient ainsi profité de l'alibi que leur offrait la religion catholique afin de pouvoir fêter leurs propres dieux. Sous l'œil amusé du maître qui les croyait en train de célébrer à leur « façon sauvage » leur foi catholique, les esclaves pouvaient donc danser pour leurs divinités africaines en toute impunité. L'espace religieux afro-brésilien, duquel est issu le candomblé, se serait ainsi servi du calendrier des fêtes chrétiennes pour se réaliser en public. Le syncrétisme afro-catholique est en ce sens une sorte de « masque » extérieur derrière lequel se dissimulerait le visage encore intact des représentations africaines. L'espace extériorisé des pratiques publiques serait, dans ce cas, distinct de l'espace intériorisé des croyances privées.

L'africanisation du calendrier chrétien a été une des stratégies par laquelle la transition entre l'extériorité des pratiques et l'intériorité des représentations a été historiquement et socialement possible. L'institution publique de l'espace du candomblé échappe difficilement à la temporalité chrétienne, même si elle peut la moduler en fonction du caractère privé du culte. Puisque chaque candomblé est autonome, il y a par contre, dit Bastide, autant de « temps sacrés » qu'il y a de *terreiros* (*ibid.* : 109). Ainsi existerait-il, dans le cas particulier de certains cultes nagô, ketu ou ijexá d'origine yorouba, un cycle restreint de rituels complètement détaché du calendrier catholique. Une fois l'an, on y célèbre tous les *orixas* en même temps en faisant abstraction de leur équivalent chrétien. Chacun de ces *terreiros* a de plus son propre calendrier de fêtes qui est différent du cycle saisonnier de rituels africains qu'ils visent à reproduire (*ibid.* : 109-110).

Pour les fins de notre propos, il importe peu cependant de connaître dans le détail les subtilités de ces syncrétismes, emprunts ou différences entre les divers types de temporalité qui influencent la dynamique globale du candomblé. Il faut surtout retenir ici le caractère multidimensionnel de ces temporalités qui modulent, chacune à leur façon et selon le contexte, l'espace du candomblé. Si l'espace global du candomblé ne fait qu'un, il n'en reste pas moins variable en fonction de la multiplicité des temps locaux et spécifiques qui colorent les pratiques et les représentations. Cette coloration est par ailleurs sujette à un échelle de valeur positive ou négative selon qu'elle soit plus près ou éloignée de la norme de pureté africaine établie par les élites intellectuelles et religieuses. Cette échelle de valeur est elle-même fluctuante puisque, on l'a vu, « les médiums revendiquent toujours leur appartenance au culte considéré comme le plus pur » tandis que les ethnologues « utilisent toujours les mêmes catégories de classification que leur objet » (Capone, 1999 : 23).

L'espace du candomblé est non seulement soumis de l'intérieur à l'influence de différentes perspectives temporelles, mais aussi aux rapports de force extérieurs qui le lient et le séparent de la structure sociale. Le candomblé (nagô) n'est pas juste une « utopie communautaire » articulée à une métaphysique africaine, pour reprendre la formulation de Bastide. Il est également, pour ne pas dire davantage, un lieu d'ancrage communautaire qui permet le renversement, sinon la contestation, de l'ordre social dominant. J'ai déjà souligné plus haut le rôle d'entraide mutuelle et de catalyseur des luttes d'émancipation sociale que l'espace communautaire des candomblés a pu jouer dans l'histoire moderne du Brésil. Mais si on s'en tient au seul plan des représentations quotidiennes, on constate que l'univers du candomblé s'articule à l'ordre du monde en inversant la structure conventionnelle des rapports de pouvoir. Non seulement le Noir est ici le maître, mais le monde féminin y occupe une place dominante reconnue contrairement à ce qui se passe dans la société. E. Carneiro va même jusqu'à dire que le candomblé est d'abord et avant tout un « office de femmes » ; celles-ci y occupent entre autres « toutes les fonctions permanentes », alors que les hommes se réservent les fonctions « temporaires et honoraires » (1960 : 108-109).

L'espace du candomblé permet le renversement des rapports de force dominants de la société. Ainsi la servante du Blanc peut-elle devenir dans le candomblé une « fille de saint » respectée de tous. Elle peut être, raconte Bastide, « à la fois servante et fille de dieux, prise donc dans deux systèmes d'interrelations dont l'un la subordonne à l'homme blanc et dont l'autre lui permet de le dominer, puisqu'il la transforme en *medium* de la parole surnaturelle, que l'homme blanc de Bahia [...] écoute avec respect et amour » (1990 : 49). Dans un monde où le plan matériel et le plan surnaturel sont souvent très proches, devenir médium s'avère par ailleurs très souvent l'une des rares options disponibles de survie au sein de l'économie informelle. L'affirmation de ses liens avec les esprits peut ainsi se révéler « un moyen d'ascension sociale pour des individus qui n'ont pas beaucoup d'autres possibilités pour améliorer leur sort » (Capone, 1999 : 34-35).

L'espace du candomblé, en particulier, et des religions afro-brésiliennes, en général, ouvre donc une brèche dans la représentation de la structure qui gouverne le monde quotidien. Le plus faible socialement comme le marginal ont accès à des formes de pouvoirs de type surnaturel qui les mettent en position de force par rapport aux dominants et aux souffrances de la vie quotidienne. Dans la mesure où cet espace religieux est intégré à l'ensemble de l'espace social brésilien, il ne peut être ignoré ou mis complètement à l'écart. Les deux espaces sont en interaction mutuelle.

Le réel et le magique s'interpénètrent et se conjuguent au quotidien dans l'invention constante de nouveaux espaces d'intégration et d'affirmation personnelle. L'espace religieux afro-brésilien agit plus particulièrement sur les *marges d'incertitude* du système dominant. Aussi les médiums surmontent-ils « les difficultés de la vie quotidienne avec les mêmes instruments que leurs esprits protecteurs : l'astuce, la ruse et la manipulation de la destinée, caractéristiques d'Exu » (*ibid.* : 27). Ils jouent dans les entre-deux du système et avec les limites des modèles de représentation. Leurs principaux champs d'action se situent dans les zones liminales des espaces sociaux et interpersonnels. Leurs modèles d'action se rapprochent en cela de ceux de la *malandragem* qui est, on l'a dit, le propre du monde de la rue et de la débrouillardise. Le candomblé, qui prend son essor en milieu urbain, trouve donc dans l'espace chaotique de la rue un terrain de prédilection. Ainsi Exu, figure

médiatrice entre les hommes et les dieux, a fait du monde de la rue des grandes villes son habitat naturel (Wafer, 1991 : 108). Le langage des Exus mâles est d'ailleurs typique au style du parler argotique des *malandros* (*ibid.* : 44).

L'espace religieux du candomblé propose une vision globale, circulaire et intégrée de la totalité matérielle et immatérielle du monde. Par contre, il s'inscrit plus volontiers au plan social dans les interstices et les marges de manœuvre du système. Il intervient davantage à un niveau local et spécifique. En ce faisant, il ne limite pas son champ d'action mais s'assure plutôt d'établir des points d'ancrage incontournables qui ont la capacité d'affecter l'ensemble du réel et du système. On cherche moins à embrasser le réel qu'à pouvoir l'animer et le transformer de l'intérieur en jouant avec les marges d'incertitude de l'univers du quotidien et de l'exceptionnel et en prenant le contrôle du pouvoir d'action sur les forces surnaturelles.

À partir d'une double perspective intérieure et transcendantale, le pouvoir religieux afro-brésilien s'incorpore à l'ossature rythmique de l'espace brésilien. Il s'empare du contrôle du rythme qui conditionne et influence esthétiquement l'ordre cyclique du monde et de la reproduction sociale. Aussi doit-il pouvoir se situer par rapport à l'espace carnavalesque qui représente le contre-ordre en miroir de la société. Un contre-ordre social qui permet la suspension momentanée du rythme productif et son remplacement par un rythme festif fondé sur la licence.

Le candomblé n'y échappe pas : il doit, s'il veut agir sur la totalité du monde, prolonger ses ramifications jusqu'au carnaval qui constitue un espace-temps exceptionnel de libération des contraintes quotidiennes créant l'illusion d'un citoyenneté brésilienne unique. Or, ici encore, les positions des « puristes » religieux s'opposent à celles des défenseurs du « mélange brésilien ». Pour les uns, le candomblé est une religion sérieuse et non pas un « divertissement » (Régis, 1984 : 28). Il doit garder ses distances de la dérision carnavalesque afin de ne pas se laisser contaminer. On reprend en ce sens le même discours de condamnation des excès du carnaval que l'église officielle catholique. Pour les autres, il est au contraire important que le candomblé descende dans la rue et qu'il se mêle à l'espace

carnavalesque en y observant des « aspects mystiques, magiques et par conséquent religieux » (Lody, 1995 : 143).

« Le *Terreiro*, dit Lody, comme complexe socio-religieux, ne s'isole pas de la société non religieuse ; très au contraire, il s'intègre, participe, s'attache, établit des liens permanents avec l'économie, avec les modèles sociaux, interférant ainsi dans les comportements et les attitudes des personnes, dans leurs familles, dans leurs travaux et, enfin, dans la vie quotidienne » (*ibid.* : 51).

Le *terreiro*, poursuit l'auteur, est distribué dans la société générale en tant que « modèle de comportement du quotidien de la ville ». Il met en « interrelation les personnes, les institutions officielles et privées, les systèmes et les motifs sociaux, cycliques et permanents, de même que les niveaux du religieux et du non religieux, du permis et du marginal ». Il est « co-formateur des interférences de l'homme avec son espace » qu'est la « culture » (*ibid.* : 53).

Dans ce jeu d'interrelations et d'interférences au quotidien entre l'homme et son espace, le *terreiro* se doit également d'interagir avec le carnaval. En effet, « le carnaval est un espace rituel où germent des idées, des solidarités et des identités pour la vie de tous les jours » (Agier, 2000 : 29). L'espace rituel carnavalesque, qui regroupe différents cycles de fêtes pouvant varier selon les endroits, est composé, selon Agier, de « trois référents cérémoniels » : catholique, afro-brésilien et urbain, soit deux sacrés et un profane. Les trois sont nécessaires, dit-il, pour plaire et sont plus ou moins fusionnés selon les fêtes et les divinités célébrées (*ibid.* : 32-33).

5.22 Le candomblé et l'espace carnavalesque

Dans ses rapports avec le monde englobant, le candomblé ne peut ignorer le carnaval. Il peut certes décider de se tenir à l'écart de la fête, mais il ne peut l'ignorer totalement. Le carnaval brésilien n'est pas seulement une fête parmi les autres, il est la face inversée de l'ordre du monde. Il représente l'apogée extraordinaire du cycle festif annuel par lequel l'univers ordinaire du quotidien se régénère et se reproduit. Il constitue en ce sens, pour reprendre l'interprétation inusitée de R. Da Matta (1973), un « rite de passage » de la société tout entière.

« From my perspective, however, Carnival should be interpreted as an extraordinary moment, precisely because it permits the system to transcend its internal divisions. The Brazilian Carnival turns society into a coherent totality by means of a single

ethic and exclusive pattern of behavior. It is not surprising that this ethic is based on an a hedonism that abolishes all duties and distributes to all a type of supercitizenship. At Carnaval the ideal is that everyone can do everything » (Da Matta, 1983a : 234).

L'univers du carnaval permet, précise Da Matta, d'avoir une vision cohérente du monde. Il permet, en fait, comme « tous les événements 'sacrés', liminaux ou extraordinaires » de vivre une expérience concrète de la totalité (*ibid.* : 241). Le rite carnavalesque représente, toujours selon cet auteur, un « espace transcendant » et utopique qui lie le « monde réel » avec le « monde extraordinaire ».

« Si l'on replace le rite, qui relève de l'extraordinaire, dans une dialectique du quotidien et de l'extraordinaire, on peut dire qu'il se constitue par l'ouverture de ce dernier à la collectivité. Toute société a l'idée d'un monde extraordinaire où habitent les dieux et où la vie s'écoule dans la plénitude, l'abondance et la liberté. Accomplir le rituel, c'est donc s'ouvrir à ce monde, lui donner une réalité, un espace, permettre la communication entre le 'monde réel' et le monde extraordinaire. C'est dans le rite, surtout collectif, que la société peut avoir, et a effectivement, une vision alternative d'elle-même, car elle sort d'elle-même et accède à un territoire ambigu où rien n'est comme d'habitude ni comme cela pourrait être, puisque le cérémoniel est, par définition, un état passager » (Da Matta, 1983 : 42).

Si le carnaval permet de reproduire les contradictions du système social dominant, en abolissant celles-ci pour la durée du rite, il est aussi un espace-temps privilégié de mise en scène de l'*autre monde* extraordinaire qui compose la totalité du « drame brésilien ». Le carnaval « parle » de la structure sociale « mais à l'envers ». « Il retourne le système des rôles et des positions classant les individus, pour mieux l'affermir à l'endroit 'dès la fin du rite' » (Balandier, 1992 : 95). Il constitue un jeu de bascule entre le permanent et le changement, un point de rencontre entre le profane et le sacré, entre l'ordre du monde et le désordre d'avant la création³⁹.

« Le temps du Carnaval est marqué par le rapport entre Dieu et les hommes, ce qui lui confère un sens universel et transcendant. [...] Le Carnaval s'inscrit dans une

³⁹ Pour reprendre la formulation de G. Balandier (1988 : 117), la société « fait de l'ordre avec du désordre ». Le désordre se traduit en ordre. La fête carnavalesque, précise l'auteur, « crée une communauté ludique éphémère où tout devient possible, où hiérarchies et conventions de la vie ordinaire se dissolvent ; elle offre en partage une des composantes de la culture brésilienne, celle qui allie l'imaginaire nourri du passé à la musique, à la danse et aux ritualisations. Le Carnaval brésilien, en son commencement, parlait d'un ordre mis en place au temps de la domination et de la grande plantation ; il l'effaçait pour une courte durée par le jeu et la farce, l'improvisation débridée, l'excès poussé jusqu'à la licence. Il a fait du corps et de la sexualité, alors dégagées des contraintes, les instruments d'une éphémère libération, mais chacun des participants a toujours su que ces ruptures et bouleversements devaient être suivis, une fois la fête finie, d'un retour aux normes, aux codes, à un ordre qui avait été chahuté et non pas brisé » (*ibid.* : 126-127).

chronologie cosmique directement rattachée au divin et aux actions suscitant l'harmonie ou la rupture avec les dieux » (Da Matta, 1983 : 58).

Le temps cosmique et cyclique du carnaval, dit Da Matta, « projette ses participants hors du contexte brésilien pour les mettre en contact avec le monde du sacré, du divin ou du surnaturel » (*ibid.* : 59). Les origines païennes de la fête se perdent dans la nuit des temps alors que celle-ci s'inscrit aujourd'hui dans le calendrier chrétien. « Défini comme temps de licence et d'abus, le Carnaval met très explicitement l'accent sur des valeurs qui ne sont pas seulement brésiliennes, mais chrétiennes » (*ibid.* : 58). Néanmoins, le candomblé ne peut passer outre ce moment de contact « extraordinaire » avec le monde du surnaturel. Il importe à son tour qu'il puisse utiliser ce canal privilégié de communication, s'il veut marquer concrètement, au sein de la « totalité brésilienne », sa médiation entre ce monde-ci et l'autre monde. Il est même autorisé de penser que le candomblé s'inscrit à l'origine dans un rapport carnavalesque avec la société brésilienne.

« Structurally, at least, one could say that Candomblé as a whole has traditionally stood in a 'carnavalesque' relationship to official Brazilian culture. Like the folk celebrations of the Middle Ages, the festivals of the African gods were originally the popular, 'nonofficial' counterparts of the feasts of the church. In Candomblé every *orixá* corresponds to a Christian saint, and was traditionally celebrated on a date close to that of the saint's day, with dancing, drinking and festing (Wafer, 1991 : 55-56)

La version moderne du carnaval brésilien ne serait, en fait, que l'expression exaltée de cette rencontre originaire entre les calendriers des fêtes chrétiennes et africaines. Du moins, l'espace carnavalesque, tel qu'il se manifeste aujourd'hui, conjugue en son sein à la fois des éléments culturels des espaces chrétien, afro-brésilien et urbain. Il se situe au carrefour de cette triple rencontre spatiale et culturelle ou « spatio-culturelle ».

L'espace-temps carnavalesque ne se limite pas juste cependant aux festivités de la « semaine » du carnaval. Il comprend plutôt l'ensemble du cycle de fêtes parmi lequel s'inscrit le carnaval. À cela s'ajoute, la totalité des ramifications que la *communitas* carnavalesque établit tout au long de l'année avec la structure sociale. Parmi ces ramifications, nous devons inclure les préparatifs de la fête, mais aussi les instances économiques, socio-politiques et communautaires qui naissent de

l'organisation du carnaval et qui œuvrent l'année durant au renversement de l'ordre dominant.

Depuis la perspective du candomblé ou des religions afro-brésiliennes en général, il est possible de distinguer au moins deux points de rencontre déterminants et constitutifs de l'espace carnavalesque : l'un a trait à l'institution originaire du cycle des fêtes ; l'autre au sens que revêt la participation au carnaval. Mais avant d'aborder, plus en détail, l'espace carnavalesque sous l'angle spécifique du candomblé, arrêtons-nous un instant afin de retracer les origines portugaises du carnaval brésilien. Il s'agit surtout de mettre en perspective l'évolution de la participation civile à la fête.

5.23 De l'*entrudo* au carnaval populaire de Rio

La fête carnavalesque est arrivée au Brésil dans les caravelles portugaises dès les débuts de la colonisation. Fête européenne, plusieurs Brésiliens restent par contre persuadés qu'elle est d'origine africaine tant la rythmique afro-brésilienne s'est emparée aujourd'hui de la fièvre du carnaval. « Fête de Nègres ! Fêtes de barbares ! » murmurent dédaigneux ceux qui, parmi toutes les couches de la société, souhaitent voir le carnaval disparaître du calendrier des fêtes nationales. Pourtant, les éléments africains ne se sont ajoutés, du moins officiellement, que très récemment aux manifestations carnavalesques brésiliennes (Pereira de Queiroz, 1992 : 28).

Jusqu'au milieu du 19^e siècle, le carnaval avait au Brésil le même caractère qu'au Portugal où on l'appelait l'*entrudo*. Comme à Lisbonne au 18^e siècle, il était très affligeant et très pauvre de goût. On ne s'y travestissait plus (Verger, 1976 : 339). Au Brésil, les réjouissances des Jours gras suivent jusqu'au début du 20^e siècle les mêmes modifications que la fête portugaise. Vers le milieu du 19^e siècle, le carnaval prit sa place, d'abord dans les grandes villes, pour finalement se répandre partout et détrôner l'*entrudo* (Pereira de Queiroz, 1992 : 44). Les jeux de l'*entrudo* consistaient surtout à arroser les gens d'eau sale et à les barbouiller de farine ou de boue. Comme au Portugal, ces jeux avaient lieu à l'origine à l'intérieur des maisons. Les batailles étaient organisées entre familles amies et aucune pièce de la maison n'était épargnée

par les inondations. Avec le développement des bourgs, les jeux passèrent des maisons vers les rues. Les jeunes femmes et jeunes filles, perchées à leur fenêtre, arrosaient les passants et les amis à leur portée. Au début du 19^e siècle, un raffinement fut apporté dans ces divertissements. Le jeu consistait alors à lancer sur les gens des *limões de cheiro*, soit des balles creuses en forme de citron remplies d'eau parfumée (*ibid.* : 45 ; Verger, *op. cit.*).

Étant donné leur caractère « dangereux », les jeux de l'*entrudo* se pratiquaient « entre familles de même rang social, liées par l'amitié ou appartenant à la même parentèle, jamais contre le domicile d'ennemis ou d'inconnus ». Si les esclaves étaient indispensables à la fabrication des instruments, ils restaient avant tout des serviteurs et spectateurs aux jeux de leurs maîtres. Les esclaves pouvaient jouer entre eux, tôt le matin ou tard le soir, mais il était impensable qu'un d'entre eux puisse enfariner un homme libre, même si celui-ci était noir, tandis que le contraire était possible. Les Noirs et mulâtres libres pouvaient quant à eux être attaqués par des Blancs mais n'avaient pas le droit de riposter. Les clivages ethniques et socio-économiques qui existaient dans la société n'étaient nullement suspendus lors des festivités des Jours gras. Les jeux de l'*entrudo* entre ethnies demeuraient rigoureusement asymétriques (Pereira de Queiroz, 1992 : 46-47). Les barrières ethniques et sociales de même que les interdits séparant les sexes et les âges étaient non seulement maintenus mais orientaient les comportements festifs (*ibid.* : 49). En fait, l'*entrudo* brésilien était « avant tout un combat entre les sexes et il était un facteur important de rapprochement en vue d'un mariage ou d'une aventure galante » (*ibid.* : 48).

La grande expansion de l'*entrudo* au Brésil coïncide dans le temps avec l'établissement de la famille royale portugaise à Rio en 1808. Le boom économique du café entraîna à l'époque, entre autres, une nouvelle configuration urbaine non plus établi par familles et par relations de voisinage, mais par une structure en strates socio-économiques. Les transformations structurelles qui affectaient la ville de Rio engendrèrent à leur tour des transformations culturelles, dont la disparition de fêtes et de coutumes autrefois très appréciées telles que la dramatisation populaire du combat entre chrétiens et Maures. La nouvelle stratification urbaine de base socio-économique était devenue assez vigoureuse pour imposer sa marque non seulement

aux activités quotidiennes, mais aussi aux pratiques festives. C'est dans ce contexte que le Grand carnaval a fait son apparition. Il ne détrôna pas tout de suite l'*entrudo*, mais coexista avec lui jusqu'à sa disparition peu après la proclamation de la République en 1889. Pendant le règne de Pedro II, l'*entrudo* céda peu à peu le pas à de nouveaux « jeux carnavalesques » qui se répandirent de Rio vers les autres grandes villes du pays. Ainsi la mode européenne du bal masqué carnavalesque gagna-t-elle les salons huppés de Rio, dont la première trace remonte au 20 janvier 1849, alors que le lendemain, les journaux célébraient l'élégance et le raffinement de la fête qui étaient, disait-on, dignes d'une société vraiment civilisée ! En février de la même année, deux autres bals eurent lieu durant les Jours gras, inaugurant ainsi une tradition qui se perpétue jusqu'à aujourd'hui. Seize ans plus tard sont apparues les sociétés carnavalesques qui organisaient de grands défilés de chars allégoriques dans la nuit du mardi gras. On nomma d'abord « carnaval vénitien » cette nouvelle façon de fêter le « Royaume de la joie », pour ensuite ne l'appeler que le « Grand carnaval » (*ibid.* : 49-51).

La simplicité des anciens jeux de l'*entrudo*, qui requéraient peu de moyens et étaient à la portée de tout le monde, contrastait avec les dépenses faramineuses nécessaires à l'organisation du Grand carnaval. Les riches finançaient et organisaient les spectacles dont ils étaient aussi les acteurs, tandis que les couches moyennes et inférieures fournissaient le public et les serviteurs (*ibid.* : 54). Au début du 20^e siècle, chassé par le Grand carnaval, l'*entrudo* avait presque complètement disparu des villes brésiliennes. Aussi voit-on apparaître, dès la fin du 19^e siècle, de petits groupes de Noirs et de mulâtres, habitant les quartiers pauvres de Rio, qui essayaient timidement eux aussi de danser dans les rues. Ainsi naquit le « Petit carnaval ». Puisque leurs jeux étaient interdits, les Noirs se cantonnaient en retrait du centre, en général dans les impasses où ils étaient plus ou moins en sécurité. L'abolition de l'esclavage a entraîné la prolifération de ces groupes carnavalesques, dont la façon langoureuse « de danser au rythme syncopé des tam-tams révélait l'origine africaine de leurs 'ballets' ». Mais malgré leur nouveau statut civil, les pratiques des Noirs durant le Petit carnaval étaient durement persécutées à l'égal de leurs autres coutumes

« réputées primitives, barbares et grossières » par les couches supérieures (*ibid.* : 55-56).

Le Petit carnaval se déroulait en parallèle avec le Grand. Les Noirs et les mulâtres ont adopté à peu près les mêmes divertissements que les Blancs. Alors, par contre, que le Grand carnaval n'avait jamais eu de chansons ni de musiques spécifiques (les orchestres des bals jouaient les habituelles valse ou polkas pendant qu'on défilait dans les rues sous les airs d'opéras en vogue), ceux-ci constituaient les éléments de base du Petit carnaval et lui procuraient son cachet inimitable. Les groupes qui participaient au Petit carnaval avaient une existence sporadique. Ils se formaient pour la fête et disparaissaient ensuite. Au début du 20^e siècle, on voit toutefois apparaître les premiers groupes stables. Il s'agissait en fait de troupes constitués d'ouvriers d'usine, de petits fonctionnaires ou de petits commerçants de conditions modestes, mais pouvant s'offrir de beaux déguisements pour la fête. On baptisa ces groupes *ranchos*, d'un vieux mot portugais qui signifie « troupe ». Les participants aux *ranchos* se déguisaient toujours en Indien avec une profusion de plumes colorées. Ils obtinrent en 1910 la permission de parader dans l'Avenida Central de Rio où défilaient également les grandes sociétés carnavalesques. Leur pas entraînant, « malgré la cadence plutôt dolente de leur musique, la *marcha-rancho*, mettait une note originale parmi les vieux cortèges ». Une femme ouvrait la marche en portant l'étendard du groupe et en effectuant avec le maître de cérémonie un pas de deux compliqué. « Les autres participants, hommes et femmes, dansaient librement à l'intérieur d'un grand cordon protecteur qui, tenu par des bras vigoureux, les défendaient contre l'invasion possible des spectateurs » (*ibid.* : 56-57).

Le triomphe des *ranchos* signifia l'intégration des couches inférieures dans les manifestations carnavalesques. Les *ranchos* ne se contentaient pas de défiler sur l'Avenida Central, ils le faisaient en apportant leur musique et leurs danses. Même si on peut parler alors d'une victoire pour les descendants africains et leur culture, les membres des *ranchos* ne pouvaient cependant, de par leur condition socio-économique, être confondus avec les habitants pauvres des favelas qui, eux, devant les incertitudes des lendemains, « devenaient vite voyous, voire des petits criminels, et étaient donc des facteurs de désordre » (*ibid.* : 57-58). Il faut attendre encore

plusieurs années avant que les *cordões*⁴⁰ des quartiers éloignés et pauvres obtinrent le droit de participer au carnaval de Rio. La plus ancienne des fameuses « écoles de samba⁴¹ » fut pour sa part fondée en 1928. Ce n'est toutefois qu'en 1936 que les « écoles de samba » obtinrent l'autorisation légale de parader dans le centre de la ville, mais seulement autour de la Praça Onze, une zone peu prestigieuse, dégradée et livrée à la prostitution. En 1940, après la destruction de la Praça Onze, « le cortège parfaitement discipliné des écoles de samba » a pu enfin rivaliser avec ceux qui se produisaient encore sur l'Avenida Branco (ancienne Avenida Central). Dans les années 1950, on assiste à la « victoire totale » des écoles de samba alors que les défilés bourgeois étaient en nette décadence (*ibid.* : 58-59). Le phénomène des « écoles de samba » s'est depuis répandu dans la plupart des grandes agglomérations du pays⁴². La diffusion rapide des écoles de samba indique, selon M. Pereira de Queiroz, que « l'acceptation des éléments africains y a été complète ». Les écoles de samba ne représentent par contre qu'un aspect parmi d'autres du Carnaval moderne brésilien. En plus, des bals qui existent depuis plus de 150 ans, on retrouve un peu partout dans les différentes régions du pays des formes particulières de cortèges carnavalesques.

Enfin, malgré la grande diversité des jeux carnavalesques, on constate que ceux-ci ont, depuis l'*entrudo* jusqu'à aujourd'hui, « toujours conservé leur caractère agonistique, même si les combats s'orientaient de façon différentes selon les périodes » (*ibid.* : 60-61).

⁴⁰ L'expression *cordões* désigne depuis cette époque tout groupe carnavalesque éphémère et de petite envergure qui est protégé des spectateurs par une corde (Pereira de Queiroz, 1992 : 58).

⁴¹ Les explications de l'origine de l'appellation « école de samba », pour définir un groupe qui avait été « légalement déclaré association civile à buts récréatifs et culturels », varient selon les interprétations. « On dit que le premier groupe s'était établi à côté d'une ancienne école primaire et avait fini par en prendre le nom ; qu'un des problèmes nationaux majeurs, à la fin des années 1920, était la réforme de l'enseignement, ce que rappellerait le nom du groupe ; enfin, que les organisateurs de la première école étaient considérés comme des 'professeurs de samba', en raison de leur compétence, d'où l'appellation du groupe. Quoi que ce soit, le nom resta et fut attribué à toutes les associations qui suivirent » (*ibid.* : 58).

⁴² L'année 1980 marquerait le moment de la « suprématie » des écoles de samba sur toutes les autres formes de manifestations festives régionales (Tramonte, 2001 : 76). Or cette suprématie rencontre aujourd'hui un adversaire de taille dans le défilé des trios électriques de Salvador qui, par contagion, cherche à se répandre aux autres carnavaux du pays.

5.24 Calendrier chrétien et fêtes populaires afro-brésiliennes

Cette digression sur l'histoire du carnaval populaire brésilien, avec le détour obligé par Rio, m'apparaissait nécessaire afin de mettre en perspective la participation civile des Noirs aux « jeux carnavalesques ». Si la rythmique afro-brésilienne domine aujourd'hui le carnaval, il n'en a pas toujours été ainsi. Les Noirs ont été pendant longtemps mis à l'écart des festivités officielles. Leurs participations restaient marginales, à titre de serviteurs, de spectateurs ou de figurants, ou en retrait de la fêtes des Blancs.

La participation progressive des Noirs aux festivités du carnaval brésilien s'inscrit dans le même processus que leur lente intégration à la société civile. Les Noirs étaient exclus du carnaval officiel au même titre qu'ils étaient exclus de la société officielle. Leur figuration lors de la fête était la réplique conforme des rôles habituels que leur réservait le système dominant. En ce sens, le carnaval brésilien était originairement vécu à l'échelle de la société comme un rite de renforcement des différences de statut entre les groupes. Le passage du carnaval bourgeois européen au carnaval populaire afro-brésilien marque donc un changement radical dans la signification sociale de la fête. Seule l'inclusion de toutes les couches de la société, sans distinction de race ou de statut, a permis de vivre les « jeux carnavalesques » comme une véritable forme de rite d'inversion des rôles sociaux traditionnels.

La petite histoire du carnaval brésilien est inséparable des grands bouleversements historiques qui ont marqué l'ensemble de la société. La transition de l'*entrudo* au carnaval vénitien marque le passage de la classe dominante de la campagne à la ville, comme la transition du carnaval bourgeois au carnaval populaire marque le passage graduel de l'idéologie ségrégationniste à l'idéologie de l'égalité raciale. Un parallèle peut, en effet, être établi entre l'apparition du carnaval populaire et l'émergence du mythe de la démocratie raciale. Le carnaval s'affirmera au fil du temps comme l'expression ritualisée de la fusion raciale et culturelle qui caractériserait la société moderne brésilienne. La « grande illusion » du carnaval ne serait ni plus ni moins que la ritualisation du « mensonge » de l'égalité entre les races, lequel s'exprime par la constitution d'une « supercitoyenneté » carnavalesque. La fusion du peuple est

ainsi exaltée par la catharsis collective du carnaval populaire. Aussi celui-ci se révèle-t-il comme la contrepartie rituelle du mythe fondateur de la trinité raciale brésilienne. À chaque année le peuple joue à être égal en renversant, pour la durée de la fête, l'ordre social dominant.

L'africanisation du carnaval brésilien suit les vicissitudes historiques de l'idéologie raciale. L'incorporation des Noirs à la fête durant les années 1920 correspond à la période où les élites artistiques conçoivent l'image de la « brésilienneté » sous les traits de l'anthropophagie rituelle. Or le « carne-vale » absorbe les différences raciales pour créer une citoyenneté brésilienne unique. Il est l'incarnation métaphorique par excellence de l'essence anthropophage de l'être brésilien né de l'ingestion des trois races fondatrices. La licence carnavalesque a toutefois servi de couverture aux mouvements d'affirmation sociale des Noirs. La sortie des premières écoles de samba constituait un acte de résistance au pouvoir dominant. Les Noirs se sont appropriés la scène publique, non seulement pour affirmer mais pour valoriser leur différence culturelle. Durant le temps des festivités où ils étaient rois, les Noirs dominaient la société blanche qu'ils cherchaient en d'autres temps à intégrer. Aussi les élites blanches ont-elles compris qu'il importait de récupérer le potentiel contestataire des écoles de samba en l'asservissant au programme officiel du spectacle carnavalesque. Ainsi, peu à peu, la dissidence qui caractérisait les écoles de samba s'est dissipée et les Noirs sont redevenus, selon Moura (1988 : 142-146), les objets de divertissement du Blanc (cf. *supra*). Cette récupération idéologique s'inscrit en continuité avec la propagation au sein de la société du mythe de la démocratie raciale. Plus tard, on l'a vu avec les « blocs afro » du carnaval de Salvador, les Noirs reviennent à la charge et utilisent à nouveau le prétexte de la fête pour contester publiquement l'idéologie de blanchiment qui démobilise les forces politiques du « mouvement nègre ».

La récupération de la fête pour des fins politiques est un fait bien connu. Fête et révolte sont dans l'histoire des phénomènes intimement liés (Bercé, 1976 ; Le Roy Ladurie, 1979). Ce n'est un secret pour personne que le carnaval de Rio est encore aujourd'hui le théâtre de règlements de compte entre adversaires de groupes rivaux. On peut penser que l'exclusion des Noirs de la fête officielle visait en partie à

prévenir les affrontements (meurtriers) entre les individus de classes opposées, voire même à prévenir le potentiel de rébellion que les jeux agonistiques du carnaval sont susceptibles de susciter.

Si les Noirs étaient exclus du carnaval officiel, ils n'étaient pas pour autant empêchés de fêter une fois leurs obligations accomplies. La société blanche ne s'arrêtait pas de fonctionner pendant que les Noirs continuaient à vaquer à leurs tâches quotidiennes. Peu importe les époques, le cycle festif carnavalesque affectait l'ensemble de la société. Aussi faut-il distinguer entre la fête officielle et l'esprit de la fête. Le temps de la fête est partagé même s'il est vécu séparément au sein de l'espace social. La distance politique entre les groupes est sublimée par la coexistence des festivités qui s'emparent de la société. Les mécanismes de distanciation sociale maintenus par la structure répressive de domination sont, par ailleurs, peu effectifs lorsqu'il s'agit de contrer les phénomènes d'interpénétration culturelle. On l'a vu, pour Freyre, les fêtes religieuses ont été un des principaux éléments de rapprochement entre les « civilisations du maître et du nègre ». Les Pères conseillaient même aux maîtres, dit-il, non seulement de permettre mais d'aider par leur générosité les fêtes des Noirs. Les fêtes publiques de la veille des Rois, de la nuit de Noël, du Nouvel An et du Carnaval, en particulier, étaient, précise Freyre, des moments privilégiés pour les Noirs « de montrer ostensiblement » aux Blancs certains aspects de leur « mystique » et de leur culture « fétichiste et totémique » (1974 : 343-344). La rencontre culturelle que prédispose la cohabitation des scènes festives publiques ne se rompt pas définitivement lors du passage de la plantation à la ville. En fait, si les fêtes des Blancs et des Noirs évoluent en parallèle et sont distancées dans l'espace social, elles n'en restent pas moins liées les unes aux autres par l'engrenage de leur cycle festif respectif. À vrai dire, les cycles des fêtes européennes et africaines sont soumis en sol brésilien à la même temporalité sociale. Si le calendrier des Blancs est dominant, il a dû néanmoins s'adapter au contexte du Brésil tout comme celui des Noirs. Le cycle des fêtes chrétiennes auquel participe le carnaval n'a plus tout à fait la même signification une fois transposé dans l'hémisphère sud.

Le carnaval est une fête européenne d'origine païenne qui s'inscrit dans le calendrier lunaire agricole (Gaignebet, 1978). Il constitue une dernière période faste avant la

disette du Carême. Il puise sa signification dans les « religions cosmiques » dont est issue la Pâque du Christ (elle-même héritière de la Pâque juive qui était une « fête agraire du renouveau ») qui représente un temps sacré de renouvellement et de libération de l'homme des forces de la nature (Isambert, 1982 : 142). Le carnaval appartient au cycle des réjouissances qui marquent le changement des saisons et de l'année, cycle de fêtes dont faisaient partie les saturnales romaines de l'Antiquité et auquel participe aujourd'hui les festivités de Noël et du nouvel an des Chrétiens (Heers, 1983 : 26). Au Moyen Âge, le carnaval était « l'expression la plus complète et la plus pure de la culture populaire comique » (Bakhtine, 1970 : 89). Or le « rire de fête », précise Bakhtine, a un rôle primordial a joué avec le temps et l'alternance des saisons. Il représente en quelque sorte un « accent positif » sur le nouveau qui va arriver. « Dans une certaine mesure, le côté comique et populaire de la fête donnait en spectacle cet avenir meilleur : abondance matérielle, égalité, liberté, de même que les saturnales romaines incarnaient le jour de l'âge d'or » (*ibid.*). La plupart des fêtes publiques et privées ont conservé des traits du carnaval. Mais peu importe la fête, les traits carnavalesques ont tous pour dénominateur commun un rapport essentiel avec le « temps joyeux ». Le carnaval est toutefois devenu avec le temps le centre principal des réjouissances publiques et populaires. Il a jusqu'à un certain point affaibli « toutes les autres fêtes, en leur retirant presque tous les éléments de licence et d'utopie populaire ». Aussi ces dernières ont-elles peu à peu perdu leur signification populaire du fait « qu'elles sont en rapport direct avec le culte et le rite religieux ou d'État ». À l'inverse, bien que toléré, le carnaval est tout à fait indépendant de l'État et de l'Église et il est devenu « le symbole et l'incarnation de la véritable fête populaire et publique » (*ibid.* : 220-221).

En se déplaçant de l'Europe au Brésil, la grande fête d'hiver qu'est le carnaval n'est plus liée au même rythme des saisons agricoles. Néanmoins, l'institution de la fête reste associée au temps joyeux du renouvellement de l'année. Le cycle des fêtes s'ajuste sous l'hémisphère sud au calendrier chrétien. Le carnaval conserve sa fonction d'alternance des saisons même si celles-ci se déroulent à l'envers du cycle festif originaire. Aujourd'hui, par exemple, la fin du carnaval correspond pour les Brésiliens avec la fin de l'été et des vacances et avec la rentrée scolaire. En fait, si le

sens originel de la fête se perd dans la nuit des temps, le cycle des festivités carnavalesques est toujours un marqueur déterminant du temps social. Il représente un temps liminaire de passage de la société qui est annonciateur d'un avenir meilleur.

Les jeux carnavalesques au Brésil s'inscrivent avant tout dans ce rapport au temps régénérateur de la société et de ses contradictions. Si les Noirs sont d'abord exclus des festivités officielles, c'est parce que leur participation constituait une menace à l'ordre établi. Leurs rapports avec le temps de la fête ne sont pas pour autant inexistantes. Les Noirs suivent le même cycle temporel de reproduction sociale que les Blancs. Mais au lieu de célébrer tous ensemble, chacun fête en marge ou à distance de l'autre. Si le temps commun de la fête est unique, la signification que celui-ci revêt varie en fonction des représentations culturelles des groupes. Pour les Noirs, le cycle festif d'alternance des saisons correspond, entre autres, aux fêtes de couronnement des rois africains⁴³. Ainsi pendant que les Blancs s'adonnaient de leur côté à leurs jeux carnavalesques, les Noirs étaient, du leur, en partie « libres » de fêter la tradition des rois du Congo⁴⁴.

La première mention des fêtes de l'élection des rois africains au Brésil date de 1700, mais il s'agit probablement d'une institution aussi ancienne que la colonisation, dont on retrouve même la trace jusqu'au Portugal (Bastide, 1960 : 167). À l'origine, l'intronisation du souverain avait lieu dans l'église le jour de la fête de Notre-Dame-du-Rosaire au mois de mars. Les Blancs avaient accepté que se perpétue au Brésil la tradition des royautés africaines, en veillant toutefois à dénaturer sa signification originelle en l'incorporant au culte de Notre-Dame-du-Rosaire. Les Noirs de différentes nations élisaient chacun un roi et une reine qui régnaient avec autorité sur

⁴³ En Afrique noire, explique A. Adler, le roi est « associé au plus intime de son être au cycle de la végétation ; il l'est en tant que grand sacrifiant, il l'est aussi en tant que corps transformé par l'intronisation » (1982 : 393). Chez les Moundag du Tchad qu'il a étudié, il existerait un certain parallélisme entre le cycle des grandes fêtes qui encadre la saison sèche et les cycle de vie du souverain régnant. En fait, tout le cycle de l'année agricole qui est scandé par les rites de marquage du temps liés à la saison des pluies, incluant les fêtes de la saison sèche, est « entièrement dominé » par la relation que les paysans et les clans de la terre entretiennent avec le palais et avec la personne du souverain (*ibid.* : 374).

⁴⁴ Évidemment, il y a toujours eu des maîtres plus zélés et plus répressifs qui interdisaient à leurs esclaves de fêter. Mais la petite histoire populaire veut que les Noirs, en général, étaient libres de fêter à leur manière durant les périodes de fêtes des Blancs, en particulier lorsqu'il s'agissait de fêtes du calendrier chrétien.

les fidèles de leur « fausse juridiction » (Koster, 1814 *in* Carneiro, s.d.). Les Blancs pouvaient, dans une certaine mesure, profiter de l'asservissement du Noir à un roi pour mieux les contrôler. Dans certains cas, par contre, il arrivait que la situation se retourne contre eux, car certains rois africains ont pu se servir de leurs pouvoirs pour diriger une insurrection. L'Église a vu toutefois à récupérer le caractère solennel et sérieux de ces royautés en les transformant en divertissement. L'institution du couronnement fut ainsi comparée aux « rois de la fève » en Europe. Aussi transforme-t-on la fête en un événement annuel, alors qu'à l'origine le roi et la reine étaient souvent d'ancien roitelets africains élus pour une période indéterminée, soit jusqu'à leur mort, leur abdication ou leur détronement. Le roi couronné était de plus « lardé de plaisanteries », si bien qu'il perdit « peu à peu son autorité pour n'être plus qu'un roi de carnaval » (Bastide, 1960 : 168-169).

Les fêtes de couronnement étaient accompagnées de danses qui théâtralisaient les différentes étapes du règne du roi ou de la reine. Ces danses portaient des noms différents selon la région du pays (*congadas, cucumbys, congos*, etc.). Il s'agissait de « la partie la plus libre de la fête » et la plus variable selon les localités. Partout cependant, les *congadas* « sont toujours l'expression d'une croisade, celle de la foi contre le paganisme, et ce sont les humbles esclaves noirs qui sont les défenseurs de la foi » (Bastide, 1978 : 158). Si l'Église a introduit la *congada* dans la structure des confréries de couleur, parce qu'elle animait et colorait les fêtes chrétiennes des Africains, elle a fini cependant par la condamner à mesure que celle-ci acquérait son autonomie du rite religieux. Les autorités catholiques voyaient de plus en plus d'un mauvais œil toutes ces danses masquées et chants profanes d'inspiration africaine se déroulant à l'ombre des églises. Aussi la *congada* a-t-elle peu à peu quitté « le domaine de la religion pour entrer dans celui du folklore » (Bastide, 1960 : 172-173). Les autorités ecclésiastiques déplacèrent, entre autres, à l'époque du carnaval les sorties publiques des *afoxés* de Bahia et des *maracatus* de Recife qui étaient, à l'origine, des « versions festives » des Rois du Congo défilant dans les rues de la ville lors de la nuit de la veillée des Rois⁴⁵. En ce faisant, dit Verger, on comptait

⁴⁵ Selon Bastide, les danses de *maracatu* avaient spécialement lieu, à l'époque de l'esclavage des plantations, le jour de Noël, bien qu'elles puissent faire peur aux enfants (1978 : 149).

« transformer un acte de foi en un divertissement à caractère plus futile » (1981 : 83-84).

Le caractère paradoxal du carnaval, à la fois chaos et régénérateur d'ordre, s'avère l'espace-temps tout indiqué pour loger à la même enseigne les rituels festifs populaires qui chevauchent les frontières du profane et du sacré. Les fêtes carnavalesques correspondent à la période sociale sacrée où les règles sont suspendues et la licence encouragée. Le sens sacré de la fête émerge de la dérision et de l'excès, alors que dans la vie ordinaire il se manifeste presque exclusivement par des interdits (Cailliois, 1950 : 127). Le carnaval est en sorte une fête publique des entre-deux où les extrêmes des univers social et cosmique se croisent et s'entremêlent pour constituer une seule et même réalité. Il représente un espace-temps social marginal de la récréation du monde.

L'ambiguïté des jeux carnavalesques ponctue le cycle festif du renouvellement de l'année et de l'alternance des saisons qui, on l'a dit, s'inscrit au Brésil dans le calendrier des fêtes chrétiennes. Elle ouvre une brèche parmi l'ordre religieux dominant où convergent les conceptions différentes de la fête. Elle sert en ce sens de couverture à la rencontre de diverses façons de fêter qui, parfois, peuvent être diamétralement opposées. L'espace carnavalesque a facilité au Brésil l'engrenage commun des cycles festifs originaires d'Europe et d'Afrique. L'église a été le carrefour de prédilection au croisement populaire des univers festifs chrétiens et afro-brésiliens. Elle fournit aux exhibitions publiques de ces fêtes populaires un cadre contextuel « neutre » qui les normalisent socialement, sinon qui les protègent plus ou moins de la répression du système dominant. À l'époque coloniale, les églises baroques du Brésil étaient en fait le centre de la vie sociale (Bastide, 1978).

À Bahia, les afoxés ont joué un rôle déterminant dans la rencontre et le métissage des univers festifs qui ont conduit à la naissance du carnaval populaire moderne. Si la trame chronologique du cycle des fêtes populaires suit le calendrier chrétien, le déroulement et la signification de ces fêtes sont, quant à eux, résolument dominés par les modèles afro-brésiliens. Le cycle des fêtes populaires afro-brésilien s'amorce à Bahia le 4 décembre, jour de la Sainte-Barbe qui correspond à la fête de la divinité

africaine Yansan, la femme de Xango, aussi appelée Oya (Verger, 1981 : 73). À vrai dire, le cycle des fêtes afro-brésiliennes commencerait à Bahia le dernier jour du mois de novembre, soit avec le début des festivités qui précèdent et annoncent les fêtes de la nativité et du nouvel an. Les festivités de la première semaine du mois de décembre connaissent leur apogée le 8 décembre, soit le jour de Notre-Dame de la Conception qui est la représentation chrétienne de Yemanjá, déesse Yorouba de la mer. La fête de la Conceição da Praia (Conception de la plage) attire chaque année des milliers de personnes de tous les groupes de la société. Elle se déroule en grande pompe dans la basse ville de Salvador et marque concrètement le début du cycle festif populaire dans lequel s'inscrit le carnaval (Tavares, s.d. [1951] : 15-19). Le cycle des fêtes populaires du renouvellement de l'année est ainsi circonscrit entre la période des fêtes chrétiennes de la conception et de la résurrection du Christ.

5.25 Lavage des églises, « candomblé pour rire » et afoxé

Si le cycle des fêtes de renouvellement de l'année s'enracine dans une temporalité chrétienne, la nature de ces festivités s'avère, quant à elle, résolument afro-brésilienne. L'église sert de cadre normatif à l'institution publique de ces fêtes populaires. Elle légitime socialement leur tenue en fournissant l'espace commun de leur réalisation. Le calendrier chrétien n'est en ce sens qu'une façade extérieure qui permet la rencontre sur la scène publique du caractère sacré et populaire de ces fêtes. Derrière cette façade institutionnelle se cache un sens plus intime et plus privé de la fête qui est, lui, davantage afro-brésilien. Le peuple noir participe à ces festivités populaires de renouvellement de l'année en se réappropriant leurs significations. La représentation chrétienne de la fête n'est en fait ici qu'un prétexte pour mieux célébrer la divinité africaine à laquelle elle est jumelée. Le syncrétisme festif se révèle dans ce cas comme l'entrelacement au sein de l'espace social (urbain) de l'univers sacré – officiel – chrétien et de l'univers sacré – populaire – afro-brésilien. Il y a d'un côté l'aspect formel de la fête qui légitime du dehors sa réalisation publique et il y a, de l'autre, l'aspect plus informel que revêt du dedans le sens privé de la participation populaire. On s'approprie pour ne pas dire subvertit de l'intérieur le sens global de la fête. Or on peut présumer que cette appropriation du sens de la

participation à la fête s'est principalement faite par l'entremise de la rythmique afro-brésilienne qui s'empare, comme par contagion, des corps en mouvement des participants. Le rythme endiablé des instruments de percussions africains assourdit la cadence plus solennelle des processions catholiques. Il prend possession par une sorte d'osmose rythmique de la multitude en fête. Aussi les corps sont-ils tous ensemble « possédés » par les rythmes afro-brésiliens qui dominent l'esprit de la fête.

La tradition du lavage des églises est certainement celle qui a le plus contribué à l'africanisation du cycle des fêtes populaires du renouvellement de l'année. Les lavages publics constituent de nos jours le clou du spectacle des principales fêtes pré-carnavalesques. Le plus fameux de tous ces lavages publics est celui qui se déroule le deuxième jeudi après l'épiphanie devant le site de l'église du Senhor do Bonfim (Seigneur de la Bonne Fin), laquelle est perchée au sommet d'une colline sacrée dans le quartier Itapagipe de la basse ville de Salvador. À chaque année la procession du lavage de l'église du Senhor do Bonfim se transforme en un véritable carnaval populaire. La fête dure jusqu'au dimanche et se prolonge le lundi suivant en se transportant dans le quartier voisin de la Ribeira.

La dévotion rendue au Senhor do Bonfim fut introduit à Bahia au milieu du 18^e siècle par des marins portugais (Verger, 1981 : 78). Pour remercier le Seigneur de les avoir aidé à vaincre les eaux de la mer, ces derniers apportèrent une image du Christ crucifié semblable à celle qui est vénérée à Setubal au Portugal d'où ils étaient partis. L'image du Senhor do Bonfim fut d'abord exposée dans la chapelle de Notre-Dame de la Peine à Itapagipe avant qu'une association de dévots érige, quelques années plus tard, un temple entièrement voué au culte du « Bon Jésus de la Bonne Fin » (Casudo, 1972 : 178). Inscrite dès son origine sous le signe du paiement de promesses matérialisées, « cette figure sainte est devenue la plus populaire de Bahia, tout comme est devenu objet d'identification locale le lieu de sa dévotion, la colline sacrée » (Agier, 2000 : 31).

La représentation chrétienne du Senhor do Bonfim est associée dans le panthéon africain à Oxalá, divinité de la création et de la fertilité, aussi considérée comme la plus grande et la plus respectée de tous les *orixas*. Oxalá, qui revêt des traits

androgynes (Cascudo, 1972 : 651), est parfois tenu soit pour le père, soit pour l'époux de Yemanjá (Agier, *op. cit.*). *Orixà* de la fertilité selon le modèle africain, la figure catholique du Senhor do Bonfim représente paradoxalement le Christ au terme de sa vie. Or, selon R. Lody (1984 : 46), il n'y a pas de contradiction entre ces deux images. Les deux forment un « même ensemble iconologique » : le saint catholique mort et l'*orixà* de la vie « s'unissent dans la pensée du *Terreiro* interprétant et incorporant l'Église » en particulier lors du rituel du lavage.

La participation des membres des cultes afro-brésiliens à la fête du lavage de l'église s'avère une occasion pour afficher « en même temps piété catholique et foi africaine » (Verger, 1981 : 79-80). Elle marque concrètement « l'union de l'axé du culte – modèle originel – avec l'Église catholique » (Lody, *op. cit.*). Pour les adeptes et prêtresses du candomblé, la procession à l'église du Senhor do Bonfim participe d'un rite de purification (Agier, *op. cit.*). À cet effet, les femmes transportent, en suivant un cortège cérémoniel parmi les rues de la ville, des cruches d'eau puisée dans le puits du *terreiro* ainsi que des fleurs qui serviront à laver et à parfumer l'église. Une fois le « lavage » terminé, le cortège rapporte les cruches au lieu du culte. Dans le *terreiro*, le renouvellement de l'axé est à chaque année assuré par l'acte de laver et de parfumer le sanctuaire (*peji*) du candomblé. Aussi le lavage de l'église du Bonfim constitue-t-il « une véritable transposition du lavage cérémoniel des espaces réservés des *orixas*, en une pratique publique et festive qui survient à toutes les années en janvier » (Lody, 1984 : 49). Le remplacement de la vieille eau par la nouvelle marque symboliquement le « renouvellement de la nouvelle année ». Le cortège cérémoniel qui participe au lavage de l'église rejoue, en miroir sur la scène publique, le même type de procession qui se déroule en privé dans l'enceinte du *terreiro*. Le rite du lavage permet, en fait, de relier au sein de l'espace public les espaces sacrés du candomblé et de l'église. La fête carnavalesque est le principal point de jonction de cette triple rencontre spatiale. Elle prédispose l'interconnexion entre l'église, la rue et le *terreiro* en ce sens où la licence propre à la fête rend possible une telle rencontre.

Le lavage de l'église du Senhor do Bonfim attire de nos jours plus d'une centaine de milliers de personnes à chaque année. Un véritable carnaval se met en branle autour

du site de l'église. L'alcool coule à flot dans les gosiers des fêtards alors que la foule compacte se meut frénétiquement au rythme cacophonique des « trios elétricos » ; ces orchestres électriques, juchés sur d'énorme camion, qui se disputent la possession de l'espace sonore. La musique s'empare du mouvement saccadé des corps des participants à la fête – les *foliões* – qui entonnent à l'unisson, à la suite des trios électriques, les mêmes refrains populaires qui, bientôt, joueront inlassablement durant la semaine du carnaval⁴⁶. La fête du lavage de l'église du Senhor do Bonfim est vécue ni plus ni moins comme une grande répétition en vue du carnaval qui s'en vient. La popularité de la fête est telle que la plupart des festivités du cycle de renouvellement de l'année ont repris le modèle du lavage public. Chacun de ces « lavages » devient l'occasion d'une grande fête de quartier. De nouveaux lavages ont même été inventés afin de permettre d'étendre les fêtes pré-carnavalesques à des quartiers qui ne peuvent se prévaloir de dates religieuses commémoratives intéressant toute la ville (Agier, 2000 : 32). On lave les escaliers et les parvis des églises mais aussi, dans d'autres cas, les rues et les berges de la mer. Une hiérarchie des fêtes préparatoire au carnaval peut être établie en fonction de « la présence bien articulée » des référents cérémoniels catholique, afro-brésilien et urbain. Les fêtes les plus populaires réussissent à fusionner ces trois composantes cérémonielles, alors qu'au moins une d'entre elles manque dans le cas des fêtes de moins grandes envergures. En ce qui concerne la fête du lavage de Bonfim, la fusion est telle que la hiérarchie de l'église catholique tente depuis plusieurs années de séparer sur des concentrations de lieu différentes la procession catholique, la marche des mères-de-saint et le circuit des trios électriques. Or, en raison de la saturation physique du site, seul le détour des camions orchestres s'est depuis 1995 réalisé, tandis que « la segmentation de la procession en une part catholique et une autre, afro-brésilienne, que l'église considère profane, se heurte aux protestations populaires et d'élus municipaux » (*ibid.* : 33).

⁴⁶ À noter que depuis la fin des années 1990, les trios électriques sont totalement interdits de défilé sur le circuit traditionnel du Lavage do Bonfim. Seuls, dorénavant, les blocs afros ont le droit d'y défilé. Une des raisons invoquées pour justifier cette interdiction est la violence que génèrent les danses des trios. Cependant, afin de satisfaire la fièvre irrésistible des jeunes pour les trios, mais, surtout, afin d'en conserver le potentiel commercial, on a créé, en parallèle au Lavage do Bonfim, un circuit spécifique pour ceux-ci dans le quartier de Barra. S'il est lié, dans le temps avec la fête du Bonfim, le défilé des trios dans le quartier de la classe moyenne de Barra, en est toutefois structurellement et géographiquement complètement séparé.

Les plaintes de l'église sont probablement aussi anciennes que la fête du Bonfim. À l'origine, on « lavait » l'église en entier⁴⁷. Mais voulant empêcher que les excès de libertinage propres à la fêtes se déroulent dans l'enceinte de l'église, les autorités ecclésiastiques ont par la suite limité le lavage à l'extérieur de celle-ci. Aujourd'hui, on remet même en cause l'accès aux marches et au parvis de l'église tellement les débordements populaires de la fête échappent au contrôle des autorités.

Les lavages publics des églises s'inscrivent dans la même lignée que les fêtes d'intronisation des rois africains au Brésil dont les afoxés de Bahia et les maracatus du Pernambouc sont de nos jours les réminiscences. Au début, les cérémonies de couronnement avaient aussi lieu à l'intérieur de l'église. Aux yeux du clergé qui les soutenait à l'époque, elles étaient probablement vus comme des vestiges des « fêtes des fous » du Moyen Âge qui « sont toutes écloses dans des cercles d'Église » (Heers, 1983 : 31). Ne voulant cependant plus unir la messe sacrée avec les danses et les musiques des Noirs, l'Église a mis hors de l'église la reine, le roi et la cour carnavalesque. S'ensuivit, explique Bastide (1978 : 157-158), une « double dégradation du maracatu » : l'un penchant vers le fétichisme ; l'autre vers le carnaval et éliminant peu à peu tous les vestiges du christianisme. Le même phénomène est arrivé avec l'afoxé qui est devenu, avec le temps, une sorte de bloc carnavalesque s'inspirant du candomblé mais qui n'est plus identifié à un *terreiro* en particulier.

Au tournant du 20^e siècle, les afoxés étaient essentiellement des cortèges carnavalesques issus de *terreiro* de candomblé⁴⁸. Ils étaient associés dans les représentations à ce que Bastide appelle le « candomblé pour rire ». Loin d'être de

⁴⁷ « Autrefois le lavage du sol de ce temple donnait lieu à de bruyantes manifestations. Ce n'étaient que cris et chants sonores, l'eau était déversée à flots hors des poteries, les femmes frottaient avec énergie et vigueur le sol avec des balais décorés de rubans blancs, encouragées par les nombreux assistants. L'enthousiasme croissait si bien, l'alcool aidant à combattre les effets nocifs de l'humidité, qu'au bout de peu de temps c'était une véritable bacchanale et 'les journaux le lendemain se plaignaient des pas lascifs et obscènes du samba dansé à cette occasion à l'intérieur de l'église, auprès desquels, déclarait le journaliste indigné, le can-can des Françaises eût semblé pudique' » (Verger, 1976 : 337-338).

⁴⁸ La première sortie officielle d'un afoxé aurait eu lieu à Salvador en 1895. Le groupe aurait alors fait l'exhibition publique de certains aspects des rites du candomblé. Lors de l'organisation en 1897 du « carnaval africain » d'autres afoxés se sont organisés autour de la thématique des *orixas* et ont commencé à se « disputer la palme » de la fête. À partir de 1929, on assiste à la disparition progressive des afoxés. La sortie des « Fils de Gandhi » en 1949 devait contribuer à la réapparition

simples divertissements, comme l'expression le suggère, ces « candomblés pour rire » ont une « une fonction sérieuse » (2000 : 118). En fait, il s'agit d'un candomblé sans transe et sans possession, caractérisé par l'emploi d'instruments de musique profanes. À l'exception de cette absence de la transe, les cérémonies peuvent se dérouler de façon identique au « véritable candomblé ». L'exécution d'un « candomblé pour rire » n'est pas, précise Bastide, un jeu. Au contraire, il constitue « un hommage, mais un hommage où les hommes restent seuls, sans recevoir la visitation divine. » Par exemple, la procession des afoxés dans les rues de la ville lors du carnaval est précédée d'un « candomblé pour rire » en l'honneur de tous les *orixas* du panthéon africain. En fait, selon Bastide, cette cérémonie ne serait qu'une réminiscence africaine de la fête religieuse qui précédait à l'origine la visite que le souverain rendait à son peuple en train de s'amuser (*ibid.* : 119-120).

La procession des membres des *terreiros* lors des lavages publics comme celui de l'église du Senhor do Bonfim constitue donc, selon la description de Bastide, une forme de « candomblé pour rire ». Mais l'association du candomblé avec la fête carnavalesque est loin de plaire à certains puristes qui défendent haut et fort le caractère sérieux des religions afro-brésiliennes. Leurs objections à la participation des *terreiros* au carnaval rappellent à s'y méprendre celles des dirigeants de l'église catholique à laquelle on n'hésite pas non plus à se comparer, comme en fait foi cette remarque faite par une mère-de-saint de la nation Kétou : « le candomblé, dit-elle, n'est pas un divertissement. Le candomblé est une religion comme celle de Rome qui est la religion catholique » (Régis, 1984 : 29). Or ce n'est donc pas un hasard si la plupart des afoxés étaient de nation bantoue à l'époque où Bastide (2000 : 119) a mené ces enquêtes à Bahia, soit dans les années 1940 et 1950. On l'a dit et répété, le candomblé de la nation bantoue est considéré par certains panégyristes de la nation nagô comme une version dégénérée des religions afro-brésiliennes. Aussi leur participation aux fêtes carnavalesques ne faisait-elle que confirmer le bien fondé de leur dire sur le caractère impur de la « magie » des candomblés bantous.

dans les années 1950 des défilés des afoxés lors du carnaval et à leur diffusion dans d'autres grandes villes du pays dont Rio de Janeiro (Lody, 1995 : 144-145).

La relance des afoxés au milieu des années 1970 correspond à la modification de leur structure organisationnelle originale. Si les afoxés s'inspirent toujours des rites du candomblé, et s'ils sont tous pour la plupart dirigés par des pères-de-saint, ils ne sont plus, par contre, nécessairement associés à un *terreiro* en particulier. Les afoxés acceptent d'ailleurs de nos jours de nouveaux membres qui n'appartiennent pas à une maison de candomblé. Cela dit, toutes les personnes qui se joignent aux afoxés se doivent d'être familières avec les pratiques religieuses des candomblés. Les hiérarchies du candomblé sont respectés dans l'organisation des défilés des afoxés. Aussi une des principales raisons pour laquelle choisit-on de participer au carnaval parmi les cortèges des afoxés est l'identification au caractère mystique qui entoure l'organisation et la prestation de ces groupes carnavalesques (Lody, 1995 : 149-150). Le défilé des afoxés crée un véritable oasis de calme et de paix parmi la tempête déchaînée du carnaval. Leur sortie est limitée à la journée du dimanche et du mardi gras et se confine, à Salvador, au circuit qui relie le centre historique avec la place du Campo Grande qui est le carrefour central des différents défilés carnavalesques. Ainsi, dans tous les sens du terme, les afoxés représentent le cœur mystique du carnaval de Salvador battant au rythme de la spiritualité afro-brésilienne.

Les afoxés participent avec les « blocs afro » à l'africanisation du carnaval de Salvador. Ils sont le symbole d'une quête identitaire qui puise aux sources de la spiritualité africaine. Ils ouvrent parmi le chaos de la rue une voie de sérénité qui relie le carnaval avec l'espace religieux du candomblé. Ils constituent en ce sens un véhicule par lequel se réalise l'interconnexion entre l'espace sacré afro-brésilien et l'espace profane urbain. La fête carnavalesque se révèle comme l'espace-temps privilégié de cette fusion spatiale dans la mesure où l'ordre du monde est alors inversé et que l'âme – l'esthétique rythmique – afro-brésilienne du peuple domine la ville. En fait, le carnaval devient une véritable fête populaire dès le moment où il se conjugue avec l'espace festif afro-brésilien.

La rencontre du candomblé avec les fêtes chrétiennes du renouvellement de l'année est en grande partie responsable de cette africanisation du carnaval. Au départ l'africanisation de la fête revêtait surtout un caractère sacré, alors qu'elle est devenue au fil du temps un symbole politique de l'affirmation identitaire du peuple afro-

brésilien. L'afoxé, le « candomblé pour rire », le lavage public des églises sont autant de canaux de communication par lesquels l'espace sacré afro-brésilien s'inscrit au sein de l'espace public carnavalesque. Tous constituent des marqueurs spatiaux de l'identité afro-brésilienne qui agissent comme vecteurs de transition entre les dimensions sacrées et profanes de la fête. Ils tracent en ce sens dans l'espace urbain une voie reliant l'esprit de la fête carnavalesque avec l'autre monde afro-brésilien. La voie ritualisée qu'ils ouvrent entre l'espace carnavalesque et l'espace du candomblé devient un des principaux lieux d'affirmation populaire de l'identité afro-brésilienne. Aussi est-il naturel que les blocs afro empruntent cette même voie lorsqu'il advient d'afficher esthétiquement leurs couleurs politiques dans la ville.

La jonction du sacré et du politique marque la transition vers le nouveau carnaval afro-brésilien de Salvador. L'identité afro-brésilienne puise ses sources dans l'espace sacré du candomblé et s'affirme politiquement à partir de la brèche que la fête carnavalesque ouvre au sein de l'espace social. L'inversion de la structure du monde lors du carnaval facilite ainsi l'émancipation politique de l'identité afro-brésilienne. Elle sert de couverture à l'expression du « pouvoir noir ». Si bien que l'expansion du mouvement politique d'affirmation identitaire afro-brésilien correspond dans le temps à l'expansion de l'espace carnavalesque hors des limites extraordinaires que représente le cycle des fêtes du renouvellement de l'année. La couverture carnavalesque a facilité le déploiement des ramifications politiques de l'espace afro-brésilien au sein de la société. L'institution des afoxés et des blocs afro en « espace culturel » et récréatif a pour sa part contribué à l'extension de la *communitas* carnavalesque parmi l'univers quotidien de la ville (Brissonnet, 1988). Elle leur a permis entre autres de s'ériger en espace – ludique et festif – permanent de résistance et d'intégration du mouvement communautaire d'affirmation identitaire afro-brésilien.

Même si les liens des afoxés avec le candomblé sont aujourd'hui de plus en plus ténus, les connexions entre l'espace carnavalesque et l'espace sacré afro-brésilien n'ont jamais pour autant cessé de s'étendre. Autant la sortie des blocs carnavalesques « afro » que « indio » est précédée par l'exécution de rites religieux s'inspirant du candomblé. On l'a dit, l'essence de l'identité afro-brésilienne puise ses sources dans

l'espace sacré des religions africaines. Mais c'est sans contredit dans la possession rythmique des corps des *foliões* que l'on retrouve, du moins au plan métaphorique, l'expression la plus achevée de la fusion moderne de l'espace carnavalesque avec l'espace afro-brésilien. Les pas de danse des *foliões* qui s'activent derrière les trios électriques combinent dans leur chorégraphie des éléments qui rappelleraient à la fois le candomblé et la capoeira.

« On ne peut parler de la danse du trio électrique sans souligner, qu'outre le bond, ce qui attire le plus l'attention de celui qui assiste à la masse entassées derrière le trio, c'est la façon avec laquelle les danseurs utilisent le coup de coude. Le mouvement des bras, ouvrant et fermant constamment des 'ailes', est très similaire au mouvement que font les initiés dans les cultes religieux africains durant les danses rituelles et font penser, à celui qui les observe, que tous les danseurs sont incorporés par une quelconque entité diabolique. Par ailleurs, à l'arrière du trio, le coup de coude est employé comme arme uniquement afin d'ouvrir un espace dans la foule et comme élément sensuel afin de toucher celui ou celle qui s'approche. Violence et sensualité forment le binôme caractéristique de la danse du trio, dans une sautillante et diabolique interaction du candomblé avec la capoeira » (Goes, 1982 : 45-46).

Vue de l'extérieur, la danse du trio électrique se révélerait comme une expression allégorique de la fusion des éléments prototypiques de l'esthétique rythmique et corporelle afro-brésilienne que sont la capoeira, le candomblé et les *batucadas*. Elle constituerait en quelque sorte le dénominateur commun de cette synthèse moderne des styles et des genres qui émergent de l'espace traditionnel afro-brésilien. Il faut toutefois savoir qu'au moment où de Goes fait cette observation, l'*électrification* du carnaval de Bahia propulse celui-ci à l'avant-scène du pays. Elle annonce sa consécration nationale qui, bientôt, lui permettra de déloger le carnaval de Rio du titre du plus grand carnaval du Brésil. Aussi existe-t-il à l'époque une harmonie entre les défilés des trios électriques et les blocs carnavalesques afros, indios et afoxés. L'ampleur toujours croissant du phénomène des trios électrique a toutefois eu raison au fil des ans de ce semblant d'équilibre. Comme nous le verrons dans la prochaine partie, la commercialisation du carnaval s'est traduite à Bahia par un envahissement de l'espace carnavalesque par les trios électriques qui ne laissent pratiquement plus de place aux autres types de défilés. La lutte pour l'appropriation de l'espace carnavalesque à Salvador oppose aujourd'hui les promoteurs de la modernisation aux défenseurs de la tradition. Les enjeux économiques ont, semble-t-il, préséance devant les éléments de la tradition que l'on cherche à récupérer pour en faire, comme avec

les écoles de samba de Rio (Moura, 1988), des biens commerciaux voués à l'industrie touristique.

L'interpénétration de la tradition et de la modernité, dont le phénomène des trios électriques est symptomatique, et les effets de résistance et d'intégration qu'elle engendre, sont caractéristiques des lignes de tension qui participent à la constitution de l'espace afro-brésilien. Cet espace n'est pas statique mais en constante mutation. Il se réalise de plus sur de multiples plans (intellectuel, social, culturel, religieux, mythique, carnavalesque, commercial, etc.) qui sont tous marqués par une capacité d'innovation et d'ajustement selon les aléas du moment présent et les lectures de l'histoire.

En prenant l'exemple spécifique du carnaval, mon intention était au moins double : montrer, d'une part, certains aspects du caractère multidimensionnel et multiforme de l'espace afro-brésilien tout en dégageant, d'autre part, certains aspects du rôle d'interconnexion spatiale que joue la fête carnavalesque au sein de la société brésilienne. Or c'est probablement dans cet espace de transition, où l'ordre du monde est inversé et dont le carnaval est le principal paradigme, que l'espace afro-brésilien réussit le plus à s'affirmer au sein de la société. Même si l'inscription sur le sol brésilien demeure, depuis la formation des tous premiers *quilombos*, un leitmotiv de la résistance et de l'émancipation, ce n'est que dans les marges d'incertitude et de risque du système que l'espace afro-brésilien a pu vraiment étendre ses ramifications et imposer son pouvoir. Avec le passage à la ville, le monde de la rue a été un des premiers lieux d'affirmation de ce pouvoir noir dans la société. La constitution des premiers *terreiros* marquait, pour sa part, la création, à l'intérieur du système, d'une filiation mythique et métaphysique entre le lieu de pratiques du culte, les membres « parents » de la « nation » et l'Afrique des origines. Malgré cet enracinement plus ou moins reconnu dans la terre brésilienne, malgré les titres de propriété, les cultes afro-brésiliens devront néanmoins toujours composer avec le statut précaire et incertain de leur reconnaissance sociale. Aussi continueront-ils à s'affirmer dans les marges d'incertitude du système. Ces marges ne se situent toutefois pas à l'extérieur, ni non plus à la périphérie, mais plutôt au centre des dynamiques de ce système (Corin, 1986). Elles sont autant d'espaces de transition à la base de ce que Da Matta

a appelé la « carnavalisation » de la société brésilienne. Elles cherchent à relier ce que le système tend à séparer. Cette « marginalité » émerge dans le temps, pour reprendre la formulation de Mudimbe (1985 : 5), comme un « espace intermédiaire » entre « the so-called African tradition and the projected modernity of colonialism ».

En s'insérant dans ces zones de transition ou intermédiaire, l'espace afro-brésilien crée un semblant d'unité entre les espaces sociaux disparates et dichotomiques qui composent l'univers culturel brésilien. Or ce lien est avant tout établi par l'exaltation de l'esthétique rythmique afro-brésilienne. Une fois cette esthétique récupérée au niveau de l'identité nationale, celle-ci se fond avec le mythe fondateur de la trinité raciale et se détache de « l'image noire » de ses origines qui, en vérité, reste toujours associée dans les représentations collectives au « retard » de la société brésilienne. Il s'agit donc d'une esthétique épurée au niveau national de la présence de son principal figurant – le Noir – que l'on préfère cacher ou ignorer à moins qu'il ne jouisse d'un capital symbolique important (vedette sportive, mère-de-saint, etc.) reconnu comme tel auprès de la population en général. Ainsi est-il très rare de voir des Noirs dans les médias brésiliens, sauf lors de la couverture des faits divers ou de la scène locale criminelle... L'esthétique rythmique afro-brésilienne n'a plus besoin du Noir pour s'afficher dans la société. L'image de marque que la nation cherche à se donner d'elle-même et à « vendre » au niveau international est celle du Blanc, symbole par excellence de la prospérité et du « progrès ». Ce constat inquiétant suscite aujourd'hui chez les activistes et les intellectuels brésiliens, défenseurs de la cause des Noirs et promoteurs de la culture afro-brésilienne, plusieurs débats et questionnements sur lesquels nous aurons l'occasion de revenir, entre autres, dans la prochaine partie consacrée à la fonction des jeux et des fêtes comme espace de transition et élément d'intégration de la société brésilienne.

Quatrième partie

Espaces de jeux, espaces en jeu : exemples du Brésil et de Bahia

6- Aspects ludiques et festifs de la brésilienneté

Pour plusieurs étrangers, l'image du carnaval est la première qui leur vient en tête lorsqu'ils pensent au Brésil. Le carnaval est en effet devenu au fil du temps une marque de commerce de ce pays qu'a tôt fait de récupérer l'industrie touristique afin d'attirer les visiteurs en quête d'excitation et de sensations fortes. L'image festive et allègre du peuple brésilien ne se limite pas cependant à la seule période du carnaval. Elle s'exprime aussi dans les musiques, les danses ou autres formes de rythmiques musicales et corporelles qui ont fait la réputation du Brésil à l'étranger. Les plages, avec l'image des corps huilés, sculpturaux et presque nus des baigneurs s'amusant et s'exhibant sur le sable, participent également de cette représentation idéalisée du Brésil où la fête et le ludisme sont maîtres. Et que dire du football et des célébrations nationales qui suivirent, en 2002, le cinquième championnat du monde remporté par la sélection brésilienne...

On a vu toutefois dans les chapitres précédents que le carnaval signifie beaucoup plus qu'un simple divertissement ponctuel et annuel du peuple brésilien. Il représente, entre autres, comme l'a démontré Da Matta, un rituel national qui permet de lier, l'instant des festivités, les « espaces fondamentaux » de la rue et de la maison qui sont, le reste du temps, opposés, voire même en guerre, au sein de la société. La liaison entre ces « espaces » antagonistes de la société brésilienne serait facilitée par la médiation de l'espace de *l'autre monde* qui leur sert de canal de connexion et dans lequel s'enracine la signification mythique de la fête carnavalesque. On a vu aussi que l'espace afro-brésilien se sert à son tour du canal de communication exceptionnel que constitue le carnaval pour pouvoir s'affirmer au sein de la société. Le carnaval représente en fait le lieu de tous les possibles et de tous les excès dans une société où l'accès aux richesses et au pouvoir est, à la base, fortement ségrégué.

Ces remarques sur l'institution du carnaval brésilien s'appliquent aussi, dans une certaine mesure, à l'espace de la plage. On a vu dans le premier chapitre, à partir des mes observations et de l'interprétation de Azevedo (1988), qui reprend en cela le cadre théorique de Da Matta, que la plage est un espace de socialisation qui facilite la transition entre les espaces antagonistes de la rue et de la maison. Les places comme

les jardins publics sont d'autres lieux jouant un rôle de transition entre les mondes de la rue et de la maison, qui sont, avec l'*autre monde* des morts et des esprits, trois axes fondamentaux de la « grammaire sociale brésilienne », pour reprendre la terminologie de Da Matta.

Il existe, en fait, de multiples autres espaces de transition qui permettent de relier, du moins durant un « temps passager », des segments opposés de la société. Les couches inférieures et supérieures de la population, les « Noirs » et les « Blancs », le désordre de la rue et l'ordre de la maison, comme les différentes régions « rivales » du pays trouveraient, dans ces zones temporaires de transition, les fondements de leur unité malgré les contradictions idéologiques et/ou éthiques qui les séparent en temps normal. Ces zones de transition, qui agissent comme élément régulateur de la société et des tensions sociales, et qui permettent momentanément l'intégration des différences dans une même unité, prennent la forme privilégiée d'espace de jeux ou de « jeu », au sens de marge de manœuvre, soit au sein de l'espace, soit entre les différents espaces que l'on cherche à relier.

6.1 Carnavalisation du monde ? De la théorie au mythe

On a vu combien est difficile à relever le défi de l'unité nationale qui se posa à l'intelligentsia brésilienne aux lendemains de l'abolition de l'esclavage et de la fondation de la République. Peu importe l'angle sous lequel ils abordent les fondements de cette unité, les penseurs de la nation brésilienne se butent aux multiples contradictions, en apparence inconciliables, qui caractérisent le pays et sa population. Longtemps, en fait, a-t-on cherché à exalter les disparités entre les groupes et les régions comme moyen idéologique de légitimation des modèles de domination. Ainsi, s'est dessinée une image du peuple brésilien davantage marquée par les rivalités et les oppositions que par son unité. Le principe « diviser pour régner » ne s'appliquait pas seulement aux esclaves d'origine africaine mais à l'ensemble des groupes de l'ancien « archipel brésilien ».

Le Brésil s'est historiquement constitué comme une juxtaposition d'oligarchies indépendantes et rivales bien avant d'être fédéré autour d'un État nation centralisateur. Malgré la multiplication des efforts pour créer une unité nationale

parmi cette diversité de régions et de populations, l'État brésilien demeure profondément divisé dans son essence. Les « fils du royaume » et les « fils de la terre », les maîtres et les esclaves, les Blancs et les Noirs, le Nord et le Sud, le littoral et l'intérieur, la maison et la rue, la tradition et la modernité, les riches et les pauvres, les vivants et les morts, le réel et l'irréel, etc., toute l'histoire du Brésil ressemble, dirait-on, ni plus ni moins à une accumulation de rapports dyadiques, en tension et tout en contraste, qui s'amalgament et s'interpénètrent, et entre lesquels vient s'inscrire la fragile et invraisemblable unité nationale. Or, cette unité dans la diversité, le peuple semble d'abord et avant tout la trouver dans l'esprit de célébration, de fête et de jeu propre à la « carnavalisation du monde » à *la brésilienne*. Le carnaval unit, l'instant des festivités, la « terre de contrastes » du Brésil, comme il devient un mode d'être brésilien et de représentation de la « brésilienneté ». Du moins, c'est l'image que les Brésiliens aiment avoir et donner d'eux-mêmes ; image populaire que certains intellectuels ont édifié en théorie et que la population vit comme le mythe de son originalité¹.

L'idée de « carnavalisation du monde » dépasse la seule sphère du carnaval. La carnavalisation, c'est en théorie le renversement de l'ordre habituel du monde et le mélange allègre des éléments opposés de la société. « Carnavaliser », explique Godi (1999 : 100), c'est relativiser le chaos : « c'est vivre dans un univers de chaos avec une certaine compréhension de l'ordre. » La carnavalisation du monde c'est ce qui fait qu'une institution réputée pour son austérité, telle que le rectorat de l'Université fédérale de Bahia, décide, non sans essayer plusieurs critiques, de remettre sur la plate-forme d'un « trio électrique » un doctorat *honoris causa* au poète, chanteur et compositeur Caetano Veloso (Brandão, 1999 : 107). La carnavalisation, on l'a vu, c'est aussi, selon R. Da Matta (1986 : 144), une façon originale de désigner le « syncrétisme » ou la possibilité de mettre en relation un saint chrétien avec une divinité africaine. La carnavalisation est une autre manière en fait de voir le

¹ Évidemment, nombreux sont les Brésiliens qui se distancient de cette vision carnavalesque de la société au point même de la critiquer et de l'élever au rang de « mensonge ». Or, malgré cette discordance et l'exaspération parfois qu'il engendre, le discours de ces personnes ne fait que dynamiser le débat sur l'identité nationale tout en démontrant l'importance réelle qu'occupe cette vision mythique parmi la population. Bref, que l'on soit d'accord ou non avec la « carnavalisation du monde », on ne peut l'ignorer tant elle est une « réalité » prégnante de la société brésilienne.

métissage culturel de la population. La carnavalisation du monde, c'est, ajouterais-je, la capacité de transcender, au quotidien, l'ordre commun du réel en l'opposant au « miracle » irréel de la licence carnavalesque. La carnavalisation est un moyen de perpétuer l'année durant le pouvoir de l'envers de ce monde, tout autant qu'un moyen de conjuguer avec les forces du désordre. Le carnaval n'est plus ainsi une simple mise entre parenthèses de l'ordre du monde mais un univers permanent qui transcende les rapports de pouvoirs au sein de la société.

La carnavalisation de la société brésilienne, telle qu'elle s'exprime aujourd'hui dans les discours, est l'aboutissement d'un long processus idéologique dans lequel les intellectuels ont joué un rôle déterminant pour ne pas dire d'avant-garde. Nous sommes face à une situation, qui n'est pas sans rappeler les études anthropologiques des années 1930 et 1940 sur le « caractère national » ; sauf qu'ici, ce sont les intellectuels locaux qui accolent une étiquette globale à la société et non pas un groupe de chercheurs étrangers. La « carnavalisation du monde », comme caractéristique de la société brésilienne, résulte d'une auto-désignation de la part des intellectuels à la recherche d'une essence commune à l'identité nationale de la population hétérogène à laquelle ils appartiennent. L'image de la carnavalisation s'élève telle une nouvelle métaphore du mythe fondateur de la trinité raciale brésilienne. Elle succède à une série d'autres formules interprétatives, telles que la « miscégénéation » (ou métissage), qui ont fait, en d'autres temps, école parmi les intellectuels du monde entier en caractérisant l'originalité du peuple brésilien. On passe ainsi du mythe des origines à la métaphore carnavalesque qui, à son tour, devient le nouveau mythe populaire de l'unité nationale s'alimentant et s'appuyant sur la théorie des intellectuels. On est face, dans tous les cas, à une situation peu banale où la théorie engendre le mythe qui la soutient. En ce sens, l'interprétation des intellectuels rejoint la vision populaire du monde en donnant à celle-ci toute la crédibilité d'une vérité. On ne sait plus trop si la réalité est telle que la décrivent les intellectuels ou telle qu'ils la fabriquent. En fait, passer un certain point de non-retour, où discours intellectuel et praxis populaire se rejoignent, description et invention de la réalité se confondent et se renforcent mutuellement. L'intellectuel se fait alors l'émissaire d'une réalité populaire qu'il a contribué à créer en la révélant.

À ma connaissance, aujourd'hui, presque tout artiste brésilien, en promotion à l'étranger, en profitera pour reprendre, à son tour, et à son compte, le mythe de la carnavalisation et du mélange des formes, des « couleurs » (races) et des rythmes propres à la dynamique de la société brésilienne. Lui-même se situera, en général, au cœur de cette dynamique allègre de métissage culturel et racial dont le carnaval est, à chaque année, la plus flagrante démonstration. Le peuple reconnaît pour sa part dans la carnavalisation du monde un de ses plus formidables instruments d'action sur le réel. Elle devient l'expression privilégiée de son pouvoir dans la société, alors que durant la semaine des festivités le peuple prend littéralement possession de la cité. L'association du carnaval avec le pouvoir populaire est telle, qu'au Brésil toute manifestation civique de masse tourne à la fête carnavalesque. Quant aux intellectuels, à l'exception d'une minorité d'activistes qui critiquent avec virulence le mythe de la « démocratie raciale », ils acceptent sans trop en faire de cas la théorie selon laquelle la fête agit comme l'élément rassembleur des différences qui composent la société. À titre d'exemple, cet extrait d'un texte d'une auteure brésilienne qui résume bien la thèse que partagent la majorité de ses consœurs et confrères :

« Le métissage, vecteur de mouvement, de la mobilité incessante, de la plasticité et de la composition est le principal mécanisme d'orientation sociale au Brésil. Ce qui fait l'assemblage dans un tel univers est la fête – procession religieuse et carnaval – car elle est l'espace des figurations sociales, d'assemblées collectives et de socialité. La fête est donc l'élément de re-liaison – le *religare* propre aux religieux » (Perez, 1994 : 82).

La position exprimée ici se situe dans la lignée des interprétations contemporaines de la société brésilienne introduites, entre autres, par G. Freyre, popularisées par J. Amado et consacrées par R. Da Matta, pour ne nommer que ces auteurs dont les œuvres ont marqué l'histoire récente de la littérature et des sciences sociales du Brésil. L'anthropologue L. Perez ne fait donc qu'inscrire son propre discours à l'intérieur du paradigme dominant tracé par ses prédécesseurs. Il y a lieu toutefois de se demander jusqu'à quel point cette articulation de la réalité avec la théorie ne vient pas fausser à la base l'objectivité du chercheur et de son regard. Ainsi un peu plus

loin, encore à titre d'exemple², Perez fait cette description historique de la réalité festive du Brésil :

« Les processions et fêtes religieuses sont les activités les plus anciennes du Brésil. Jusqu'au XIX^e siècle, elles étaient les événements culminants de la vie sociale de nos villes. Elles rassemblaient toute la population qui se déplaçait de loin pour y participer. Pendant les fêtes et aux processions, il n'y avait pas de rang ni de couleur de peau. Jour de procession et de fête était un jour d'enthousiasme dans la ville. Les gens envahissaient les rues et les jardins des environs des églises. La ville tout entière était agitation et mouvement » (*ibid.* : 83).

Certes, on ne peut pas nier l'importance des fêtes dans la vie sociale brésilienne, ni non plus le rôle qu'elles ont pu jouer dans le rapprochement des groupes en d'autres temps opposés au sein de la société. Par contre, on se doit de considérer avec un bémol l'affirmation selon laquelle « il n'y avait pas de rang ni de couleur de peau » lors de ces fêtes. On a vu, avec l'exemple de la petite histoire de la participation des Noirs au carnaval, que la ségrégation raciale et sociale (l'une et l'autre allant en général de pair) faisait et fait encore partie, dans une certaine mesure, des réalités de la fête. L'aménagement des espaces de fêtes était soumis aux mêmes règles régissant les rapports entre les groupes et les classes dans la société. Les Noirs n'ont été ainsi admis que très récemment, à titre de participant égal aux autres, dans les espaces de festivités des Blancs. Auparavant, leur rôle se limitait pour l'essentiel à celui de serviteur ou de spectateur. Loin d'être abolis, les statuts sociaux étaient en général respectés, voire même renforcés, lors de certaines fêtes. Les façons de fêter comptent parmi les signes distinctifs des identités sociales et culturelles. Encore aujourd'hui, la participation à la fête carnavalesque reflète les divisions de classes au sein de la société. Quant à la participation complice des maîtres aux fêtes religieuses des Noirs à l'époque des plantations, elle semble, du moins selon la description faite par G. Freyre, se limiter à la simple curiosité d'observateur et à la levée des interdictions. En aucun temps il n'est fait allusion à une ronde où maîtres et esclaves, sans distinction, se mêlent pour danser, fêter et célébrer ensemble. L'image d'une citoyenneté carnavalesque unique où tous sont égaux lors des festivités est un

² À noter que le texte de L. Perez est en soi très intéressant. Si je le cite ici, ce n'est pas pour le critiquer en particulier, mais seulement parce qu'il est un excellent exemple de la croyance dominante qui veut que la fête soit un vecteur privilégié du métissage culturel et racial de la population brésilienne.

phénomène tout à fait récent amplifié par la croyance dans le mythe de la « démocratie raciale ». Cette croyance est telle qu'elle s'insinue subtilement dans les représentations des intellectuels au point de pouvoir leur permettre de réécrire l'histoire en « oubliant » les parties moins glorieuses de l'épopée colonisatrice. La fête est ici plus forte que toutes les souffrances. « Au Brésil, dit Perez, la fête l'a toujours emporté. » Elle « montre, ajoute-t-elle, la relativité de la réalité » (*ibid.* : 92).

La représentation de la fête comme élément unificateur de la population brésilienne remonte aussi loin qu'aux premiers jours de la conquête portugaise. Ainsi, aime-t-on raconter que l'esprit de la fête au Brésil naît de la rencontre charnelle entre le colon portugais et la nymphe amérindienne. La fête « à la brésilienne » porterait toujours aujourd'hui l'empreinte originelle de cette débauche colonisatrice avec laquelle s'amorce le métissage de la population.

« La fête à la brésilienne, essentiellement charnelle et orgiaque, est une des meilleures preuves du caractère métissé de cette société et de sa manière d'opérer par l'entrecroisement de codes et par un balancement entre séparation et union. La fête, chose publique et domaine de la rue, favorise les mésalliances, l'embrouillement. Elle définit le Brésil à mesure qu'elle provoque une cassure dans l'enchaînement des déterminismes » (*ibid.*).

L'essence sexuelle de la fête se retrouve pour ainsi dire présente dans les mythes d'origine de la population brésilienne. Lesquels mythes, raconte R. Parker (1991 : 8), « tell, for better or worse, of the formation of a uniquely sexual people in an exotic land, and which give meaning simultaneously to the past and the present by providing one of the most powerful and troubling self-interpretations in contemporary Brazilian life. » Or, avec sa capacité d'incorporer en un seul tout les visions contradictoires de la société, le carnaval se présente, toujours selon Parker, comme la contrepartie populaire des mythes d'origine forgés par les élites intellectuelles.

« With all of its chaos and confusion, its contradictions and its juxtapositions, its exaggerated sexuality and its transgressive laughter, the carnival stands as an ironic answer to the search for a sense of identity that has troubled Brazilian thinking for more than a century. As much as the stories that Brazilians have told themselves about their own formation as a people, it has offered its own reading of Brazilian reality – a reading focused, like the myths of origins, on the sensual nature of Brazilian life, on the chaotic mixture of races and cultures that has given rise to a new world in the tropics » (*ibid.* : 163).

L'utopie carnavalesque permet en quelque sorte de rejouer au présent le mythe des origines. Elle est vécue comme la mise en acte de l'essence sensuelle et sexuelle du peuple brésilien. Dans ce monde originaire et original de transgressions et de passions, où « le désir et l'excitation ont préséance sur la domination et la subjugation », la séduction et l'érotisme émergent « as a kind of *jogo* (game) in which the cardinal rule is that the rules themselves must be broken » (*ibid.* : 101-102). Ainsi retrouve-t-on, en pratique, dans le carnaval, l'esprit ludique des jeux charnels qui sont, en théorie, à l'origine du métissage de la population. En effet, sous la plume d'un auteur comme G. Freyre, le colon portugais revêt littéralement des allures de tombeur sous le charme duquel les femmes amérindiennes ne peuvent sexuellement résister. À tel point, prétend Freyre, que « la vie brésilienne a commencé dans une ambiance d'intoxication sexuelle » (1974 : 98).

« En sautant à terre, l'Européen tombait sur une Indienne nue ; les Pères de la Compagnie eux-mêmes étaient obligés de faire attention pour ne pas heurter du pied des corps féminins. Bien des clercs, des autres ordres, se laissèrent contaminer par la luxure. Les femmes étaient les premières à se donner aux blancs, les plus ardentes allant jusqu'à se frotter contre les jambes de ceux qu'elles supposaient des dieux. Elles s'abandonnaient à l'Européen pour un peigne ou un morceau de miroir » (*ibid.*).

La facilité du Portugais à s'acclimater à la vie sous les tropiques leur a toutefois permis de triompher « là où les autres Européens ont échoué » (*ibid.* : 37-39). Plus près, en réalité, selon Freyre, de l'Afrique que de l'Europe, les colons portugais crurent retrouver « dans les Indiennes nues, à la chevelure dénouée, du Brésil » « la figure idéale de la 'Moresque enchantée', type délicieux de femme brune aux yeux noirs, tout enveloppé d'un mysticisme sexuel » (*ibid.* : 35-36). Cette prédisposition culturelle pour la femme amérindienne a fait en sorte, toujours selon la version de Freyre, que les Portugais ont été, de tous les peuples colonisateurs, les champions de la « miscibilité ». Ils y avaient été préparés, en fait, précise Freyre, « par une intime convivance, un échange social et sexuel avec les races de couleur envahisseuses ou voisines de la péninsule » ibérique.

« [Le Portugais] se mélangea avec plaisir aux femmes de couleur dès les premiers contacts et se multiplia en fils de métis, à tel point que quelques milliers à peine de mâles suffirent, pour s'emparer de terres immenses et pour entrer en compétition avec les peuples les plus grands et les plus peuplés, quant à l'extension du domaine colonial et à l'efficacité de l'action colonisatrice. La miscibilité, plus que la mobilité, a constitué le processus par lequel les Portugais ont compensé leur déficience en

masse ou en volume humain pour leur colonisation en grande échelle et sur des aires très étendues » (*ibid.* : 35).

Des jeux sexuels des premiers colonisateurs portugais résulte, ni plus ni moins, la disparition de l'Amérindien comme personnage typique de la formation de la société brésilienne. Les traits de ce dernier sont, en effet, dorénavant absorbés sous la figure du métis qui semble davantage plus près du Portugais, si l'on s'en tient à la représentation de Freyre³. Ainsi est-il difficile, selon lui, de distinguer « l'acclimatabilité du colonisateur » portugais « de la capacité du métis produit dès l'origine par l'union du nouveau venu, sans préconception de race, avec les femmes vigoureuses de la nouvelle terre » (*ibid.* : 39). Freyre reconnaît, par ailleurs, que ce n'est pas toutes les femmes qui se sont prêtées avec plaisir aux jeux sexuels des Portugais. Il éclipse habilement cet ombrage au tableau joyeux de la lubricité coloniale en affirmant que l'on connaît par contre « des cas où il y a eu confraternisation entre le sadisme du conquérant blanc et le masochisme de la femme indigène ou de la négresse » (*ibid.* : 89). De plus, ajoute-t-il, le sadisme de l'homme envers la femme prolonge souvent celui du petit maître envers le négriillon. La notion de « compagnon de jeux » lui permet, en quelque sorte, de banaliser les mauvaises intentions du jeune tortionnaire. En effet, précise Freyre, « c'est par l'intermédiaire de la soumission de ce petit gamin, son compagnon de jeux, expressivement appelé l'*attrape-coups*, que l'enfant blanc s'est initié souvent à l'amour physique » (*ibid.*). Un peu comme si le caractère ludique des actes sadiques excusait ceux-ci de toute véritable intention néfaste.

Ainsi se dessine le premier tableau pittoresque de la vie brésilienne sous les tropiques, duquel émergent les mythes d'origine mis en mots par les intellectuels de la nation. La nature ludique et festive du peuple brésilien trouve, en partie, sa source dans l'atmosphère de débauche qui anime les premiers contacts entre les colons portugais et les femmes autochtones.

³ On a vu par ailleurs au chapitre 2, qu'au début du 19^e siècle, l'élite brésilienne s'identifiait à l'image de noblesse attachée à l'Amérindien, au point d'envisager sérieusement la possibilité de faire du tupi la langue officielle du pays. Or, cette image du « noble sauvage », répandue en Europe par Montaigne et par Rousseau, les premiers voyageurs l'ont trouvée, semble-t-il, non seulement dans leur prestance mais aussi dans leurs façons de jouer, comme en témoigne cet extrait du « *Mundus Novus* » d'Amerigo Vespucci, écrit au début du 16^e siècle et cité par R. Parker (1991 : 11) : « In their gait and when playing games they are agile and noble. »

Le Nouveau Monde apparaît très tôt dans l'esprit des Européens à la fois comme l'enfer vert de tous les péchés et le paradis terrestre de la création (Parker, 1991 : 21-22). Cette vision paradoxale du monde, le peuple brésilien la revit à chaque année durant le carnaval. Le chaos carnavalesque recrée l'ordre originaire du monde. Il est vécu comme l'expression ritualisée des mythes d'origine de la trinité raciale et de la démocratie raciale qui caractérisent l'esprit ludique de la « brésilienneté ».

On doit toutefois retenir de ce cliché initial de la création de la société brésilienne, l'absorption de l'Indien sous les traits du métis et des « fils de la terre »⁴. Or, une fois assimilé sexuellement (aux effets du métissage s'ajoutent, a-t-on besoin de le rappeler, les ravages de la guerre, de la syphilis et autres épidémies), l'Indien devient une figure marginale, plus symbolique que réelle, de l'histoire du Brésil. L'ancêtre indigène se transforme en *caboclo* dans les représentations collectives des mythes d'origine du peuple brésilien. La référence identitaire au *caboclo* est à son tour récupérée et désigne davantage, avec le temps, un lien d'appartenance avec le sol brésilien des origines plus qu'une identité raciale spécifique. Il peut, dès lors, être incarné autant par les descendants africains qu'européens. En fait, c'est surtout le Noir, dans son appropriation symbolique du lien avec la terre et les esprits de la nature, qui donnera vie à la figure du cabocle dans l'imaginaire (religieux et festif) brésilien.

Une fois l'image de l'Indien transformée en un symbole de la terre d'origine, la « brésilienneté » se définira surtout par la rencontre des descendants africains et portugais. Les Noirs apporteront l'esthétique rythmique propre à l'esprit festif du peuple brésilien, alors que les Blancs fourniront le cadre social favorisant l'émancipation ludique de la population. En effet, si l'on reconnaît en général dans le Noir la pétulance originaire du peuple brésilien, on s'accorde également pour dire que celle-ci n'a pu réellement s'exprimer dans la société que grâce à l'exubérance festive de la culture baroque portugaise à l'époque coloniale. On l'a vu, si le Portugais est

⁴ Non seulement absorbe-t-on les traits de noblesse de l'Indien, mais on élève l'anthropophagie rituelle au rang des symboles caractéristiques de la « brésilienneté ». Si bien que l'être brésilien porte en lui la nature anthropophage lui permettant d'absorber dans son identité profonde les traces de l'Autre. En assimilant l'Indien à son dessein, le Brésilien devient symboliquement à son tour, par une sorte de *transsubstantialisation*, un « anthropophage » né de l'absorption des trois races fondatrices.

un « blanc » dans les représentations collectives, il n'est pas, par contre, un Européen comme les autres. Il se rapproche par sa réalité géographique et historique de l'Africain, sans compter qu'il incorpore, dès les débuts de la colonisation, les traits du métis en se mélangeant avec la femme autochtone d'abord et africaine ensuite. Du moins, c'est le portrait expressionniste que dépeignent les intellectuels de la nation moderne ; portrait qui a été adopté par des auteurs étrangers, tels que R. Bastide, qui, en se faisant, lui ont conféré l'approbation extérieure permettant d'élever les mythes d'origine au rang de vérité historique⁵.

La noblesse de l'Indien assimilée, le lien avec la terre ancestrale intégré et redéfini sous la figure du cabocle, l'*Homo ludens*⁶ (cf. Huizinga, 1951) brésilien apparaît dès lors comme le résultat plus spécifique de la rencontre, puis du mélange, des univers festifs portugais et africains. Aussi raconte-t-on que l'espace baroque a servi de premier cadre institutionnel à l'expression publique de la fête à la brésilienne. Les Portugais ont apporté au Brésil le « jeu baroque⁷ » des processions somptueuses et de l'architecture « inutile » qui ont servi d'enceinte extérieure à l'essor de l'*Homo ludens* de la « brésilienneté » moderne. R. Bastide est certes un des auteurs qui a le

⁵ À vrai dire, même si plus personne n'accepte aujourd'hui, sans la nuancer, la version douce de l'esclavage, telle que l'a décrite Freyre, celle-ci n'en reste pas moins fortement imprégnée dans les représentations collectives au point de promouvoir et de légitimer, parmi la population, la version historique du mélange harmonieux des races qui serait à l'origine de la culture brésilienne ; comme si le temps permettait d'effacer les souffrances de la mémoire collective pour ne conserver que la face la plus joyeuse de l'histoire commune du peuple brésilien. Il ne faut pas oublier non plus qu'aux lendemains de la Deuxième Guerre mondiale nombreux ont été les intellectuels locaux et étrangers qui ont confirmé par leurs travaux de recherche la « réalité » de la démocratie raciale brésilienne (cf. chapitre 2). Ainsi cette description idéalisée de l'esclavage : « J'ai parlé, dit Bastide, de la douceur de la civilisation de la canne à sucre : des esclaves qui faisaient le 'cafuné', des longues heures de rêve passées en se balançant dans le hamac, des cuisines où, au milieu des rires et des parlotte des esclaves empressés, la maîtresse de maison faisait les confitures et les gelées, des caresses des esclaves de couleur » (1978 : 33).

⁶ *Homo ludens* ou « homme qui joue » pour reprendre l'expression consacrée de Huizinga (1951) à moins qu'il ne faille parler plutôt d'*Homo festivus*. Sauf que, tel que je l'entends, la catégorie jeu englobe celle de la fête (voir Caillois, 1967).

⁷ Dans son très bel essai sur l'art baroque, S. Sarduy explique que la « répétition obstinée d'une chose inutile (puisqu'elle n'a pas accès au réseau symbolique de l'œuvre) est ce qui détermine le baroque en tant que *jeu*, par opposition à la détermination de l'œuvre classique en tant que *travail* » (1975 : 158, italiques de l'auteur). « Si, pour ce qui est de l'utilité, précise-t-il plus loin, le jeu baroque est nul, il n'en va pas de même pour sa structure. Qui n'est pas d'un paraître arbitraire et gratuit, privé de fondement, n'exprimant que lui-même ; mais est le reflet réducteur de ce qui l'enveloppe et le transcende » (*ibid.* : 161).

plus contribué à exalter le rôle joué par l'art baroque dans l'expressivité d'un style de vie brésilien.

« Le baroque, dit Bastide, n'est pas seulement une forme d'art. C'est aussi un style de vie. Il se détache des murs des églises, des façades des palais, descend les escaliers majestueux pour se répandre dans les jardins, avec leurs grandes avenues qui s'achèvent en horizons d'azur, pour reprendre possession du corps humain, le compliquant avec ses perruques et ses rubans ; il envahit la rue avec ses processions, ses chars allégoriques, sa pompe d'un moment, et atteint jusqu'aux âmes à travers le rituel de sa politesse et le subjectivisme de ses sentiments. Le baroque de Bahia a été un baroque de rue. Il suffit de feuilleter des livres anciens pour y trouver la description de fêtes célébrées à l'occasion de l'arrivée d'un gouverneur, un mariage princier, ou la commémoration d'une fête du Christ. Les chars défilaient alors, représentant les continents ou les mois de l'année, les Vénus roses et blondes, avec leur cortège de Cupidons 'morenos', leurs carquois en bois doré et les frimousses effilées des gamins, les soleils, les lunes et les étoiles disposés dans la nuit de grands draps sombres, les prophètes, liés à la cour de Jupiter, les saints avec leurs divinités antiques, tout cela dans un tourbillon de chevaux, de cris d'admiration, de gerbes de feux d'artifice, de guitares gémissantes, et de poussière rouge et noire » (1978 : 35).

Or, ajoute Bastide, ce baroque de rue conserve les traces du moyen âge. Ce ne sont pas seulement les nobles qui y participent mais bel et bien, précise-t-il, tous les groupes de la société. « Toute la ville était ainsi prise dans les mailles du cortège », alors que « là où les Noirs dominaient, ils formaient au roi du Congo et du Mozambique de somptueuses cours » (*ibid.* 35-36). L'espace baroque en met plein les yeux. Il colore la fête et dessine le cadre extérieur de son institution publique. Au sein de cet espace festif, le Noir apporte son rythme qui, de l'intérieur, fait vibrer les corps et les esprits. Ainsi Bastide compare-t-il le « tam-tam des nègres » dans le candomblé au « tam-tam de l'or et des ornements » des églises. Le premier, dit-il, « pénètre par les oreilles, par le nez et par la bouche, bat jusque dans l'estomac, impose son rythme au corps et à l'esprit », tandis que le deuxième « pénètre par la vue » sans jamais nous quitter (*ibid.* : 31). De cette rencontre du rythme intérieur africain avec l'apparat extérieur du baroque portugais est née, dit-on, l'institution de la culture festive populaire propre à l'*Homo ludens* brésilien. L'église et le christianisme lyrique (Freyre, 1974 : 53) ont joué un rôle déterminant dans cette rencontre en encourageant le mélange des formes festives. À tel point, remarque C. Brandão (1989 : 14), que tous les voyageurs non ibériques qui ont visité le Brésil à l'époque coloniale, depuis Jean de Lery jusqu'à Saint-Hilaire, étaient frappés, d'une part, par l'omniprésence des fêtes, en tout temps, en tout lieu et pour n'importe quel

motif ; d'autre part, par l'indécence festive des cérémonies religieuses de l'église où tous se mélangent avec tout d'une manière tout à fait impensable, par exemple, en France ou en Amérique du Nord.

La réputation surfaite de la fête au Brésil doit beaucoup à l'exagération des premiers visiteurs étrangers. Plusieurs semblent stupéfaits devant de tels débordements festifs. Ainsi cette description, un brin exagérée, laissée par le voyageur britannique E. F. Knight après son passage à Salvador dans la seconde moitié du 19^e du siècle.

« À Bahia, chaque jour de l'année semble être une fête dédiée à l'un ou l'autre saint. Fêter un jour saint implique ici une grande dépense en feux d'artifice ainsi que de faire sonner les cloches de l'église. Les feux éclatent toute la journée puisque personne n'attend jusqu'à la nuit pour les lancer. Il n'y a aucune place au monde comparable à Bahia pour ce type de divertissement. Loin, de la mer, on peut savoir que l'on approche de ce port à cause du bruit et de l'éclat des marques d'adoration de ces habitants » (cité *in* Verger, 1981 : 99).

Il n'en faut pas moins pour que G. Freyre écrive à son tour : « À Bahia, on a l'impression que tous les jours sont des jours de fêtes. Fêtes d'églises brésiliennes, avec leurs ornements de roseaux, leurs gâteaux, leurs feux d'artifice, leurs amourettes » (1974 : 268). Or cette propension à la fête semble avant tout être le fait des gens d'origine africaine. Ainsi, dit Freyre, s'oppose « dans ce vaste laboratoire que constitue le Brésil » l'introversion de l'Indien à l'extraversion de l'Africain. « Le comportement des populations négroïdes comme celle de Bahia, gaie, expansive, sociable, bavarde » se distingue, explique-t-il, de celui des « autres moins influencées par l'apport de sang nègre et davantage par celui de l'indigène » (*ibid.* : 267).

« Populations tristes, silencieuses, repliées sur elles-mêmes, taciturnes, voilà ce que sont les populations de l'extrême Nord et de l'intérieur, sans l'allégresse communicative des gens de Bahia, sans leur pétulance parfois irritante. Mais aussi sans leur charme, leur spontanéité, leur courtoisie, leur bon rire contagieux » (*ibid.* : 267-268).

Autrement dit, si la figure de l'*Homo ludens* s'applique au prototype de la « brésilienneté », elle serait, croit-on, essentiellement redevable à l'apport des descendants africains. Les Noirs ont su apparemment animer par leur gaieté la morosité des autres peuples de la nation. En eux se trouvent, paradoxalement, les origines joyeuses de la population brésilienne aimant danser, fêter et s'amuser. Bref, c'est parmi cette couche d'anciens esclaves que l'on retrouverait les origines

véritables de la « carnavalisation du monde » à la brésilienne. Cette image de bonne humeur contagieuse, que l'on aime propager à propos des esclaves noirs, vient en quelque sorte faire contrepoids aux affres de l'esclavage. Celui qui aurait en réalité toutes les raisons valables d'être affligé s'avère celui, dans les faits, qui égaye de sa présence la vie quotidienne sous la colonie. Ainsi, raconte encore une fois Freyre, partout et « toujours les nègres travaillaient en chantant ; ces chants de travail aussi bien que ceux de Changô, des jours de fêtes, que les berceuses des bébés, emplirent la vie brésilienne de gaieté africaine. Parfois d'un peu de nostalgie (*banzo*), mais surtout de gaieté » (*ibid.* : 429-430).

On se souvient qu'au moment où Freyre écrivait ces lignes, soit au début des années 1930, il s'agissait pour lui de pouvoir transformer en un apport positif l'élément « négatif » de la société brésilienne que représentait à cette époque la population noire. Cet apport, Freyre l'a trouvé, pour l'essentiel, dans la bonne humeur et l'esprit festif des descendants africains qui, aujourd'hui, s'appliquent, selon la croyance populaire, à la population brésilienne dans son ensemble. Les Noirs ont diffusé, de l'intérieur de la société, leur entrain et leur éternelle joie de vivre aux autres peuples de la nation. Aussi sont-ils redevables du processus de « carnavalisation du monde » qui caractérise la culture brésilienne issue des mythes intellectuels des trois races fondatrices et de la démocratie raciale. Voici, à nouveau, un long extrait de Freyre décrivant cette contribution des Noirs à la vie culturelle brésilienne :

« Ce fut aussi le nègre qui anima la vie familiale brésilienne de son exubérante gaieté. Le Portugais, déjà mélancolique par tempérament, devint au Brésil taciturne et morose ; ne parlons pas du *cabocle* : silencieux, méfiant, d'une tristesse malade. Son contact ne fit qu'accentuer la mélancolie portugaise. Le grand rire des nègres brisa cette 'tristesse vile et éteinte' qui rendait étouffante la vie des maisons des maîtres. C'est lui qui donna de la gaieté aux feux de la Saint-Jean, qui anima les '*danse, mon bæuf, danse*' des moulins, les '*chevaux marins*', les carnivals, les fêtes des Rois. Qui, à l'ombre tolérante de l'Église, inonda de réminiscences joyeuses, totémiques ou phalliques, les fêtes populaires du Brésil, couronnant la veille des Rois et par la suite, au Carnaval, ses rois et ses reines, faisant sortir sous les parasols et les bannières pieuses, entre les illuminations des processions, ses sociétés en fête protégées par des animaux – aigles, paons, éléphants, poissons, chiens, moutons, autruches, canaris – chaque société ayant son animal fait d'une feuille d'étain, qui prenait triomphalement la tête du cortège ; les nègres chantant et dansant, exubérants, expansifs. Nous avons eu encore l'occasion d'admirer l'an dernier, à Rio de Janeiro, sur la place Onze, ces sociétés totémiques de nègres ; et que de fois les avons-nous contempler aux Carnivals de Pernambouc, heureux, contents, dansant derrière leurs

étendards, quelques-uns très beaux, brodés d'or, avec des emblèmes de vagues reminiscences syndicalistes se mêlant aux totémiques : la Pelle dorée du club des *Pelles*, le balai des *Balayeurs*, le plumeau des *Nettoyeurs*, le chien de l'*Homme-Chien*, etc. » (*ibid.* : 429).

Outre l'apport historique des Noirs à la culture festive brésilienne et à la carnavalisation de la société, on retiendra de cette éloquente description de Freyre sa référence à la situation de son époque pour venir attester ses dires. « Non seulement les choses sont-elles passées comme je le dis, mais, je peux en témoigner, elles se passent toujours comme cela... » Le regard critique sur le passé est ainsi gommé par la perception du présent. Mieux encore, la situation contemporaine est garante de l'histoire. Les Noirs qui aujourd'hui fêtent dans les rues de la ville sont les Noirs qui, hier, animaient de leur gaieté la vie domestique et culturelle des plantations. Or seule reste la prégnance de cette image joyeuse des Noirs participant aux festivités populaires. Aucune allusion n'est faite au fait que les Noirs, dix ans auparavant, ne pouvaient toujours pas défiler sur la place Onze et qu'ils étaient relégués, pour fêter, dans les zones excentriques de la ville. C'est un peu comme si l'histoire de la participation des Noirs à la société civile débutait au moment où elle fut écrite par Freyre. Depuis, malgré les nuances et les critiques, c'est cette version plus joyeuse de l'histoire qui prédomine et qui tient lieu de réalité historique à partir de laquelle l'invention de la « brésilienneté » devient possible. En réconciliant les éléments discordants de la société, dans une œuvre au style innovateur acclamée par les intellectuels aux quatre coins du monde, Freyre a en quelque sorte réécrit le « degré zéro » de l'histoire du Brésil avec lequel on peut ne pas être d'accord mais qu'on ne peut plus, désormais, ignorer⁸. Freyre et ses contemporains, que ceux-ci soient

⁸ La version de l'histoire de la formation de la société brésilienne proposée par Freyre n'est pas la seule en son genre. On a vu au chapitre 2, entre autres, que cette version se situe dans une lignée d'autres interprétations sur l'originalité de la société et de l'identité brésiennes. L'intérêt ici de citer cette version plutôt qu'une autre est assez arbitraire. En fait, seule l'importance que son œuvre a eu au niveau national et international justifie un tel choix. En effet, les thèses de Freyre ont reçu un écho autant au pays qu'à l'étranger. Or, la reconnaissance internationale est aujourd'hui un trait distinctif de la valorisation de la « brésilienneté ». En s'ouvrant sur une plate-forme mondiale, l'œuvre de Freyre traçait la voie à cette légitimation internationale. Enfin, le choix de la version de Freyre plutôt qu'une autre version se pose un peu à mes yeux comme celui qui se posait à C. Lévi-Strauss lorsqu'il a dû identifier le mythe de « référence » à partir duquel il a élaboré l'analyse structurale des *Mythologiques*. Ainsi, bien que ce choix soit tout à fait arbitraire, une fois qu'il a été établi, il devient possible de le lier par les mailles de réseaux dyadiques de significations aux autres versions apparentées. En ce sens, je crois qu'il serait probablement possible de faire, comme pour l'analyse structurale des mythes, une

partisans ou critiques de ses thèses, réinventent, si on peut dire, la nouvelle dialectique historique qui servira, après eux, à légitimer la réalité brésilienne.

Les traits ludiques de l'identité brésilienne sont d'abord repérés par les intellectuels dans l'apport culturel des Noirs à la société. On assiste alors à une double métamorphose du sens de l'histoire. D'une part, le passé peu glorieux associé à l'image de l'esclavagisme est sauvé par la « douceur » du maître qui a permis cette expressivité ludique ; d'autre part, la tare que représente la population noire dans l'échelle de progrès des civilisations est compensée par cet apport culturel des descendants africains à l'identité brésilienne. Or, voilà, si les traits ludiques de cette identité commune peuvent, à certains moments, être valorisés, dans d'autres, ils sont interprétés plutôt de manière négative. La propension à la fête et au jeu peut être vue en effet comme un refus du travail et une démonstration de la paresse des Noirs. Il s'agit, donc, de traits paradoxaux dont la signification change selon les points de vue. Au moment où certains intellectuels reconnaissent cette contribution spéciale des Noirs à la culture brésilienne, d'autres membres de l'élite du pays ont pu, à toute fin pratique, retourner cette participation à l'histoire contre ces derniers afin de légitimer, par exemple, le blanchiment de la population qui est associée dans les représentations à l'idéologie du « progrès » et à la réussite économique. Ainsi opposait-on, dans les années 1930, la face bohémienne de l'identité brésilienne, incarnée par la figure typique du *malandro*, à la rigueur du travail et de l'ordre. Encore aujourd'hui, ce paradoxe identitaire fait partie des « ambiguïtés » qui caractérisent la société brésilienne comme l'a expliqué R. Da Matta (1983) dans son analyse des rites nationaux.

En identifiant la part ludique de la « brésilienneté » au versant noir de la population, on renforce pour ainsi dire l'ambiguïté de la contribution des Noirs à la « civilisation » brésilienne. Avant que l'idéologie dominante ne récupère ce trait de l'identité brésilienne et ne le transforme en aspect positif, celui-ci a davantage été interprété en terme d'obstacle au « progrès » et comme une des explications possibles du « retard » de la nation. Aussi l'*Homo ludens* brésilien revêtait-il d'abord les traits

étude comparative et sémiologique des versions interprétatives de l'originalité de la société brésilienne à partir de la vision de Freyre qui deviendrait, dans ce cas-ci, notre « mythe de référence ».

du Noir pour, plus tard, s'illustrer sous la figure typique du Bahianais. On l'a déjà entrevu dans les descriptions de Freyre qui distingue clairement l'allégresse du peuple de Bahia de l'attitude taciturne des autres groupes de la population. Le Bahianais, qui est reconnu dans tout le pays pour sa joie de vivre et son amour de la fête, incarne la face bohémienne de l'identité brésilienne. Il est, plus que tout autre groupe de la population, le prototype de l'*Homo ludens* brésilien avec toute l'ambiguïté que l'image ludique charrie au niveau des représentations collectives et de l'idéologie nationale. Ainsi, par exemple, assiste-t-on, peu à peu, dans la grande métropole industrielle de Sao Paulo, à la substitution du Noir par le Bahianais comme bouc émissaire du « retard brésilien ». Dans un texte sur la place des Noirs dans la société brésilienne « 25 ans après » sa première étude sur les relations raciales publiée en 1951, F. Fernandes note qu'à Sao Paulo : « The term *baiano* (person from the state of Bahia) has tended to be substituted for the term *Negro* in negatives stereotypes » (1979 : 108). Le sociologue reconnaît toutefois que les stéréotypes raciaux ne sont pas totalement disparus et qu'ils entraînent des effets dévastateurs sur les aspirations sociales des Noirs. Par contre, ajoute-t-il, « they no longer automatically serve to exclude him from certain position in the labor force » (*ibid.*).

En transposant la face négative du progrès du Noir au Bahianais, les habitants de Sao Paulo, au sud du pays, retiennent davantage les traits stéréotypés de l'oisiveté et de la tradition, associés en général à l'identité noire, au lieu de se focaliser uniquement sur le seul déterminisme racial pour expliquer l'arriération de certains groupes ou individus de la population. Plus que tout autre, le Bahianais qui vient du Nord, soit d'ailleurs, représente ici, avec sa légendaire propension à la fête et ses ancrages dans la tradition, l'obstacle typique au progrès de la nation incarné par les valeurs du travail individuel et de l'industrialisation.

Il faudra en fait attendre plusieurs décennies, soit surtout à partir des années 1970, avant de voir à l'échelle nationale une véritable valorisation de la « carnavalisation du monde » et de la tradition comme traits singuliers, et non pas seulement négatifs, de l'identité brésilienne. Cela dit, la part festive et ludique propre à l'identité brésilienne n'est, malgré tout, valorisée que dans des lieux et des moments très balisés de l'espace-temps social. Jusqu'à aujourd'hui, elle est marquée par l'ambivalence

négative et positive qui la caractérise en terme de trait spécifique de l'identité nationale. De telle sorte, qu'aussitôt qu'elle sort des espaces-temps qui lui sont assignés, elle fait l'objet de critiques et de contrôles de la part des élites politiques, économiques et religieuses. La « carnavalisation du monde » est en ce sens récupérée à titre d'instrument idéologique de contrôle de la population. Elle représente une trêve parmi les obligations journalières, un pouvoir virtuel de renversement de l'ordre social dominant, et non pas un état permanent et idéologiquement acceptable de la réalité. Le carnaval doit cesser pour pouvoir être recommencé l'année suivante...

La reconnaissance de la part bohémienne de l'identité populaire brésilienne, dans les années 1920 et 1930, n'est sûrement pas étrangère au « mouvement sanitaire » qui anime le débat intellectuel brésilien entre les années 1916 et 1920 (Freitas, 2001 : 16). Avant et après Freyre, souligne M. Cezar de Freitas, l'idéologie hygiéniste s'impose, surtout parmi les intellectuels « positivistes » et « autoritaires » de la nation, comme un des principaux vecteurs de civilisation. Ces intellectuels établissent une équation entre les thèmes « société/hygiène/civilisation » (*ibid.* : 72) qui, jusqu'à aujourd'hui, perdure comme moyen de contrôle de la population. Or, soulignons-le, l'idéologie hygiéniste a d'abord été instituée au Brésil au 19^e siècle comme un des moyens de contrôle appliqué par l'ordre médical dans le but de « produire une norme familiale capable de former des citoyens individualisés, domestiqués et placés à la disposition de la ville, de l'État et de la patrie » (Costa, 1983a : 48). La normalisation médicale de la famille brésilienne se réalisa, souligne J. Freire da Costa, en étroite corrélation avec le développement urbain et la création de l'État national. Elle visait en tout premier lieu à transformer les habitudes de vie des aristocrates et à moderniser le système de services urbains ainsi que « la routine de subsistance de la population » en conformité avec les nouvelles aspirations de l'industrie et du commerce internationaux (*ibid.* : 52-53). Parmi les principales habitudes que les hygiénistes s'efforcent de modifier, on retrouve les pratiques de loisir⁹.

⁹ Hormis les loisirs, l'idéologie hygiéniste visait également, entre autres, selon Freire Costa, le « contrôle du corps », la « régulation de la sexualité », la « discipline intellectuelle » et la « discipline morale » (1983a : 175-204).

À l'époque de la société coloniale, relate Freire da Costa, les loisirs, lorsqu'ils n'étaient pas liés au travail, ne faisaient l'objet d'aucune réglementation. Le temps libre et les divertissements quotidiens étaient pour la plupart improvisés en fonction des aléas du moment. La reconnaissance de cette réalité entraîna, pour ainsi dire, l'émergence de la notion d'un « temps disciplinaire » comme moyen de contrôle de la population et, plus spécifiquement, comme moyen « d'éducation physique, morale et intellectuelle des enfants ». « La finalité explicite de ce contrôle du temps était, précise Freire da Costa, de ne pas laisser l'oisiveté dans les marges » de la société. Aussi était-on persuadé que l'oisiveté entraînait « au vagabondage, au *capoeiragem* et aux autres vices préjudiciables au développement physique et moral ». En particulier dans les collèges d'enseignement, la notion d'hygiène visait à corriger ces mauvaises habitudes¹⁰. Rien n'était laissé au hasard. La récréation se devait d'être formative et, de préférence, être en mesure de « stimuler le corps et l'esprit au moyen d'un choix sélectif des jeux, des exercices et des divertissements ». La récréation devait, en fait, « servir à la récupération des énergies perdues au travail ». Le loisir perdait dès lors progressivement son caractère de gratuité pour « se définir comme hygiène physique et mental », de telle sorte que, dorénavant, « l'oisiveté s'inscrivait dans le champ des obligations » en se devant d'être discipliné et de profiter à ceux qui se soumettent aux exigences du travail. L'émergence de cette « morale du loisir », souligne Freire da Costa, correspondait, dans le temps, à l'élévation de la valeur du travail au sein de la culture brésilienne (*ibid.* : 180-184).

On retrouve, jusqu'à aujourd'hui, le même souci hygiéniste de contrôler les formes, les temps et les espaces de loisirs afin de les soumettre aux impératifs du travail et des intérêts économiques. Le tiraillement entre, d'un côté, le pôle du plaisir et du désordre et, de l'autre, le pôle du travail et de l'ordre, semble une constante de la société moderne brésilienne. La volonté de domestiquer les loisirs s'inscrit, chez les tenants du pouvoir politique et de l'hégémonie médicale, parmi la préoccupation de contrôler la population en la gardant sur les rails du progrès et en la préservant de son potentiel de débordement. Ainsi se trouve-t-on face à une situation où chacun de son

¹⁰ En ce sens, dit J. Freire da Costa, qu'il ne fait pas doute, qu'au 19^e siècle, « l'occupation des collèges faisait partie de la stratégie de médicalisation de l'espace urbain » (*ibid.* : 180).

côté cherche à subvertir le sens de la participation à la fête et aux loisirs de l'autre. En permettant, par exemple, à la population noire et métissée de participer aux grands événements collectifs tels que le carnaval ou en acceptant des joueurs de couleur au sein des clubs de football locaux et nationaux, l'élite blanche vise ni plus ni moins à mieux assujettir le peuple à sa domination. Le peuple, quant à lui, voit dans ses occasions privilégiées d'expression au sein de l'espace social un moyen concret d'affirmer son pouvoir et son originalité parmi la société. Dans ce rapport de forces inégal entre dominants et dominés, où les enjeux économiques, politiques et idéologiques transcendent de part et d'autre le sens de la participation ludique, la loi du plus fort a tôt fait de l'emporter. L'intégration dans les espaces de jeu publics des groupes qui étaient autrefois exclus de la participation civile constituait moins, en effet, une démonstration d'ouverture de la part des dirigeants qu'une volonté de récupérer les éléments de résistance associés à la participation de ces groupes. Une fois admis au même titre que les autres, ceux-ci n'ont plus en théorie de raison de crier à la discrimination. Ils bénéficient, du moins aime-t-on leur faire accroire, des mêmes privilèges de citoyenneté que les autres groupes de la population. En ce sens, l'illustration des Noirs et des métis parmi ces anciens espaces ségrégués servira de métaphore sociale à l'égalité des chances et des races.

6.2 Le carnaval et le football : figures paradigmatiques du « miracle brésilien »

La petite histoire du carnaval et du football et de leurs rapports respectifs avec la société et les principales institutions du pouvoir politique et économique est ici exemplaire. Le carnaval et le football sont l'un et l'autre l'expression paradigmatique du « miracle brésilien » autour duquel se définissent les lieux communs de l'identité nationale. L'un et l'autre réalisent le mythe de la démocratie raciale et s'affirment comme le revers de l'ordre routinier de la reproduction sociale. Tous les deux sont au centre d'une « dramaturgie populaire » par laquelle « le peuple brésilien peut prendre conscience de sa personnalité » (Da Matta, 1982a : 70). Tous les deux sont « une source d'individualisation et une possibilité d'expression personnelle » où l'art de la filouterie – *malandragem* – s'affirme comme mode d'être singulier de la

« brésilienneté ». Tous les deux, autrement dit, créent au sein d'un milieu « hautement hiérarchisé » comme la société brésilienne, un espace potentiel d'expression libre et individuelle permettant à tous et chacun de faire l'expérimentation de l'égalité. Il s'agit, en ce sens, dit Da Matta, d'un « miracle qui n'a aucune chance de se produire dans les institutions structurées et hiérarchisées de la société » (*ibid.* : 76).

Or, voilà, ce « miracle » n'a pas toujours eu lieu. Il se réalise peu à peu, parallèlement à l'émergence du mythe de la démocratie raciale, dont le carnaval et le football sont, certes, les plus formidables trompe-l'œil de la société brésilienne. Aussi faut-il se demander comment il a pu se concrétiser au point de devenir un trait singulier de l'identité brésilienne ? En fait, il faut se demander pourquoi et comment un trait *a priori* négatif du peuple brésilien, selon les défenseurs de l'ordre et du pouvoir, a pu se transformer en trait identitaire positif et socialement valorisé par ces mêmes tenants du pouvoir politique et économique ?

Le carnaval et le football sont aujourd'hui inséparables de la réalité brésilienne. On ne compte plus les études qui portent sur ces deux importants phénomènes de société¹¹. L'objet de cette section n'est pas d'approfondir ou d'apporter un complément d'information à ces différents travaux, mais seulement de poser quelques points de repères qui aident à mieux comprendre, entre autres, comment la *malandragem* ou l'art de la filouterie et de l'esquive en est venue à caractériser le « style brésilien » ou, si l'on veut, comment la face ludique de l'identité nationale a pu être récupérée par l'idéologie dominante au point de devenir un instrument de contrôle de la population.

Déjà, dans son premier roman intitulé « Le pays du Carnaval », publié en 1931, Jorge Amado reconnaissait dans le carnaval un élément fondamental de la culture brésilienne, tout en concluant par contre que le Brésil serait difficilement pris au sérieux par les peuples du vieux continent qui ne peuvent que rire d'un « pays dont la fête majeure était celle de la gaieté débridée » et dont le signe distinctif est

¹¹ À noter toutefois qu'en comparaison avec le carnaval, le nombre d'études à caractère sociologique consacrée au football brésilien est, à ma connaissance, beaucoup moins important. Ce qui est assez étonnant compte tenu de l'importance que ce sport occupe au sein de la société brésilienne.

« l'abandon des normes » et « le règne du désordre » (Pereira de Queiroz, 1992 : 177-178)¹².

Cette ambivalence autour de l'identification du Brésil à la folie carnalesque est toujours présente dans les représentations des élites de la nation. Encore aujourd'hui, on se préoccupe de l'image non sérieuse du carnaval que le pays projette à l'étranger et on se demande si les intellectuels n'ont pas à leur tour exagéré le processus de « carnavalisation du monde » qui caractériserait la société brésilienne¹³. On se préoccupe en fait de l'image à laquelle renvoie la coexistence des deux faces paradoxales de l'identité brésilienne, dont l'une est axée sur l'ordre et le progrès de la société et l'autre sur le désordre et la tradition associés à la fête et au jeu.

J'ai déjà expliqué que jusqu'à la fin des années 1920, la population noire et métissée n'avait pas le droit de défiler et de fêter durant le carnaval dans les zones des centres villes réservées exclusivement à la population blanche. À Rio, la mairie ne « légalisa » la participation des écoles de samba qu'en 1936, bien qu'elles avaient été « déclarées sociétés civiles depuis une huitaine d'années ». Cette légalisation officielle était assortie d'une petite subvention aux écoles, « à condition qu'elles se conforment aux règlements en vigueur et que leur défilé reste circonscrit à la célèbre Praça Onze » (*ibid.* : 97). Aux yeux du sociologue C. Moura (1988), les premières sorties des écoles de samba constituaient, au cœur de la cité, un véritable mouvement de résistance et d'affirmation de la population noire. En normalisant les écoles et en les soumettant à différents contrôles civils, on visait ni plus ni moins à contrer ce mouvement de résistance tout en reconnaissant l'apport culturel des Noirs à la

¹² À l'époque, l'ambiguïté qu'avait Amado à l'égard du carnaval semble être aussi présente dans sa représentation du football. Ainsi cet extrait de son premier roman : « Plein, le bar ! Une radio qui transmettait un match de football. Des femmes frétilantes distribuant des sourires. Des hommes graves buvant calmement, avec cette joie sereine que donne la plus sainte des vertus : l'imbécillité » (1990a : 165). Aussi, faut-il souligner, qu'Amado était à l'époque membre du parti communiste dont il deviendra le plus jeune député élu du pays. Or le parti communiste condamna, à la fin des 1920 et au début des années 1930, la pratique du football en prétextant qu'il affaiblissait et abâtardissait la lutte de classes (Bruhns, 2000 : 63).

¹³ Ainsi, souligne M.I. Pereira de Queiroz : « En mettant l'accent sur l'essence de la fête et en ignorant l'antagonisme qui en avait marqué les diverses phases, les intellectuels et le peuple 'fabriquèrent' au Brésil une représentation des faits carnalesques beaucoup plus légendaire que réelle » (1992 : 179).

civilisation brésilienne¹⁴. Autrement dit, on cherchait à récupérer un phénomène virtuellement menaçant pour l'ordre social en le transformant en bien culturel de consommation potentiellement rentable.

On se souvient qu'avec les années 1920 s'amorce dans les grands centres urbains la « protestation noire ». Les promesses non remplies de l'abolition de l'esclavage et les années de misère sociale entraînent l'organisation d'un mouvement de résistance vers la « seconde abolition ». La participation des gens de couleur au carnaval s'inscrit alors dans ce contexte de défiance envers le pouvoir politique et l'ordre établi. Toute démonstration publique des Noirs revêt à l'époque un caractère de résistance contre la discrimination et l'exclusion dont ils font l'objet au quotidien. La brèche ouverte par les écoles de samba dans ce monde hermétiquement fermé à l'affirmation des Noirs devait se répercuter à d'autres formes d'expression publique, dont le football.

En effet, c'est seulement à partir de 1933, avec la légalisation du professionnalisme par le gouvernement Vargas, que les Noirs furent réellement admis dans les équipes de football. Le but avoué était de recruter les meilleurs joueurs indépendamment de leur origine sociale ou ethnique. Jusqu'à cette époque, le football était vu essentiellement comme un sport de l'élite blanche. Non seulement les joueurs et les spectateurs appartenaient tous pour la plupart à la couche privilégiée de la population, mais le sport conservait les traces de ses origines britanniques alors que tout le jargon sportif se disait en anglais. L'identification à la culture anglaise se poursuivait même à la fin de la partie alors que les joueurs se réunissaient dans les bars pour boire du whisky et chanter des chansons en anglais, marginalisant par le fait même les joueurs et les partisans des classes populaires.

Durant la période de l'amateurisme, qui s'étendit jusqu'au début des années 1930, les équipes se divisaient en deux groupes, soit, d'un côté, les joueurs des « grands » clubs

¹⁴ La mairie de Rio ne se contentait pas seulement d'exiger une organisation rigoureuse de la part des écoles de samba, mais intervenait aussi directement, précise M. I. Pereira de Queiroz, dans le programme des cortèges : « il fallait que les thèmes ne fussent choisis que dans l'histoire passée du Brésil, que toute manifestation politique ou revendicative, toute allusion ou critique portant sur les événements du moment, toute propagande commerciale fût supprimée, que le parcours qu'elle avait déterminée fût suivi. La moindre désobéissance à ces règles entraînait automatiquement le déclassement de l'école contrevenante et, partant, l'impossibilité pour elle de s'exhiber devant le public » (1992 : 98).

de « bonne famille » issus de l'élite et, de l'autre, les joueurs des classes populaires qui étaient sous le contrôle du « football paternaliste des entreprises ». La présence des joueurs de couleur au sein des équipes brésiliennes demeuraient cependant extrêmement mal vues. Ainsi en 1921 refusa-t-on l'admission de joueurs noirs au sein de la sélection nationale brésilienne sous le prétexte qu'en cas d'une défaite on pointerait ces derniers du doigt comme les principaux responsables et que ce serait, du coup, toute la population noire, que l'on jugeait déjà assez discriminée, qui écoperait du fardeau des insuccès du club ! On se préoccupait également de « la dignité et de l'honneur » de l'image nationale alors que l'on craignait que la présence des Noirs au sein de la sélection puisse provoquer un incident diplomatique avec l'Argentine qui était, cette année-là, le pays hôte du championnat sud-américain. En effet, deux ans auparavant, lors du même championnat disputé cette fois à Montevideo, des joueurs métis avaient été admis au sein de l'équipe nationale. Il n'en avait pas fallu davantage pour que tous les joueurs de l'équipe se fassent traiter de singes (*macaquitos*) par les partisans et les athlètes uruguayens et argentins.

Le football était, à l'époque, un sport tellement associé à l'élite blanche, que plusieurs intellectuels de la nation doutaient fortement qu'il puisse un jour intéresser les gens des classes populaires. Le début du professionnalisme marquait toutefois une nouvelle ère. Les athlètes devenaient alors des salariés de l'État sous la juridiction du nouveau ministère du travail. Cela entraîna, entre autres, la désertion de la majorité des joueurs amateurs vers les nouvelles équipes professionnelles. Déjà en 1940, près des trois quarts des joueurs provenaient des classes populaires. Si bien qu'à la fin de la Deuxième Guerre mondiale, le football était devenu une industrie nationale sous le contrôle presque entier du gouvernement (cf. Bruhns, 2000 : 58-65).

Il est facile d'imaginer que le seul assentiment de l'État et des autorités publiques n'a pas suffi à faire reconnaître, du jour au lendemain, dans les représentations collectives, l'apport original des Noirs et des personnes de couleur au carnaval comme au football. La prise de contrôle par l'État et ses différentes instances de l'organisation de la fête carnavalesque et du futur sport national s'inscrit, peut-on penser, d'abord et avant tout dans l'esprit de l'idéologie de l'*hygiénisation* des loisirs et des espaces de jeu. On souhaite domestiquer et faire entrer dans les rangs les

éléments potentiellement perturbateurs de l'ordre établi. Dans le cas du carnaval, l'exclusion des Noirs ne pouvait définitivement se poursuivre sans risquer que la fête vire à l'émeute¹⁵, d'autant plus que les Blancs étaient de plus en plus nombreux à s'intéresser aux prestations des classes populaires qui se déroulaient pour la plupart dans les zones excentrées de la ville¹⁶. Dans le cas du football, on ne pouvait pas non plus, à mesure que le sport faisait l'objet de fierté nationale, se permettre d'écarter indéfiniment le talent des joueurs de couleur issus des couches défavorisées de la population ; lesquelles, d'ailleurs, s'intéressaient et s'identifiaient de plus en plus à ce sport d'élite d'origine anglaise. En acceptant que les Noirs participent, au même titre que les autres groupes de la population, aux principales manifestations festives et sportives de la nation, l'État prenait les devants en démontrant l'égalité en droits de tous les citoyens. Il devient plus difficile de prétexter l'inégalité entre les races, dès le moment où les personnes de couleur s'illustrent devant les feux de la rampe et s'affichent peu à peu comme les maîtres du jeu. Les représentants du pouvoir avaient par ailleurs intérêt à ce que cette apparente égalité se confine surtout à ces espaces-temps marginaux de la société où l'émotion est à son paroxysme. L'illusion de la nouvelle citoyenneté qui se crée dans ces moments intenses de gratuité ludique perdure dans les esprits au-delà de la fête ou du match, même si la dure réalité de la vie quotidienne a tôt fait de reprendre son cours et de remettre en place l'ordre ancien.

L'ingérence de l'État n'est pas un gage de changement des représentations collectives. D'autres facteurs ont contribué à admettre, peu à peu, la participation des personnes de couleur dans les principaux espaces de jeu de la nation. Parmi ces facteurs, il faut mentionner le rôle important qu'ont joué les médias. La

¹⁵ Les liens historiques de la fête avec la révolte n'ont plus à être démontrés. Voir, entre autres, Bercé (1976) et Ladurie (1979).

¹⁶ « La police, écrit M. I. Pereira de Queiroz, était sur les dents pendant les Jour gras et surveillait de près les manifestations pour en garantir le 'bon ordre'. Il était interdit aux gens du peuple, surtout lorsqu'il s'agissait de Noirs et de mulâtres, de se réunir et de danser dans les rues centrales, et même dans les rues de leur quartier, ils devaient se contenter d'être simples spectateurs le long des trottoirs. Les amateurs se réfugiaient alors au fond des cours ou dans des ruelles éloignées pour y danser clandestinement. Parfois, la révolte grondait : des groupes de petits fonctionnaires, d'artisans, de manœuvres, de dockers, auxquels se joignait toute une frange de sans-emploi et de voyous, venaient danser et s'amuser à proximité des grandes artères centrales et défier la police. Tentatives qui se terminaient en général en bagarre souvent sanglante et par la mise à l'ombre des fauteurs de trouble... » (1992 : 95-96).

popularisation du carnaval et du football à la grandeur de la nation est, en effet, inséparable de leur diffusion de masse rendue possible grâce, entre autres, à la presse écrite et à l'essor des technologies électro-acoustiques (enregistrement sonore et radiodiffusion) d'abord et télévisuelles ensuite. Ainsi, dès les années 1910, avant même la légalisation du défilé des écoles de samba, les airs de samba commencèrent avec le phonographe à pénétrer peu à peu l'élite citadine de Rio et à se répandre dans d'autres villes du pays. La venue de la radio contribua à la diffusion de cette musique populaire à toutes les couches de la société et à son élévation au rang de musique nationale (Pereira de Queiroz, 1992 : 96). Les années 1920, 1930 et 1940 sont par ailleurs la période où le thème de la *malandragem* émerge avec le plus d'intensité au sein de la musique populaire brésilienne (Oliven, 1982 : 31) dont la samba. La fascination que suscite la métaphore de la *malandragem* dans la chanson populaire vient, en quelque sorte, occuper la brèche laissée vacante, au sein de l'espace social, par le « conflit » opposant le capital au travail.

« Alors que la majorité de la population est obligée d'entrer dans les rangs de la production et de vivre d'un travail plus ou moins régulier, se soumettant de ce fait aux exigences du labeur en conformité avec le code idéologique dominant, le *malandro* – souligne [le] chanteur populaire [Gilberto Vasconcellos] – semble avoir un destin social plus souple [*brando*], puisque pour se sortir d'une situation difficile [*aperto*], il exécute, ici et là, une astuce [*jeitinho*] au moyen de son irrésistible friponnerie et de son visage de séducteur (cité *in ibid.* : 32).

La *malandragem* ou l'art de la filouterie s'élevait dans les représentations populaires tel un style de vie alternatif à l'asservissement au capital et au travail. Dans les années 1930, alors qu'elle est à son apogée dans la chanson populaire, la *malandragem* constituait à la fois, dit Oliven, « une stratégie de survie et une conception du monde au moyen desquelles certains segments des classes subalternes se refusèrent à accepter la discipline et la monotonie associées à l'univers du travail salarié » (*ibid.* : 34). La consécration de cet « espace de jeu » à l'intérieur du système devait se réaliser autant par le carnaval que le football. En effet, tous les deux sont au Brésil des manifestations culturelles mettant en vedette l'art de la filouterie, de la tromperie et de l'esquive propre à la *malandragem*. Du moins, à mesure que les Noirs commencent à être acceptés au sein des principaux espaces culturels de la nation, la *malandragem* s'affirme dans les représentations collectives comme la façon

typique de jouer « à la brésilienne ». Ainsi l'identification du « style brésilien » avec la *malandragem* ne s'est pas faite d'un seul coup de baguette magique. Il faudra attendre au moins jusqu'aux années 1950 avant que celui-ci s'affirme comme le modèle de jeu par excellence de la nation. On assiste dans les années 1950, dit Pereira de Queiroz (1992 : 59), à la « victoire totale » des écoles de samba. Le Grand carnaval expirait alors que le Petit carnaval, devenu carnaval populaire, prenait toute la place.

« Les couches inférieures de la population, fortement colorées, imposaient désormais aux couches supérieures 'blanches' leur défilé caractérisé par des éléments d'origine africaine : leur musique, leur danse. Mais les déguisements, la disposition des groupes pendant la parade, les thèmes restaient fortement influencés par les pratiques des sociétés bourgeoises d'inspiration européenne qui les avaient précédés. [...] Dans ce 'super-spectacle', un mélange de traits culturels d'origine européenne, africaine et même indienne, composait un ensemble manifestement brésilien (*ibid.*).

L'élévation du football au rang de sport national, de même que la reconnaissance pleine et entière du talent des joueurs de couleur suivent dans le temps à peu près le même scénario. D'une part, l'apparition d'une presse sportive spécialisée dans les années 1910 a joué un rôle important dans la reconnaissance du football. La couverture plus grande du football par la presse du temps coïncide avec l'augmentation du tirage des journaux entraînée, en grande partie, il faut le dire, par l'intérêt croissant que la population vouait à ce sport (Bruhns, 2000 : 61-62). Mais c'est surtout avec le début de la radiodiffusion des matchs en 1938, combiné avec l'essor du professionnalisme, que le football va devenir au Brésil le sport populaire que l'on connaît aujourd'hui (*ibid.* : 65). En fait, on peut imaginer que si la presse écrite a permis d'ancrer le football parmi les représentations d'une certaine classe privilégiée de la société, ce n'est vraiment qu'avec la radiodiffusion, que le peuple, en majorité illettré, a pu s'approprier une partie du discours participant à l'institution et à la démocratisation de ce sport national.

D'autre part, la situation des joueurs de couleur au sein des équipes professionnelles resta ambivalente au moins jusque dans les années 1950. Si on applaudit sans réserve les bons coups des athlètes noirs, dès le moindre impair on pointe du doigt la tache originelle que constitue leur couleur de peau. Ainsi les joueurs de couleur ont-ils été tenus responsables de la défaite tout à fait inexplicable de l'équipe brésilienne, que

l'on croyait jusqu'alors invincible, devant l'équipe uruguayenne lors de l'ultime match de la finale du championnat mondial de football qui eut lieu en juin 1950 à Rio de Janeiro. « Cette défaite, dit Da Matta, est peut-être la plus grande tragédie de l'histoire contemporaine du Brésil » (1982a : 72). Elle concernait tout un peuple qui perdait alors toutes ses illusions à l'endroit de l'avenir. On parla de « destin » et de « malchance ». Mais l'explication que l'on semblait davantage retenir était « notre malheureuse constitution raciale » et « l'énorme poids que nous traînons en tant que société constituée par divers groupes inférieurs tels les 'Indiens' et les 'Nègres' » (*ibid.* : 73)¹⁷. Les victoires de l'équipe brésilienne dans les championnats mondiaux qui suivirent furent, en revanche, attribuées au « super-noir Pelé, grâce à son 'art' et à sa 'filouterie' » (*malandragem*). Chaque fois que l'équipe brésilienne gagnait et se rapprochait du titre, « cette valorisation de la race » était, ajoute Da Matta, accompagnée d'une explosion carnavalesque.

« Tout se passait comme si le monde était résumé (et mis au pas) dans le *futebol*, de sorte que les affaires de *futebol* servaient de mesure à tout. Il ne s'agissait plus d'équipes de *futebol*, mais d'une société tout entière mesurée à l'aune du *futebol*. [...] Ainsi, au moment où la société brésilienne tentait de surmonter un *destin* toujours perçu comme négatif et inférieur, la victoire de *futebol* fournit un rituel de compensation » (*ibid.* : 74, italiques de la traductrice et de l'auteur¹⁸).

On le voit, comme pour la « victoire » des écoles de samba, ce n'est qu'à partir des années 1950 que l'on assiste à la consécration du talent des joueurs noirs au football. Il a fallu cependant l'intronisation du « roi Pelé », au titre de héros national, pour que

¹⁷ « Deux joueurs de l'équipe brésilienne sélectionnée, explique Da Matta, noirs tous les deux et membres de la défense de l'équipe nationale, ont fourni l'illustration du destin qui attend un pays malade, triste et inférieur. » Da Matta poursuit en reprenant l'explication de Mario Filho selon laquelle ces « joueurs ont été choisis *précisément* parce qu'ils étaient noirs et, de plus, ils faisaient tous parties de la défense de l'équipe brésilienne. Et nous savons que dans la désignation de la responsabilité de la défaite, la défense est toujours plus accusée que l'attaque. Dans la victoire, la situation se renverse » (*ibid.*, italiques de l'auteur).

¹⁸ Je me réfère ici à la traduction par Jeannine Worms du texte de Da Matta qui fut publiée en février 1982 dans le numéro spécial de la revue *Le Débat* intitulé « L'âge du sport ». Si la traductrice, mais aussi les autres auteurs, dont M. Augé, conservent la dénomination brésilienne *futebol* sans la traduire, c'est, semble-t-il, afin de renforcer cette croyance que le *futebol* brésilien est autre chose que le football tout court. La place qu'occupe le *futebol* dans la société brésilienne, mais aussi la façon de jouer « à la brésilienne », c'est-à-dire en privilégiant l'esquive propre à la *malandragem*, serait en ce sens différent que le football typique que l'on connaît. Par ailleurs, dans une des versions brésiennes de ce texte publiée en 1986, l'auteur parle littéralement, non pas d'un « rituel de compensation » mais d'un « rituel de vengeance » (« rituel de vingança »), expression à mon avis beaucoup plus forte que celle choisie par la traductrice qui exprime bien, par contre, la signification symbolique que cette vengeance revêt historiquement pour la population (cf. Da Matta, 1986 : 112).

cela arrive. L'ambivalence autour de l'identification de la population au joueur de couleur n'est pas pourtant complètement disparue. Sans son talent mirobolant ou en dehors de sa fabuleuse prestation carnavalesque, le Noir demeure un personnage au statut ambigu dans la conception de l'identité nationale. Aussi s'identifie-t-on davantage au style de jeu préconisé par le Noir qu'à la personne en elle-même. Ce style prend la forme, d'une part, d'une esthétique rythmique particulière lorsqu'il s'agit de se représenter la culture brésilienne, mais aussi, d'autre part, d'un art de la filouterie lorsqu'il s'agit de définir un rapport identitaire égalitaire avec le politique et entre les races. Le « tri-championnat » du Brésil lors du Mondial de football en 1970 devait consacrer une fois pour toute le « jeu de la taille » (*jogo da cintura*) propre au style brésilien. Or, explique Da Matta, lorsque l'on parle au Brésil du « jeu de taille », il est clair que l'on a « recours à une métaphore pour désigner l'art de la filouterie, tenu pour moyen fondamental d'obtenir le succès politique et social. »

« Le bon joueur de *futebol*, comme le politicien sagace, ajoute Da Matta, sait que la règle d'or de l'univers social brésilien consiste, précisément, à savoir s'en sortir, esquiver des situations difficiles, avec tant de dissimulation et d'élégance, que les autres en viennent à penser que tout était aisé pour le joueur. La filouterie et le 'jeu de la taille' sont l'art de transformer en chance l'infortune elle-même » (*ibid.* : 71).

Aussi le *futebol* constitue-t-il aux yeux de Da Matta « un instrument de construction de l'identité nationale ». « Il est à la fois un révélateur et un masque », en ce sens qu'il « fait voir le monde comme une réalité momentanément homogène » de façon à mieux « cacher l'hétérogène » de la vie quotidienne et des inégalités sociales (*ibid.*). La référence au *futebol* comme métaphore d'un style identitaire brésilien singulier n'aurait sans doute pas été possible sans la démocratisation de masse rendue possible par les médias. La presse écrite d'abord, la radio ensuite et, enfin, la télévision ont été non seulement des moyens de reconnaissance et de consécration de ce sport à l'échelle nationale mais aussi des éléments importants de sa mise en forme en un discours spécialisé auquel chacun, peu importe son appartenance sociale ou son niveau d'éducation, peut apporter son opinion et, par le fait même, repenser l'ordre du monde et traduire le destin. Le discours sur le sport, en particulier dans un pays comme le Brésil, participe à son institution dans la société. À vrai dire, le « jeu

doxique¹⁹ » de l'opinion publique et des médias surpassent dans bien des cas l'intérêt véritable de la population pour le « jeu sportif » en tant que tel. Au Brésil, le « jeu doxique » qui se crée autour du *futebol* permet de vivre, selon Da Matta, une expérience de rapport égalitaire avec le pouvoir qui reste en d'autre temps impossible sinon exceptionnelle.

« Dans un pays où la masse n'a jamais eu accès à la parole et qui, lorsqu'elle parle, ne le fait jamais qu'à travers ses leaders hiérarchiques, le *futebol* fournit une véritable expérience d'horizontalisation du pouvoir. Grâce à lui, le peuple voit le Brésil et en parle directement, sans avoir besoin de passer par les intermédiaires classiques qui ordonnent et résument à sa place et en son nom le monde social brésilien. C'est le *futebol* qui permet aux masses une certaine intimité avec les symboles nationaux. C'est seulement les jours de matches de la 'sélection brésilienne' que l'on peut voir le peuple arborer les couleurs nationales, et vivre une expérience concrète de l'union nationale'. Dans ces instants de 'carnaval civique', nés du *futebol*, les symboles sacrés de la patrie (dont l'usage est au Brésil strictement réglementé) cessent d'être la propriété des couches dominantes, du 'gouvernement' et des 'autorités' pour se répandre parmi les masses anonymes et célébrer avec elles une relation d'intimité franche et dénuée d'inhibitions » (*ibid.* : 74).

La « suprématie mondiale » du football brésilien a été consacrée à l'échelle de la nation lors de la victoire du troisième championnat de la coupe du monde le 21 juin 1970 à Mexico. Cette victoire a été d'autant plus accompagnée de manifestations de joie partout dans le pays que tout le peuple a pu, pour la première fois, assister en direct à la transmission du match à la télévision. Depuis 1958, il était possible de voir des parties de football à la télévision mais en différé. La télédiffusion en direct de la coupe du monde élevait à des sommets, jusqu'alors inégalés, l'engouement national pour le phénomène social que constitue le *futebol* brésilien. Le premier à profiter de ce phénomène de masse comme manifestation de puissance (Canetti, 1966) a été le président de la République de l'époque, soit le général Émilio Garrastazu Médici. Alors que le pays était plongé dans la « période la plus autoritaire et répressive » de son histoire, le président Médici se présenta au peuple comme le partisan (*torcedore*) numéro un de la sélection nationale. Non seulement donnait-il son opinion sur le jeu de la sélection, mais aussi cherchait-il à user de son influence dans le choix des

¹⁹ À propos de ce terme appliqué à l'art, voir Anne Cauquelin (1999). « La doxa, dit l'auteure, parle à tout le monde et à personne en particulier [...]. Détachée d'avoir à prouver quoi que ce soit, ne visant aucun effet particulier, disponible pour des occasions où elle pourrait servir et qui peuvent se trouver des contraires, la *doxa* se loge dès lors dans un espace de désintéressement, un espace de jeu, qui ressemble fort à l'espace du jugement esthétique décrit par Kant. Un espace pour le plaisir » (1999 : 139-140).

joueurs devant faire partie de l'équipe. Au lendemain du « tricampeonato mundial », il déclara le 23 juin jour férié national. Fraîchement nommé à la tête de l'État par les Forces armées le 10 octobre de l'année précédente, le président Médici cherchait ainsi à redorer l'image de son gouvernement et à légitimer son pouvoir face à la population en exploitant les thèmes populaires tels que le *futebol* et le carnaval. Il institua, entre autres, la Loterie sportive dans le pays comme autre moyen d'appui populaire. En ce sens, interprète R. Ramos, le football servait d'« appareil idéologique d'État » (1988 : 33-36). L'euphorie de la victoire constituait la seule façon, « mythique et carnavalesque », de mobiliser la population en lui faisant oublier, pour un moment, les tortures et les souffrances de la réalité quotidienne (W. Bueno, cité *in ibid.* : 36-37). Le même phénomène s'applique, il va s'en dire, lors des festivités de la semaine du carnaval. À la même époque débutaient, d'ailleurs, la télédiffusion, en direct et à l'échelle du pays, du carnaval de Rio, le spectacle national par excellence.

Si le carnaval est le jeu de tous les possibles, un « rite sans maître » où « la loi est de ne pas avoir de loi » (Da Matta, 1983 : 118-120), le *futebol* brésilien repose plutôt sur « l'acceptation (ou la non-acceptation) des règles du jeu comme règles immuables et hors d'atteinte. »

« C'est-à-dire sur les règles comme système qui échappe au pouvoir politique, religieux ou économique, aux clubs et aux équipes, et, bien entendu, à la volonté des *torcedores*, principalement des *torcedores* puissants. Pourtant, le plus clair de ce dont on 'discute' tourne autour des règles du jeu comme normes universelles et des conséquences qui en découlent quand l'arbitre les applique mécaniquement » (Da Matta, 1982a : 74-75).

Dans un pays où l'on accepte « péniblement le postulat de l'égalité entre tous », du moins lorsqu'il menace les privilèges des élites au pouvoir, « le *futebol*, explique Da Matta, doit sa popularité au fait d'être un apprentissage collectif des règles impossibles à contourner ». Alors qu'après chaque défaite politique, « les groupes dominants cherchent à changer les règles du jeu, le *futebol* (cet humble et prétendu instrument de la mystification des masses) offre une expérience exemplaire de la légitimité et du respect des lois. Ici, les lois sont immuables, et voilà qui fait des égaux sur le terrain du match ». Avec le *futebol*, le peuple fait l'expérimentation de l'égalité. « Une forme d'égalité ouverte et hautement démocratique, puisqu'elle est entièrement fondée sur l'*habileté* » (*ibid.* : 75-76). La possibilité de se faire valoir par

les seuls mérites de son talent individuel constitue pour ainsi dire un véritable « miracle » dans la société brésilienne « où tout a sa place, et dans laquelle ‘celui qui est bien né tout fait’ ». De telle sorte, ajoute Da Matta, que des activités comme le *futebol* et le carnaval, qui ailleurs peuvent passer pour secondaires, sont parmi les seules à permettre au « Brésilien d’entrer en contact avec ce qu’il y a de permanent dans son univers social, puisqu’en elles les règles ne changent pas et sont acceptées indistinctement par tous » (*ibid.* : 76).

Au-delà et en deçà de ces jeux nationaux, il y a le discours populaire – la doxa – qui participe à leur institution dans la société. Or, si à chaque année on attend avec grandiloquence le retour imminent du carnaval, les succès de l’équipe nationale de football (ou des favoris locaux) ne sont jamais, eux, assurés d’avance. Ainsi va la sélection nationale, ainsi va, dit-on, la politique brésilienne. Aussi la satisfaction populaire à l’égard du gouvernement et de ses institutions peut-elle se mesurer à l’aune des succès du football brésilien. Du moins, c’est ce qui se dégage de l’opinion populaire. Je me souviens de l’éditorial d’un analyste sportif qui, en 1991 à la télévision, interprétait le changement du Ministre des Sports, alors une ancienne vedette du football (en l’occurrence Pelé) par un ancien joueur de handball, comme un signe de la déroute du football brésilien. Par ailleurs, hasard ou non, une corrélation semble s’établir entre la popularité du président du Brésil, Fernando Henrique Cardoso (1994-2002), et les succès et infortunes de la sélection nationale. Alors qu’en 1994, dans la foulée de la victoire brésilienne à la coupe mondiale, tous les deux sont à leur summum de popularité, après la défaite aussi inexplicable qu’imprévue de l’équipe brésilienne, lors de la finale de la coupe en 1998, la popularité du président et de son gouvernement a été en véritable chute libre, à l’égal de la perte de confiance populaire à l’endroit des protégés de la sélection nationale de football. Or, cette fois, l’ivresse collective, qui a suivi la victoire du Brésil lors du mondial 2002, n’a pas été suffisante pour redonner, au gouvernement de Cardoso, l’élan nécessaire pour lui permettre de conserver le pouvoir lors des élections qui ont eu lieu à l’automne de la même année...

Au Brésil, explique encore Da Matta (1986 : 98-100), le président de la république est la seule personne dont le rôle peut « rivaliser » avec celui de l’instructeur (*técnico*) de

l'équipe nationale de football. Toutefois, alors qu'en politique tout se passe en coulisse et à l'insu de tous, le *técnico* brésilien se doit de rendre des comptes et de produire des résultats. Aussi court-il des risques auxquels le président n'est pas soumis. Il est, dit Da Matta, « comme le guérisseur d'une société tribale, pouvant, chose certaine, détenir le pouvoir et la gloire, mais pouvant aussi, du jour au lendemain, se retrouver mort socialement » (*ibid.* : 99).

6.21 Jeux nationaux et médias

Le carnaval et le *futebol* sont comme l'envers métaphorique du système dominant. Ils donnent à voir l'ordre du monde sous un angle qui, en d'autres temps et en d'autres espaces, se présentent sous un ordre tout à fait contraire et impossible. Ils mettent tous les deux en scène l'égalité des chances individuelles dans une société où tout est habituellement régi en fonction du respect des hiérarchies traditionnelles. Ils sont tous les deux des espaces de jeu paradigmatiques permettant à la société de se reproduire en créant, durant le temps des célébrations ou de la partie, l'illusion de l'unité nationale. Les médias jouent ici un rôle déterminant en mettant en scène dans l'espace public national ces manifestations populaires par lesquelles s'exprime et s'affirme le pouvoir de la masse. Du moins, ils contribuent à l'exaltation du peuple en diffusant et en commentant, en simultané et à l'échelle du pays, les mêmes scènes de jeu auxquelles s'identifie la population.

Les médias permettent par ailleurs de vivre à l'échelle du pays les rivalités entre les clubs locaux et régionaux. Le nombre impressionnant de championnats – local, régional, inter-régional, de division, national, sud-américain, mondial, etc. – fait en sorte que les *torcedores* peuvent presque sans interruption suivre le jeu de leurs favoris. Sitôt terminé un match de division ou de championnat que déjà les yeux se tournent à l'autre chaîne de télévision pour voir le match opposant des équipes d'une autre division ou d'un autre championnat. Il n'est pas rare non plus que deux téléviseurs soient ouverts en même temps sur une terrasse ou carrément en bordure de la rue et qu'une masse de spectateurs attentifs regardent et commentent les jeux et prouesses des joueurs et des différentes équipes se donnant simultanément en spectacle aux différentes chaînes. La défaite ou la victoire de ses favoris n'est pas

encore tout à fait assimilée que l'on s'intéresse au championnat suivant où l'on pourra, selon le cas, se venger ou réaffirmer sa suprématie. On s'intéresse aux succès des protégés locaux comme à ceux des équipes des autres ligues du pays, en particulier aux équipes prestigieuses de Rio. Si les scènes de violence entre *torcedores* ne sont pas rares, surtout à Rio où les partisans des équipes opposées viennent non seulement de la même ville mais remplissent chaque moitié du stade²⁰, il est impressionnant par ailleurs de voir comment d'autres partisans, déçus ou victorieux, sont capables de mettre entre parenthèses les derniers résultats de leurs favoris pour s'intéresser à une autre équipe ou à prochain championnat. L'intérêt pour les autres équipes et les autres ligues, combiné aux rivalités locales et inter-régionales participent, selon moi, au renforcement du sentiment d'unité nationale. Si le résultat du match sépare les vaincus des victorieux, le système de compétition entre les différentes régions du pays contribue à unir ces dernières tout ensemble derrière le drapeau brésilien. Car, en bout de ligne, l'ultime consécration nationale est partagée à la grandeur du pays lors de chaque victoire de la sélection nationale qui est un produit dérivé du système sportif brésilien, même si, dans les faits, la plupart des grandes vedettes locales jouent en temps régulier pour des équipes à l'extérieur du pays²¹.

La compétition qui existe entre les clubs de *futebol* des différentes ligues régionales, et que tout le pays peut suivre en simultané à la télévision, existe également, mais à

²⁰ Dans le cas, par exemple de Bahia, il n'y a dans la région immédiate que deux grands clubs rivaux que sont Bahia et Vitoria. Dans les autres cas, les équipes adverses proviennent de région assez éloignée ce qui rend techniquement plus difficile la présence massive des supporters de l'autre équipe. Ainsi lorsque j'ai assisté à la victoire de Bahia sur l'équipe de Fortaleza lors du championnat du Nordeste en 2001, à peine une centaine de partisans de Fortaleza affichaient leurs couleurs parmi une stade où étaient rassemblés plus de 56 000 spectateurs. Si la police a dû intervenir à plusieurs reprises pour interrompre des altercations et calmer des *torcedores* de Fortaleza qui s'amusaient à lancer en direction des spectateurs différents objets (cannettes de bière, roches, etc.), plus le match avançait et que la victoire devenait certaine, plus ces partisans se sont faits discrets et ont concédé la victoire à leurs opposants. Pas besoin de dire qu'ils ne faisaient pas le poids devant la foule en liesse qui savourait avec des chants de ralliement la victoire de leur protégés. Or, on peut facilement imaginer, qu'à Rio de Janeiro, ce n'est pas du tout le même scénario qui se présente lorsque de chaque côté du stade on retrouve un nombre égal de partisans des deux clubs. Les possibilités d'altercation sont non seulement multipliés mais la possibilité d'intervention de la police est alors très limitée.

²¹ Si, pour reprendre la fameuse distinction qu'établit Lévi-Strauss (1962 : 48) entre le jeu et le rite, le jeu sportif est « disjonctif » car il sépare les vainqueurs des vaincus, le système du sport, avec ses calendriers, sa ritualisation des rapports entre les acteurs (joueurs, spectateurs, dirigeants, etc.) et les différentes scènes de jeu, serait plutôt « conjonctif » puisqu'il unit en un même « système » ce que le résultat du jeu sépare.

un niveau moindre, entre les grands carnivals. En effet, si le carnaval de Rio avec son défilé des écoles de samba a été consacré spectacle numéro un du pays dans les années 1970, depuis les années 1980 mais surtout les années 1990, le carnaval de Salvador dispute pour le titre du carnaval numéro un du pays. Déjà, au milieu des années 1990, Salvador se vantait d'avoir le « plus grand et le meilleur carnaval » du Brésil. Le carnaval de Salvador a été, enfin, sacré « victorieux » de ce concours inusité, alors qu'il est aujourd'hui considéré comme la fête de rue ayant la plus grande participation populaire de tout le Brésil. Seul, semble-t-il, l'*Oktoberfest* en Allemagne ravirait à Salvador le titre de la plus grande fête populaire au monde (Serra, 1999 : 15). Or cela semble n'être plus le cas ; du moins, dans les représentations populaires, puisque durant tout le carnaval 2003, auquel j'ai participé, on se plaisait à proclamer sur toutes les tribunes que le carnaval de Salvador est la plus grande fête populaire au monde !²²

En fait, loin d'être une simple forme d'exaltation du sentiment d'identification locale (partout à Salvador durant le carnaval on affiche fièrement des bannières indiquant qu'on est « numéro un »), cette compétition entre les carnivals, pour savoir qui est le plus grand et le meilleur, agit, à la fois, comme moteur de la machine commerciale derrière l'organisation des festivités et, à la fois, comme élément de rapprochement et de renforcement de l'unité nationale et spatiale entre les différents carnivals²³. Chaque carnaval est distinct et jusqu'à un certain point rival de l'autre, mais tous participent en même temps au même événement national.

²² Ainsi, par exemple, peut-on lire sur l'un des nombreux sites Internet consacrés au carnaval de Salvador : « le carnaval de Salvador, c'est 6 jours [de fêtes] sans arrêt où se mêlent l'enchantement et la séduction, dans l'union des races et des rythmes, spectacle que le monde entier a consacré comme [étant] le plus grand de la terre » !

²³ On me permettra de faire une boutade en disant qu'au Brésil tout est prétexte à la compétition : compétition entre les groupes, entre les régions, entre les villes, entre les fêtes et les styles culturels (carnaval, musique, religion, etc.)... Mais l'ultime niveau de compétition se situe pour le peuple brésilien au niveau international. Ainsi aime-t-on non seulement dire que l'on est de calibre « international », mais aussi que l'on est les plus grands ou les meilleurs au monde. « O mais grande do mundo » entend-on souvent au Brésil dans les moments d'exaltation collective. Comme si toutes ces compétitions au niveau local et régional conduisaient, en dernière étape, à la valorisation de la nation au plan mondial, comme si elles étaient, enfin, le ciment de l'unité nationale.

Les médias participent à l'institution des principales scènes de jeu parmi l'espace public²⁴ national en les magnifiant, d'une part, et en les interconnectant, d'autre part. les unes aux autres dans un système d'identification unique. Ils ajoutent à la surenchère du « jeu doxique » qui leur donne toute leur signification (émotive, symbolique et idéologique) dans la vie de tous les jours. Mais si les médias alimentent les débats et les jeux de langage au niveau de l'opinion publique, ils ne sont pas, par contre, les seuls facteurs contribuant à l'institution des scènes de jeu parmi l'espace des pratiques quotidiennes.

6.22 Jouer avec le destin

Chaque scène de jeu est en fait l'enjeu de plusieurs jeux joués en simultané ou en différé. Le jeu des joueurs et des acteurs, le jeu des spectateurs, des sportifs de salon et des gérants d'estrade, les jeux sociaux et de la vie, les jeux de coulisse et de tractation, etc., sont au nombre des formes de jeu interagissant à différents niveaux avec le jeu principal qui est au centre de la scène. Chaque personne, selon ses intérêts, ses appartenances et ses rapports de force se situe dans une position mouvante et distincte vis-à-vis de chacune de ces formes de jeu. Il y a toutefois un niveau de jeu qui transcende au Brésil l'ensemble des scènes de jeu et auquel personne ne semble vraiment échapper, et il s'agit des jeux avec le destin. Que nous les appelions « jeux de hasard », « jeux avec la chance » ou « tirage au sort », il y a toujours autour de chaque scène de jeu principal des formes de jeu visant à défier et à agir sur le destin.

Chaque jeu dont le résultat est indéterminé au départ est sujet à des gageures et à des formes de jeu d'influence sur le destin (divination, superstition, rituel, etc.). Par exemple, derrière chaque scène de jeux de dominos que l'on peut apercevoir un peu partout sur les places publiques, en particulier en bordure de la rue à proximité des débits d'alcools, se trament des « jeux d'argent ». La partie de dominos n'a pas lieu d'être si elle n'est pas motivée par la possibilité de gagner la mise qui est en jeu. En fait, on ne sait pas très bien quel est le jeu principal : les dominos ou l'argent. À vrai

²⁴ J'utilise ici la notion d'espace public dans un sens proche à celui que lui accorde J. Habermas (1978) dans son étude sur « la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise ». Il s'agit donc d'un espace public dont les ramifications s'étendent à l'espace médiatique.

dire, les deux sont indissociables et s'alimentent mutuellement. Les habitudes superstitieuses des joueurs, l'expression de force et de puissance que chacun d'eux simule au moment de l'exécution des coups²⁵ sont des éléments scéniques qui participent à la partie de dominos et qui visent à influencer le destin du joueur qui est de gagner la mise.

Au Brésil, un jeu n'est pas tout à fait un jeu s'il ne comporte pas une marge d'incertitude sur laquelle on peut miser et intervenir afin de faire pencher le destin en sa faveur. Tout jeu de compétition et de hasard est prétexte à des jeux d'argent. En fait, la notion de hasard n'existe pas vraiment. Il faut plutôt parler du sort – *sorte* – qui signifie littéralement la « chance ». Il faut pouvoir agir sur la bonne chance et la malchance. Jouer avec la chance, jouer avec le destin ou jouer avec le sort est en fait une façon particulière d'être en rapport avec le jeu, une disposition autre du jeu où les acteurs comme les spectateurs peuvent jouer. Il ne s'agit plus d'un jeu qui se déroule seulement sur l'axe de « ce monde » mais qui se transpose sur l'axe de « l'autre monde », un jeu où les esprits, les dieux et les forces surnaturelles ont une influence et un mot à dire. Aussi est-il courant de voir au Brésil, à la veille d'une compétition importante, les joueurs d'une équipe professionnelle participer à une cérémonie religieuse (afro-brésilienne ou autre) pour demander aux dieux la protection et la force de vaincre leurs adversaires. Ainsi, explique Da Matta, le jeu du *futebol* ne requiert pas seulement de la force, de la détermination physique et psychique ainsi que des habiletés techniques, mais « dépend aussi de forces incontrôlables, du sort et du destin. Les équipes ne jouent pas seulement contre le temps et l'adversaire, mais aussi contre le destin et c'est lui qui doit être modifié ou corrigé pour que puisse sourire la victoire » (1982a : 69).

²⁵ La partie de dominos, que seuls les hommes, sauf exception, jouent sur la place publique, est caractérisée par le bruit retentissant que chaque joueur fait avec ses pièces lorsqu'il les dépose une à une et à toute vitesse sur la table de jeu. En ce faisant, le joueur affiche non seulement son assurance mais aussi qu'il est toujours en contrôle de la partie et de son destin qui est de gagner. À noter que les enfants, garçons ou filles, qui imitent les adultes, font pareil. Ils montrent la même conviction de puissance à chacun des coups en plus de jouer pour un enjeu imaginaire (jetons ou autres simulacres d'argent).

Le jeu contre le destin se transpose à la grandeur de la population avec la « loterie sportive ». Il n'y a pas qu'au Brésil où le football est associé à un système de loterie nationale, « mais ici, dit encore Da Matta, il s'agit d'une véritable identification ».

« Ce qu'on appelle au Brésil la 'loterie sportive' est tout entière soumise au *futebol* dans une association qui charrie des croyances empruntées soit aux religions afro-brésiliennes (comme l'umbanda) soit même au catholicisme populaire. Dans cette association du *futebol* avec la loterie sportive [...], plusieurs jeux de *futebol* peuvent être 'joués' à la fois sur des plans différents. Bien sûr, il y a la partie qui se déroule sur le terrain, joués par des footballeurs en tant qu'activité professionnelle et sportive. Mais il y a un autre 'jogo' qui se déroule dans la *vie réelle*, disputé cette fois par toute la population brésilienne dans sa quête constante d'un changement de destin. Enfin, un troisième 'jogo' est joué dans un 'autre monde', où l'on fait appel à des être surnaturels pour qu'ils influencent l'événement sportif et même, au-delà, *l'événement total*, puisqu'il n'a de sportif que le nom et l'origine » (*ibid.*, ital. dans le texte).

Ainsi, poursuit plus loin Da Matta, le *futebol*, tel qu'il est pratiqué au Brésil, n'est pas seulement un sport, « mais aussi un 'jeu', au service d'un tout autre ensemble de valeurs et de relations sociales » (*ibid.*). Ce qui est vrai pour le *futebol* à l'échelle nationale, l'est aussi à des échelles moindre pour les autres jeux prisés par les Brésiliens. Chaque scène de jeu implique des niveaux différents de jeu, des façons différentes de jouer et d'être en rapport avec le jeu. Chaque jeu comporte une part qui se déroule contre le destin et que chaque « joueur » cherche à influencer.

Le grand jeu festif qu'est le carnaval n'échappe pas non plus à l'ordre du destin. Non seulement certains voudront-ils « jouer avec le destin » afin de remporter la compétition entre les différents défilés, mais d'autres voudront aussi s'assurer individuellement de passer le meilleur carnaval possible en se dotant des charmes et des protections nécessaires. En marge de ces pratiques superstitieuses, qui ne sont pas spécifiques au carnaval et qui visent à tourner à son avantage le cours du destin, soulignons le lien historique que le carnaval de Rio a établi avec le « *jogo do bicho* » ou « jeu de la bête », la plus importante des loteries populaires du Brésil. Le *bicho* est un jeu de loterie bon marché où chacun des 25 numéros correspond à un animal en particulier. L'interdiction en 1946 des jeux de hasard, dont le jeu du *bicho*, contribua à l'expansion des écoles de samba. En effet, par la suite et jusqu'à aujourd'hui, le jeu a continué à exister dans la clandestinité. Dans chaque quartier ou favela, la loterie était prise en main par un « banquier » que l'on appelle *bicheiro*. De telle façon que

chaque faubourg avait « son » banquier de *bicho*, comme il avait « son » école de samba (Pereira de Queiroz, 1992 : 100-101).

« Le banquier avait besoin d'un groupe de confiance sur lequel appuyer son organisation, et l'école le lui fournissait. En contrepartie, il assurait à l'école l'aide financière dont il avait besoin. Le *bicheiro* disposait donc d'une masse électorale grâce à laquelle il pouvait négocier avec la police, les politiciens et le gouvernement, ce qui lui permettait d'asseoir son trafic sur des fondements solides ; quant à l'*escola*, l'argent versé par le *bicheiro* l'aidait à financer son cortège et à se doter de structures administratives indispensables à sa croissance » (*ibid.* : 101).

À Rio, le fief d'un *bicheiro* coïncidait ainsi avec l'assise territoriale des grandes écoles de samba, « dont il devenait vite le président d'honneur » (*ibid.* : 102). Le *bicheiro* « est aussi le protecteur du club local de football, qu'il aide à vivre » (*ibid.* : 105). Le *bicho* et l'école de samba sont, par ailleurs, pour « la population misérable qui s'entasse dans les taudis », « des moyens d'existence et de survie ». En plus d'être des sources d'emplois, ils sont « l'espoir d'une ascension économique inespérée ou d'une fortune subite » (*ibid.* : 104).

Le lien historique entre le *bicheiro* et les écoles de samba est particulier à la ville de Rio. Cela dit, il montre bien la position marginale et entre-deux que le jeu occupe dans la société. Partout au pays, le *bicho* a un statut « infra-légal ». Illégal de par la loi, il n'en demeure pas moins officieusement toléré même s'il est sous le contrôle des pègres locales. Partout, il est une source de revenus pour le marché de l'économie parallèle, tandis que le système de paris est fondé, à la base, sur des liens de confiance informels. Les espaces de jeu au Brésil, et le *bicho* en est probablement le meilleur exemple, se situent dans les marges d'incertitude des espaces sociaux de la maison, de la rue et de l'autre monde. Ils se situent à l'intersection de ces trois ordres du monde brésilien, intersection qui constitue l'espace privilégié d'action de la *malandragem* et de la débrouille. Par leur rôle de transition entre les principaux espaces sociaux, les jeux sont des lieux virtuels de pouvoir pour qui sait les investir et en prendre le contrôle. Aussi est-il significatif que ce soit les couches les plus marginalisées de la population, donc pour la plupart d'origine africaine, qui se sont appropriées la plus grande part du marché parallèle des « jeux » avec le destin (jeu du *buzios* ou de divination, magie blanche et magie noire, etc.). De par son caractère transitionnel, le pouvoir d'action sur les marges d'incertitude et les espaces de jeu est

aussi un pouvoir d'action potentiel sur les autres espaces fondamentaux de la société. Agir sur les espaces de jeu, c'est aussi agir sur le destin des personnes qui y sont liées.

Enfin, si les Brésiliens sont de « grands amateurs de jeux » (Pereira de Queiroz, 1992 : 101), ils ne sont pas tous, d'emblée, prêts à porter le chapeau de l'*Homo ludens*. En effet, si on demande aux membres de l'élite brésilienne de dresser la liste de ce qu'ils détestent ou aiment le moins, il y a de forte chance, selon R. Da Matta (1986 : 101), qu'ils vous répondent « le *futebol*, le carnaval, le jeu du *bicho* et la *cachaça* » (alcool de canne populaire). Or, cette élite, qui détient comme on sait le monopole du discours idéologique et politique, ne se cache pas à d'autres moments, en particulier lors des périodes d'exaltation nationale de l'identité brésilienne, pour se fondre avec le peuple pour vanter le caractère grandiose du jeu et de la fête à *la brésilienne*. Il y aurait donc un moment pour jouer et un autre pour être sérieux. Les deux ne se confondent pas dans la tête d'une certaine élite qui cherche à se protéger des images péjoratives, sur le plan du progrès social et économique, associées au ludisme et à la quête du plaisir. Mais malgré tous ses efforts pour se dissocier du prototype de l'*Homo ludens* propre à la *brésilienneté* et à la « carnavalisation du monde », cette même élite n'hésite pas à élever, pour ne pas dire à exploiter, ces traits de l'identité commune pour en faire des symboles nationaux monnayables par lesquels, aime-t-elle raconter, se réalise l'unité de la société. L'histoire du carnaval et du *futebol* est ici exemplaire dans la mesure où ils sont aujourd'hui parmi les principaux symboles d'affirmation de l'identité brésilienne et de l'unité nationale, alors qu'il n'y a pas si longtemps, ils étaient encore des marqueurs importants de séparation et de distinction entre les groupes et les classes de la société.

À l'origine, éléments d'identification de la société blanche et des élites, le carnaval et le *futebol* sont devenus de véritables symboles nationaux dès le moment où ils ont servi de véhicules populaires à l'affirmation du « pouvoir noir ». Le talent de la population noire et des déshérités sociaux a pu ainsi se manifester sur la place publique dans toute sa grandeur et, par le fait même, il a pu devenir un lieu commun

de l'identité brésilienne²⁶. Seules toutefois les images de succès et de supériorité ont été récupérées et fondues sous les traits de la *brésilienneté*, puisque, comme on l'a vu, les Noirs sont toujours associés au « retard » de la société brésilienne. Or, il est révélateur que ces images de réussite ne sont associées dans les représentations collectives qu'à ces espaces de jeu, c'est-à-dire des espaces intermédiaires et exceptionnels ayant un caractère à la fois transitoire et éphémère.

Il existe, dans les faits, plusieurs façons d'être Brésilien et ces façons varient selon les statuts et les « postures » particuliers que tous et chacun occupent dans un ensemble déterminé de pratiques et de représentations. Ainsi le Noir peut-il être à la fois le symbole le plus marquant du « retard brésilien », comme il peut être l'objet de la fierté nationale colorant, par son esthétisme rythmique, le style brésilien sur lequel se fonde le modèle de la *brésilienneté* créé de toute pièce par les élites intellectuelles. Ce qui est vrai pour les personnes et les groupes, l'est aussi pour les diverses régions qui composent l'espace brésilien. Le cas de Bahia, terre d'allégresse et de la fête continuelle, est ici exemplaire. On verra, dans le prochain chapitre, comment cette propension illimitée à la fête et au jeu, par laquelle se distinguerait Bahia du reste du Brésil, se traduit dans les conceptions des intellectuels locaux par une capacité accrue, pour ne pas dire innée, à « carnavaliser » les différentes sphères du monde réel et irréel ; une capacité paradoxale, tantôt positive, tantôt négative, de mêler le sérieux et le grotesque, tout autant que le familier et l'exceptionnel.

²⁶ Un phénomène semblable de récupération symbolique, mais suivant cette fois un ordre historique inversé, est décelable dans le processus de normalisation sociale de la capoeira. En effet, alors qu'elle a été de tout temps condamnée et associée à la délinquance urbaine des populations noires, la capoeira, pratiquée dans le cadre officiel des académies, a été élevée, en particulier dans les deux dernières décennies du 20^e siècle, au rang d'art martial national. Ainsi, on ne conserve de son passé peu glorieux que le mythe de ses origines africaines pour en faire un produit typiquement brésilien. L'esthétique et la rythmique afro-brésiliennes qui la caractérisent subliment dans la mémoire collective l'histoire du mouvement de libération des Noirs à laquelle elle est associée. On ne retient donc que le Beau de sa nature afro-brésilienne pour écarter le Mal de ses mêmes antécédents afro-brésiliens. Or, encore aujourd'hui, lorsqu'elle est pratiquée en dehors de son cadre normatif officiel, soit dans la rue et par des groupes de jeunes Noirs, la capoeira fait toujours l'objet de condamnation et de répression de la part des autorités civiles.

7- La carnavalisation du monde à la manière de Bahia

Quelle que soit la théorie sociale ou le mythe intellectuel, vouloir relier, voire intégrer entre eux, les différents groupes et régions d'un pays aussi « contrasté » que le Brésil relève d'un tour de force qui ne passe pas l'épreuve de la réalité. Si les espaces de jeux et de fêtes semblent réaliser, l'instant de leur durée, cette invraisemblable unité de la société brésilienne, ils dévoilent tout autant, par leur caractère transitoire, les faux-semblants de cette « unité » qui se dissipe aussitôt le jeu ou l'esprit de la fête terminé. Comme l'a bien souligné R. Bastide (1960 : 545), la civilisation brésilienne est avant tout « un ensemble de sous-cultures », une « mosaïque de genres de vie, tenant aussi bien à la diversité des provinces géographiques qu'à la diversité des ethnies constitutives » ; autant de « morceaux de la civilisation », prend-il la peine de souligner, marqués par de « nombreuses contradictions » qui rendent difficiles toutes formes possibles d'unité.

Si, à certains moments, l'identité brésilienne fait l'unanimité et remporte haut la main la palme de la fierté identitaire nationale, en particulier lors de périodes de grandes exaltations collectives tels que l'ultime victoire au Mondial du football, à d'autres moments, cette même identité est mise en exergue pour laisser place à des formes plus spécifiques d'identification collective, également établies par un sentiment d'appartenance à un lieu ou à un territoire donné. Le phénomène n'est pas propre au Brésil mais le lot de tout processus identificatoire dans une société pluraliste.

Chaque personne compose avec de multiples identités auxquelles elle se réfère, selon un ordre variable déterminé par les enjeux et les modalités éthiques spécifiques à chaque contexte. Ainsi, parfois, s'identifiera-t-on volontiers comme Brésilien, alors qu'à d'autres occasions on préférera marquer sa différence en insistant, par exemple, sur le fait que l'on est Bahianais, soit de Salvador ou de l'« intérieur » (c'est-à-dire de l'extérieur de la ville de Salvador), comme on voudra peut-être préciser que l'on est du « Pêlo » (Pelourinho) ou de tel ou tel autre quartier. Les différents degrés de référence par rapport au territoire ne sont pas, par ailleurs, le seul ordre possible de distinction identitaire : l'appartenance à tel groupe social ou racial, plutôt qu'un autre, à tel groupe religieux ou à tel corps de métiers, etc., constituent autant de façons

possibles de définir et d'intervertir les rapports d'identification selon le contexte. On a vu, par ailleurs, que dans la société brésilienne, du moins telle que la représente R. Da Matta, que la géométrie variable des identités permute aussi en fonction des éthiques distinctes et opposées des espaces fondamentaux que sont la rue et la maison. La coexistence, au sein d'une même personne, d'identités parfois contradictoires, n'est donc pas, en soi, une aporie à la source de déchirements identitaires insurmontables. Elle est plutôt une caractéristique incontournable de la vie dans une société pluraliste, que chaque personne adapte et manipule, avec plus ou moins de facilité et de succès, selon les déterminants contextuels. Ce qui est vrai pour les personnes, l'est aussi, dans une certaine mesure, pour les groupes et les collectivités. La fête bahianaise²⁷ du *Dois de Julho* (2 Juillet) illustre bien comment le centre de gravité ou, si l'on préfère, le pôle de référence de la définition identitaire, dans ce cas-ci de l'identité nationale, est susceptible de varier en fonction des représentations collectives.

7.1 Le 2 juillet, fête cabocle bahianaise

Une image populaire persistante dans les représentations des Bahianais est que la nation brésilienne est née de Bahia. En sillonnant les rues de Salvador, il m'a été donné à plusieurs reprises de croiser sur mon chemin des affiches rappelant à

²⁷ Il convient encore une fois de rappeler que la référence à Bahia change selon la position que l'on occupe sur le territoire brésilien et les représentations que l'on a de cette position. Si, dans les faits, Bahia est un État hétérogène qui regroupe 26 « micro-régions homogènes », lorsque l'on fait allusion à la « culture bahianaise » (*cultura baiana*) on se réfère plutôt aux caractéristiques historiques et culturelles que partage la zone littorale des deux seules régions de Salvador et du Recôncavo (cf. Risério, 1988). Cette culture bahianaise serait, entre autres, fortement marquée par un héritage africain commun ; ce qui n'est pas toujours le cas pour le reste des régions de l'État. « L'État de Bahia, précise Risério, est une unité créée par le fédéralisme brésilien et non une entité anthropologiquement intégrée » (*ibid.* : 158). Or, selon que l'on veuille se situer par rapport à l'espace géographique que représente l'état de Bahia ou par rapport à l'espace culturel, que constituerait la « culture bahianaise », la référence à Bahia ne signifie pas la même chose. De plus, les habitants de Salvador ont pris l'habitude de dire qu'ils sont de Bahia ou des « Bahianais », du nom complet de la ville, soit Salvador de Bahia de Todos os Santos (Salvador de la baie de tous les Saints). En ce faisant, ils se distinguent des gens de l'intérieur (*interior*) de l'État, incluant la population du Recôncavo. Puis, juste pour compliquer un peu plus les choses, on a pris l'habitude, depuis quelques années, en particulier les intellectuels, de distinguer entre Bahia, « avec un H majuscule, noble, cordial », par opposition à Bahia sans « h » associée à la « pauvreté joyeuse ». Ainsi parle-t-on de la *baianidade* sans h lorsque l'on se réfère à la réalité du « baiano pauvre, noir [et] humble » (Brandão, 1999 : 103). Par exemple, le numéro spécial consacré à la fête du 2 juillet, publié dans la *Revista de Bahia* du Secrétariat de la culture et du tourisme de l'État de Bahia, a pour sous-titre « Baianidade cabocla » expressément pour souligner le caractère populaire de la fête.

« Bahia » de prendre soin de son « fils » le Brésil. Longtemps, en particulier lorsque les principaux pôles économiques et politiques étaient concentrés dans le Sud-est du pays, on a représenté Bahia comme la « mère oubliée » de la nation (Albuquerque, 2000 : 11). Ainsi Gilberto Freyre écrivait-il dans les années 1940 : « Toute la Bahia est une grosse ville maternelle, [de laquelle] sont sorties, et sortiront encore, de nombreuses villes du Brésil » (cité *in ibid.*). L'idée que Bahia est le berceau de la nation brésilienne repose sur deux principaux faits historiques, soit la découverte du territoire qui a eu lieu dans le sud de l'état de Bahia le 22 avril 1500 et la libération de la nation des colonisateurs portugais le 2 juillet 1823. Bahia est le lieu où le Brésil a commencé à la fois comme territoire et comme nation (*ibid.*). En effet, si l'indépendance du Brésil a été proclamée, par l'Empereur Dom Pedro, le 7 septembre 1822, ce n'est que le 2 juillet 1823 que l'ultime victoire des fils de la terre contre les fils du Royaume a été remportée à Bahia. Cet événement, qui marque le départ des Portugais et l'union de la province de Bahia au reste de l'Empire, est considéré par plusieurs intellectuels bahianais comme le véritable moment de la fondation de la nation brésilienne (*ibid.* : 10). À tout le moins, l'importance historique du 2 juillet 1823 ne faisait aucun doute aux yeux de Braz do Amaral, qui, en 1923, souligna que Bahia « s'est sacrifié pour le Brésil » (cité *in* Aras, 2000 : 79).

Le processus qui conduisit jusqu'au « 7 septembre 1822 » fut marqué à Bahia par de nombreux conflits politiques et militaires (*ibid.* : 76). La nomination, en décembre 1821, du général portugais Madeira de Melho à titre de gouverneur des Armes de la province de Bahia rencontra une vive opposition de la part de la population, en particulier du Recôncavo. La présence des Portugais aux différentes instances de pouvoir de la société exaltait le sentiment « lusophobe » des Bahianais. Aussi les « manifestations anti-lusitaines » s'intensifièrent-elles après la proclamation de l'Indépendance. En outre, la menace de « recolonisation » motiva, en avril 1823, les élites rurales à financer des bataillons de « volontaires », parmi lesquels on comptait plusieurs esclaves, pour venir appuyer l'armée « pacificatrice » du gouvernement central contre les troupes portugaises du général Melho. Les combats armés connurent leur dénouement final le 2 juillet au matin lorsque les officiers, les soldats et les marins portugais embarquèrent précipitamment sur leur navire de guerre et

quittèrent Bahia (*ibid.* : 76-77). Selon la petite histoire de cette guerre, qui mena à l'indépendance de Bahia, quelques Indiens appelés caboclos ont lutté, armés de leur arc et de leurs flèches, aux cotés de l'armée brésilienne (Verger, 1981 : 109).

Le 2 juillet de l'année suivante les patriotes brésiliens commémorèrent avec éclat cette victoire. On décora un carrosse, saisi aux Portugais durant les combats, de plantes typiques du Brésil telles que le café, le tabac et la canne à sucre, et on invita un vieux métis, descendant des Indiens, à s'asseoir dans le carrosse. Le cortège se déplaça de la place de la Lapinha jusqu'au Terreiro de Jesus au son des tambourins, des guitares et des acclamations. La figure des caboclos ayant participé à la guerre devenait alors le principal symbole de la « brésilienneté ». En 1826, on commanda un char allégorique au sculpteur Manoel Ignácio da Costa. Au lieu du vieux métis, trônait, sur celui-ci, la statue en bois d'un caboclo orné de plumes et armé d'un arc et de flèches, « symbolisant le Brésil libre ». À partir de 1846, le char allégorique du caboclo était accompagné de celui de la cabocla (*ibid.* : 109-110). Jusqu'à aujourd'hui, on refait lors de la fête du 2 juillet le parcours original en défilant dans les rues de Salvador avec les deux mêmes effigies du caboclo et de la cabocla qu'autrefois. Aussi, avec le temps, la fête du 2 juillet est-elle mieux connue comme la fête des caboclos.

Il n'y a pas lieu ici d'entreprendre une description et une analyse détaillées de la fête du 2 juillet qui mérite, pour son importance sociohistorique et sa richesse ethnologique, une étude à elle seule. Je limiterai mon propos à deux remarques, l'une concernant les représentations liées à la figure emblématique du caboclo, l'autre concernant la critique du « triangle rituel brésilien » de Da Matta que fait l'anthropologue bahianais Ordep Serra à partir de son interprétation de la fête du 2 juillet.

La participation des Indiens caboclos, armés d'arcs et de flèches, lors de la guerre de 1823 contre les Portugais relève davantage de la légende que de l'histoire. Non pas, en fait, que ceux-ci n'aient pas combattu auprès de l'armée brésilienne, mais leur nombre ne justifie certainement pas que l'on puisse parler de la victoire des caboclos. La référence aux caboclos est, ici, de toute évidence, avant tout symbolique.

On a déjà vu que dans l'univers religieux afro-brésilien, le caboclo est représenté comme le « maître de la terre » (*dono da terra*) (Albuquerque, 2000 : 12; cf. supra). En effet, qu'elle représente le métissage de l'Indien avec le Blanc ou qu'elle prenne, comme dans le candomblé, des attributs afro-brésiliens, la figure du caboclo incarne, dans tous les cas, un lien privilégié avec la terre des origines. Cela dit, lorsqu'il ne parade pas sous les traits colorés de l'Indien noble, le caboclo constitue une « catégorie sociale » marginale et atypique (Cardoso de Oliveira, 1996 : 117-123). Qu'on veuille le situer du côté de l'univers des Blancs ou de celui des Indiens, le caboclo éveille toujours une image de l'entre-deux qui ne permet pas de le situer ni d'un côté ni de l'autre. Sa position d'entre-deux fait en sorte qu'on ne lui reconnaît aucun des attributs positifs de l'une ou l'autre des trois races fondatrices de l'identité brésilienne, bien qu'il soit, lui-même, un « produit » de cette fusion raciale. Plutôt que de donner force au mythe de la fusion harmonieuse des races, le caboclo se révèle, avant tout, pensent F. Saillant et L. Forline (2001 : 147), comme « l'inverse de l'identité 'nationale' construite ».

L'entre-deux identitaire qui caractérise le caboclo lui confère, par contre, un rôle d'intercesseur entre les différents univers raciaux brésiliens. Si les Blancs, mais aussi les Noirs, ont pu trouver en lui un lien fondateur qui les relie symboliquement au territoire, les Indiens ont, quant à eux, pu s'en servir comme figure médiatrice dans leurs contacts avec la « civilisation blanche ». Le caboclo, dit R. Cardoso de Oliveira (1996 : 117) est « en somme, l'Indien intégré (à sa manière) à la périphérie de la société nationale, par opposition à l'Indien sauvage', nu ou à demi-vêtu, hostile ou éloigné ». Aux yeux des Indiens Tükúna, le caboclo est vu « comme le résultat de l'intériorisation du monde des Blancs ». Il est, poursuit Cardoso de Oliveira, à la fois « l'intrus, l'indolent et le traître » vendu au monde des Blancs, comme il est « quelqu'un dont l'unique destin est de travailler pour le Blanc » (*ibid.*). Or, l'admiration que porte le « Tükúna moderne » envers la technologie de la société, ainsi que le désir qu'il a d'être traité par celle-ci comme une personne à part entière, le place dans une ambivalence identitaire qui l'amène à valoriser « tous les expédients pouvant annuler ou diminuer la distance entre ses mondes respectifs » (*ibid.* : 140). L'adoption de « statuts intergroupes » (*status intergroupais*), tels que l'identité

caboclo, représente, en ce sens, toujours selon l'anthropologue R. Cardoso de Oliveira, un mécanisme de symétrie (*simetrização*) entre Indiens et Blancs (*ibid.* : 140). Aussi, conclut ce dernier, « le caboclo est, dans un certain sens, la propre négation du Tükúna, comme il est, dans un autre, sa propre affirmation en opposition au Blanc » (*ibid.* : 141).

En associant la fête du 2 juillet avec le caboclo, on reprend, en quelque sorte, l'ambivalence identitaire du caboclo pour annihiler la distance historique qui sépare le Bahianais d'aujourd'hui du territoire brésilien d'avant la conquête. En prenant les traits du caboclo, le Bahianais devient ainsi un « fils de la terre » légitime qui est en droit de s'opposer aux « fils du royaume » qui cherchent à le coloniser; même si, dans les faits, il partage avec ceux-ci des origines communes. L'ambivalence identitaire du caboclo est, de plus, ce qui permet à la fête du 2 juillet de jouer sur plusieurs registres festifs, formels et informels, qui relèvent à la fois de la parade militaire, de la procession religieuse et du défilé carnavalesque. Les multiples façons de fêter l'Indépendance de Bahia démontrent, par ailleurs, selon l'anthropologue bahianais Ordep Serra (1999 : 123-159), la rigidité et les limites de la théorie du « triangle rituel » brésilien de R. Da Matta²⁸, qu'il qualifie de « capricieuse ».

Serra élabore sa critique du modèle « damattien » en comparant, dans un premier temps, la fête de l'Indépendance de Bahia du 2 juillet avec la fête de l'Indépendance du Brésil du 7 septembre. Alors que cette dernière est fêtée à la grandeur du pays, la fête du 2 juillet n'est célébrée, précise-t-il, que dans l'État de Bahia. D'ailleurs celle-ci serait, toujours de l'avis de l'auteur, la préférée de plusieurs Bahianais puisqu'ils y participent avec un plus grand enthousiasme (*ibid.* : 123-124).

La commémoration du 7 septembre est marquée par une grande parade militaire. Lors de leur passage, les troupes saluent les dignitaires perchés sur les tribunes d'honneur, tandis que le peuple reste en marge de la rue, séparé du défilé par une corde protectrice. Son rôle est alors strictement confiné à celui du spectateur passif; ce qui n'est pas le cas pendant les festivités du 2 juillet. La célébration de l'Indépendance de Bahia, résume Serra (*ibid.* : 125), « comprend : un défilé dans

²⁸ À propos de cette théorie voir plus haut (chapitre 2).

lequel les dignitaires (*autoridades*) et le peuple se mêlent, et dans lequel aussi défilent des militaires [...] ; des cérémonies civiques réalisées avec une intense participation populaire ; des manifestations civiques populaires ne faisant pas partie du programme officiel ; des cérémonies civiques religieuses (*cívico-religiosas*) officielles [célébrées] dans une intense participation populaire ; des actes religieux ne faisant pas partie du programme officiel ; des réjouissances populaires programmées et [d'autres] non-programmées. » Le mélange des genres festifs, le mélange du peuple avec les autorités, du programme officiel et du programme non-officiel, de la religion institutionnelle avec les pratiques de la religiosité populaire, du sacré et du profane, de la structure avec la *communitas* ; bref, le mélange des formes, propre à la *carnavalisation du monde*, est ce qui fait dire à O. Serra que la rigidité du triangle rituel brésilien de Da Matta, distinguant entre trois « formes élémentaires de déplacement²⁹ », exclusives les unes des autres (soit la parade militaire, la procession religieuse et le défilé carnavalesque), ne s'applique pas à la réalité bahianaise, du moins lors de la fête du 2 juillet.

Déjà, le poète et écrivain Antônio Vianna (1984 : 90-92) soulignait, dans la première partie du 20^e siècle, que la fête du 2 juillet pouvait avoir, pour les personnes et les groupes, différentes significations qui s'expriment par autant de façons différentes de célébrer et de manifester. Aussi constatait-il que, dans certains quartiers, on pouvait fêter le 2 juillet jusqu'en septembre ! (*ibid.* : 91). Dans son analyse de la fête du 2 juillet, O. Serra insiste également sur la durée des célébrations. La fête, dit-il, s'étire jusqu'au 5 juillet, alors que les chars allégoriques du caboclo et de la cabocla retournent dans leur Panthéon, accompagnés par leur peuple en fête et, parfois, de quelques trios électriques, mais, cette fois, « sans la participation cérémonielle des autorités », ni des militaires. Or, précise-t-il, c'est dans ce dernier segment de la fête que « la carnavalisation est [la] plus explicite » (1999 : 136).

Plutôt que d'ébranler les assises théoriques du « triangle rituel brésilien », la fête du 2 juillet constitue, selon moi, un moment privilégié par lequel le peuple bahianais exhibe sa différence nationale. Bahia est une autre nation dans la nation. La fête du 2

²⁹ Cf. R. Da Matta, *Carnavals, bandits et héros* (1983 : 103-108).

juillet s'inscrit dans le paradigme de la nation bahianaise et non pas spécifiquement dans le paradigme de la nation brésilienne.

L'identification de la fête nationale de Bahia à la figure marginale et liminaire du caboclo facilite la transition entre les genres festifs et, par le fait même, la carnavalisation du monde typique au peuple bahianais. La célébration du 2 juillet constitue, en ce sens, une fête liminaire ou liminale, pour reprendre la typologie de V. Turner (1982; 1988), une fête des interstices, en fait, qui se situe aux confins de plusieurs modèles festifs, qu'elle mêle et intègre dans une façon unique et originale de fêter qui caractérise la carnavalisation du monde à la manière de Bahia, une façon de fêter qui place Bahia dans une position d'exception (pour ne pas dire exceptionnelle) et privilégiée par rapport au reste de la nation brésilienne. Si les Bahianais sont brésiliens, ils n'en sont pas moins différents des autres Brésiliens, et la fête du 2 juillet est une démonstration éloquent de la fierté qui est attachée à cette différence, et qui s'exprime, entre autres, par une capacité de carnavaliser le monde autant que le quotidien³⁰.

7.2 Les ambiguïtés de la carnavalisation

Plus que tout autre endroit au Brésil, Bahia, et plus particulièrement la ville de Salvador, sont associées dans les représentations collectives au phénomène que l'on appelle la carnavalisation. Ainsi, prétend-on, que « la saloperie (*safadeza*), la licence et le libertinage sont des ingrédients de la baianité (*baianidade*) et non pas seulement des traits comportementaux de quelques individus isolés » (Espinheira, 1999 : 166).

« Nous pouvons dire que Salvador est une ville orgiaque et dionysiaque qui n'a pas laissé sa tradition mourir, sinon se modifier. Elle a incorporé les nouvelles manières d'être du processus civilisateur, en privilégiant, par dessus-tout, la sensualité et en sexualisant tout par une forme de carnavalisation du quotidien ; cela, en dépit des résistances de certains segments de la société cherchant à contenir, dans le carnaval, la folie de la fête du Diable » (*ibid.*).

Le mythe intellectuel de la carnavalisation du monde n'est cependant pas spécifique à Bahia. Il constitue un des traits communs par lesquels on se plaît à représenter la

³⁰ L'historien bahianais Cid Teixeira nous rappelle que la fête du 2 juillet n'a été reconnue fériée et fête civile officielle qu'avec la constitution de 1988. Aussi s'est-elle caractérisée depuis toujours « comme une façon populaire de manifester l'absence du peuple sur les bancs du pouvoir » (Teixeira, 1999 : 168).

brésilienneté. Par sa propension légendaire à la fête, le peuple bahianais, que l'on associe à la culture afro-brésilienne, s'avère toutefois historiquement l'un des principaux vecteurs de cette carnavalisation. On l'a vu, selon entre autres G. Freyre (1974 : 267-268), le comportement gai, expansif, sociable et bavard « des populations négroïdes comme celle de Bahia », leur « pétulance » de même que leur « allégresse communicative » se seraient diffusés, comme par contagion, aux autres groupes de la société brésilienne.

La ferveur festive des gens de Bahia se transmettrait à l'ensemble de la population pour devenir, sous certaines conditions, un trait positif de l'identité brésilienne. En effet, je l'ai déjà souligné, si la propension à la fête peut, à certains moments, être considérée comme une valeur positive, à d'autres moments, elle est plutôt perçue comme négative. À vrai dire, pour avoir une valence positive, la fête et le jeu doivent se dérouler dans des espaces-temps socialement circonscrits. En dehors de ces espaces-temps formellement reconnus, qui doivent rester marginaux par rapport au reste de l'espace-temps social du quotidien, l'inclination à la fête et au jeu peut être interprétée comme un refus du travail et du progrès. De telle sorte que l'ininteruption de la fête et, par extension, du carnaval, à laquelle, selon la croyance, est associée la vie populaire à Salvador, a pour effet d'annuler le caractère exceptionnel du carnaval et, donc, de ce fait, l'essence même de cette fête de la démesure. Ainsi, la carnavalisation du monde et du quotidien serait antinomique à l'esprit du carnaval ; du moins, c'est ce que pensent plusieurs intellectuels bahianais.

Le thème de la carnavalisation revient, aujourd'hui, de plus en plus souvent dans les discours des intellectuels bahianais. Autant est-il vu comme une façon caractéristique du peuple de Bahia d'aborder la vie au quotidien, autant, comme je viens de le souligner, son interprétation pose problème lorsqu'il s'agit d'en faire un trait identitaire positif. Les ambiguïtés à propos de la carnavalisation débutent avec la signification qu'on accorde à celle-ci. Les conceptions de la carnavalisation pourront changer selon les auteurs et le type de regard que ceux-ci portent sur le carnaval. L'absence de consensus autour de la définition de la carnavalisation, si ce n'est l'absence de définition tout court, n'aide en rien à l'éclaircissement des débats que suscite la notion.

L'importance de plus en plus grande qu'occupe le carnaval de Salvador, autant au sein de la société brésilienne qu'au niveau local et régional, a certes contribué à attirer l'attention des chercheurs bahianais sur ce phénomène que l'on a pu, en d'autres temps, juger comme « non-sérieux ». Elle a, du moins, été un des incitatifs à l'organisation de « Séminaires de carnaval » à l'université fédérale de Bahia. Un premier de ces « séminaires d'été » a été organisé en 1997 et un deuxième en 1998. Lors de ces rencontres, les chercheurs comme les représentants de différentes associations carnavalesques ont pu présenter et débattre leurs différents points de vue sur le carnaval de Salvador et ses impacts sur la société et les différents groupes de la population. La publication des Actes de ces séminaires nous donne accès aux exposés et aux vifs débats que ceux-ci ont engendrés. Il s'agit, pour nous, de documents sans égal pour avoir un meilleur aperçu non seulement des enjeux et des préoccupations, mais aussi des ambivalences que suscite, auprès d'une certaine élite intellectuelle, la compréhension des multiples dimensions du carnaval.

Lors des séminaires de 1998, la question de la « carnavalisation du quotidien » est à maintes reprises mentionnée par les participants. Elle est une des facettes de l'espace carnavalesque sur lesquelles, croit-on, il importe de se pencher. Aussi avance-t-on différentes conceptions de la carnavalisation qui sont à la mesure des ambiguïtés que pose, pour ces élites, l'institution du carnaval dans la société. Du trait identitaire culturellement valorisé, la carnavalisation se révèle peu à peu dans les discours sous un jour « négatif ». D'une part, elle donnerait force et institution au grotesque et à ses effets avilissants sur le peuple; d'autre part, elle dénaturerait le carnaval en en faisant une chose du quotidien, pour ne pas dire de l'ordinaire, et non plus seulement un événement extraordinaire.

Le phénomène de la carnavalisation du quotidien se pose distinctement du carnaval. S'il est associé à la perpétuation de la fête carnavalesque, il n'en abolit pas moins les limites de l'espace-temps dans lequel celle-ci a normalement cours. Un carnaval qui dure à l'année longue n'a pas plus de sens qu'un (gros) carnaval qui se déroule entre de multiples autres (petits) carnivals. Du moins, c'est ce que laissent sous-entendre les interprétations de la carnavalisation qui se dégagent des Séminaires de 1998.

Selon Godi (1999 : 99), le carnaval aurait perdu, à la fin du 20^e siècle, sa propriété de « rite de passage », comme on aime l'expliquer au Brésil³¹, « parce que le sens du temps et de l'espace s'est à tel point transformé que le carnaval qui, auparavant, marquait, d'une certaine manière, l'entrée dans le Carême, n'a plus la même signification. » La raison à cela, selon l'auteur, est que le « carnaval, à Salvador, est, pratiquement, de tous les temps et de tous les lieux, durant toute l'année » (*ibid.*). Cependant, lorsque l'on fait allusion à la carnavalisation, on parle, en théorie, d'autre chose que du carnaval.

« Le carnaval, comme événement utopique et comme événement marqué dans le temps, diffère du phénomène de la carnavalisation, qui serait, dit de façon simplifiée, *une tendance à envisager la vie d'une manière humoristique, sardonique, satyrique et mordante, tout en montrant la face amusante des choses (acontecimentos)*. Pourtant, très souvent, ce qui se cache derrière la carnavalisation, c'est, plutôt, à l'opposé, une face grave, une face, en fait, qui, à travers les actes de la carnavalisation, de la mobilisation de l'érotisme, de la mobilisation du grotesque et de ses autres expressions, incluant la pornographie, prétend corriger les ambiguïtés (*equivocos*) et les injustices (*erros*) d'un type de société déterminé, en lui donnant, au moyen de la carnavalisation, une apparence équilibrée et démystifiée. La carnavalisation est une libération des contenus sociaux réprimés » (Paranhos, 1999 : 125, italiques de l'auteur).

La carnavalisation se distingue du carnaval dans ses rapports à l'espace et au temps. Elle est un moyen, illusoire, dirais-je, de déjouer, au quotidien, les effets pervers des inégalités sociales, en inversant la structure hiérarchique (et sérieuse) du pouvoir à laquelle on oppose les figures grotesques, dionysiaques et bohémiennes typiques à l'univers carnavalesque. En procédant à la « quotidiennisation » (*cotidianização*) du carnaval on ne ferait, ni plus ni moins, aux yeux de certains intellectuels que de « décarnavaliser » celui-ci. Les autorités politiques auraient leur part de responsabilité dans ce processus. En effet, en « trio-électrifiant³² » presque toutes les grandes fêtes publiques, en transformant chacune d'elles en délire carnavalesque, les

³¹ Certains auteurs, toutefois, n'acceptent pas d'emblée la conception répandue du carnaval comme « rite de passage ». « Aborder le carnaval, dit Maria Brandão (1999 : 107), signifie aborder un rite, non pas de passage, mais un rite civilisateur (*rito civilizatório*) global et, comme tous les [bons] rites, créateur de rythmes, d'espaces et de temps. »

³² La « trio-électrification » en question fait référence au phénomène des trios électriques qui est la véritable marque de commerce du carnaval de Salvador. À l'origine, les trios électriques ne sortaient que durant le carnaval. Or, aujourd'hui, ils sont de toutes les grandes fêtes publiques. L'engouement populaire pour les trios est tel qu'on invente même de nouvelles fêtes ou de nouveaux circuits afin de les faire défiler. La commercialisation des trios électriques, mais aussi des fêtes publiques, n'est pas étrangère à ce phénomène.

autorités enlèvent au carnaval sa fonction sociale de rupture avec l'ordre du quotidien.

« L'institutionnalisation du carnaval annule toute capacité de rupture que possède le carnaval. Le carnaval est un moment de rupture et de transgression. C'est un moment de faire alors ce qui ne se fait pas d'habitude. C'est un moment de péché, que l'on fait en cachette. La quotidiennisation de cela suscite une étrange perspective. Le projet d'une société ou d'une vie entière carnavalisée, est-ce possible ? Est-ce viable ? » (Dourado, 1999 : 150).

Selon P. Dourado, le phénomène de la carnavalisation du quotidien n'est toutefois pas spécifique à Bahia. Il s'agirait d'une chose universelle, propre à ce que certains appellent la *société du spectacle*. Un phénomène, en fait, qui est amplifié par la télévision, les journaux et les autres médias modernes qui tournent tout en spectacle. Un phénomène, ajoute l'auteur, qui découle du consumérisme, une nouvelle religion créée et propagée par les médias (*ibid.* : 150-151). À ses yeux, « un *show* de *rock and roll*, un *show* de U2 c'est le carnaval » à tel point, que « c'est toute l'année carnaval » (*ibid.* : 172-173). Il y a lieu toutefois, ici, de s'interroger sur le bien-fondé de cette conception réductrice du carnaval qui en fait une fête comme les autres.

Le phénomène de la « quotidiennisation » du carnaval ne serait pas le seul responsable de la « décarnavalisation ». Une fois de plus, l'ingérence des autorités politiques dans l'organisation du carnaval est décriée par plusieurs intellectuels. En mettant l'accent surtout sur la grosse machine commerciale que constituent les trios électriques, en réglant comme une horloge la sortie des différents blocs carnavalesques, en délimitant de façon très précise les circuits sur lesquels chacun d'eux peut ou ne peut pas défiler ; bref, en contrôlant l'ensemble des aspects du carnaval et en se pliant aux impératifs de sa commercialisation, les autorités ne font, ni plus ni moins, qu'atténuer la spontanéité populaire d'une fête dont la seule règle est, se plaît-on à dire, de ne pas avoir de règles.

On critique également le retour en force de l'idéologie de l'*hygiénisation* qui devient prétexte, pour les autorités municipales, à de nouvelles formes de contrôle de l'économie de la fête. Parmi les conséquences de ces contrôles, exercés au nom de l'hygiène publique, il y a l'uniformisation des baraques – les points de ventes fixes sur la rue et sur les places – selon le modèle établi par la municipalité. Disparaît

donc, dès lors, tout un pan de l'esthétisme populaire auxquels les « baraques » étaient autrefois associées. Finies les baraques tout en couleur, aux noms tout aussi joyeux et colorés, puisés à même l'univers afro-brésilien. À la place, on trouve aujourd'hui des édicules (métalliques) préfabriqués, tous pareils, avec leur toiture en toile blanche ornée des sigles des principales institutions touristiques, sur lesquels viennent, peu à peu, au grand dam des autorités municipales, se coller les affiches publicitaires des marques de bière nationales. Or, d'aucuns pensent que la disparition des anciennes baraques correspond à la volonté de la Préfecture de « dé-faveliser » (*desfavelizar*) le « visuel du carnaval ».

L'ambiguïté des intellectuels bahianais face au phénomène de la carnavalisation du monde se dissipe peu à peu à mesure que se dégagent, de leurs discours, les aspects avilissants de ce phénomène populaire. D'abord un trait identitaire positif, lorsque associée à la perpétuation de la tradition festive, la carnavalisation se révèle sous un jour négatif, lorsque considérée comme un élément responsable de la « décarnavalisation ». Mais est-ce vraiment le cas ? Nous pouvons en douter.

Derrière l'apparence de gardiens de la tradition que ces intellectuels semblent vouloir se donner (la tradition prenant ici les traits d'un carnaval idéal ancestral vu comme un « rite de passage » de la société tout entière), se cache le dessein inavoué de prendre à partie les effets pervers que la culture populaire est sensée avoir sur la culture commune d'appartenance, à laquelle s'identifient également ces élites intellectuelles. Or, le plus grand danger, lié à la carnavalisation, ne serait pas vraiment la menace de « décarnavalisation » mais, plutôt, pour parler comme les intellectuels bahianais, la peur que la « sur-carnavalisation » déprave la culture populaire en en faisant un simple objet de curiosité et de commercialisation dégagé de ses ancrages dans la tradition, dans ce cas-ci, afro-brésilienne. Jamais exprimée comme telle, la crainte des effets pervers de la « sur-carnavalisation » ressort clairement, lorsque ces mêmes intellectuels abordent, toujours lors des séminaires de 1998, la question du « phénomène Carla Perez » et du style musical, aujourd'hui appelé *pagode*, auquel cette artiste est associée. Carla Perez incarne, en quelque sorte, pour ces intellectuels, panégyristes de la « pure » tradition afro-brésilienne, le symbole ultime de la

carnavalisation du monde et de ses conséquences pernicieuses sur les repères traditionnels de l'identité afro-brésilienne.

Carla Perez est une artiste populaire qui, du jour au lendemain, a été propulsée au firmament des méga-stars brésiliennes. Elle s'est fait connaître d'abord et avant tout comme la danseuse, au déhanchement du fessier hyper-rapide et super-sexy, d'un groupe de musique *pagode*. Pour l'œil non-averti, la façon de danser de Carla Perez et de ses émules frôle littéralement la pornographie. Les jeunes femmes, vêtues d'un short court très moulant, se trémoussent le derrière à une vitesse vertigineuse en simulant, de haut en bas, presque jusqu'au sol, le coït. Il faut dire que lors des prestations télévisuelles de ces danseuses professionnelles, la caméra suit en gros-plan fixe, en général par en dessous, le mouvement exagéré de leurs fesses, ajoutant, par le fait même, au côté grotesque et carnavalesque de la scène. Pour qu'il n'y ait pas d'ambiguïtés sur le simulacre sexuel de leurs danses, les paroles de la musique *pagode*, limitées à un minimum d'expressions, sont tout ce qu'il y a de plus explicites : « baise-moi, baise-moi, viens, entre ta queue, etc. ».

La musique *pagode*, et les danses qui l'accompagnent, sont aujourd'hui parmi les plus populaires auprès de la jeunesse brésilienne de tous âges. Ainsi n'est-il pas rare de voir des jeunes filles, d'à peine 5 ans, imiter leur idole Carla Perez, et danser la chorégraphie de la « garrafa » qui consiste à se mettre au-dessus d'une bouteille, en descendant et en bougeant leur derrière, dans tous les sens et à toute vitesse, jusqu'au moment, où frôlant le goulot, elles renversent, d'un coup sec du coccyx, la bouteille ! Si, pour des yeux prudes, une telle scène reste à la limite du cocasse lorsqu'il s'agit de jeunes femmes comme Carla Perez, il semble, toutefois, qu'elle soit difficilement acceptable lorsqu'elle est jouée par de jeunes enfants, d'autant plus que ces derniers agissent souvent sous les encouragements des adultes, dont leurs parents. Du moins, c'est le malaise que suscite ce phénomène populaire auprès de plusieurs, parmi lesquels certains intellectuels³³.

³³ Par exemple, l'anthropologue Ordep Serra, faisant le lien entre l'ancienne *samba da putaria* (lit. samba du dévergondage) et les nouvelles danses du type *pagode*, explique le malaise qu'il a ressenti la première fois qu'il a vu la scène « grotesque », c'est l'expression qu'il emploie, d'une prostituée, ivre par surcroît, s'adonnant à la *samba da putaria* laquelle est, prend-il la peine de le souligner, en tout

Il est vrai, à la défense de leur âme et conscience, que les starlettes de la danse pagode sont souvent appelées à révéler l'intégralité de leur charme dans l'un ou l'autre des multiples magazines érotiques en circulation au Brésil. La méga-star Carla Perez ne fait pas exception à cette règle³⁴.

Rien de cela n'a de quoi surprendre, quiconque connaissant le moindrement le Brésil pour y avoir séjourné quelque temps. Le style de danse associé à la musique pagode n'est, ni plus ni moins, qu'une forme, « carnavalisée » à l'extrême, de *batucada* (danse afro-brésilienne à caractère érotique) dont est issue la samba. Il s'agit, en quelque sorte, d'une *samba da putaria* renouvelée aux rythmes électriques et effrénés d'aujourd'hui (Serra, 1999 : 110). Or, le phénomène, en apparence banal en-soi, suscite un malaise profond chez certains intellectuels bahianais, lorsqu'il est incarné par sa principale icône, soit Carla Perez. Pourquoi ? Eh bien ! Carla Perez est originaire de Bahia, elle est blanche et tout ce qu'il y a de plus blonde, sans compter qu'elle porte un nom de famille d'origine espagnole et qu'elle ne s'est pas gênée, à ses débuts, d'affirmer qu'elle dansait mieux que les noires.

point semblable à la danse populaire de la « garrafa ». Or, ajoute-t-il, cette façon spéciale de danser est aujourd'hui à la mode dans tout le pays, alors qu'elle est même dansée « jusque dans les fêtes d'enfants de la classe moyenne » (Serra, 1999 : 119).

³⁴ J'ai pour ma part appris l'existence de Carla Perez en lisant les « actes » des Séminaires de Carnaval II de 1998. J'étais intrigué de savoir qui était cette personne dont le nom, tel un spectre envahissant, revenait constamment hanter le discours des participants. À chaque fois que l'on mentionnait le nom de la vedette, c'était pour signifier combien on était dépassé par la tournure avilissante que prenait la récupération et la commercialisation des formes carnavalesques, en particulier, les éléments de la culture afro-brésilienne dont les danses. Le nom de Carla Perez était aussi synonyme du blanchissement, pour ne pas dire, de l'occidentalisation des formes culturelles afro-brésiennes. On se référait à elle, tel un avertissement sur ce que présage l'avenir de la tradition, si rien n'est fait pour en changer le cours, et moins, vraiment, pour critiquer son art ou sa façon de danser. Ma curiosité, pour savoir qui était cette personne, me conduisit dans les pages de magazines érotiques, tel que le Playboy édition brésilienne, où la vedette a l'habitude de poser dans son plus simple appareil, en exhibant fièrement ce qui a fait sa popularité, soit son derrière. Je dois dire que j'ai très peu souvent eu l'occasion de voir danser Carla Perez. J'ai pu, par ailleurs, réaliser combien la popularité de la star était grande, en 2001, lorsque je retournai au Brésil. Cette fois, la vedette, qui était enceinte de quelques semaines, faisait les frais d'une émission spéciale, sur la chaîne Globo, qui lui était, tout entière, consacrée. À ce moment, à la grande joie des spectateurs en studio, on montra à l'écran l'échographie de son fœtus ! En 2002-2003, j'ai pu constater que l'étoile de la vedette brillait toujours aussi fort, compte tenu du nombre considérable, soit presque toutes les semaines, de couvertures de magazine populaire où l'on parlait d'elle et de son enfant. Cela dit, Carla Perez, la blonde, est avant tout le symbole d'une certaine image populaire moderne de la brésilienneté que l'on aime diffuser dans les médias, une image qui s'est d'abord fait connaître par sa façon de danser. De toute évidence, il existe, aujourd'hui, plusieurs autres Carla Perez prêtes à prendre la relève.

Avec Carla Perez, la carnavalisation des repères identitaires est à son comble : une blanche de Bahia, qui danse une chorégraphie empruntée à l'univers afro-brésilien, et qui devient l'idole d'un grand pan de la jeunesse du Brésil. Il n'en faut pas plus pour offusquer les intellectuels bahianais, puristes de la tradition africaine, qui voient dans le phénomène Carla Perez et le style musical pagode, un abâtardissement des symboles populaires hérités de la culture afro-brésilienne. Or, peut-on penser, c'est davantage cette forme abâtardie de la culture populaire, dans laquelle ils ne se reconnaissent pas, que craignent ces intellectuels, et non pas, forcément, le prétendu potentiel de « décarnavalisation » qu'engendrerait la carnavalisation. On accepte difficilement, par ailleurs, que « la » Carla Perez soit devenue, à la grandeur du pays, le symbole le plus visible de l'héritage bahianais. Carla Perez aurait été noire (chose toutefois impensable, lorsque l'on connaît la discrimination raciale dont les Noirs sont victimes dans les principaux médias nationaux, qui s'efforcent d'associer l'image de marque des vedettes avec leur blancheur) que leur critique aurait, probablement, pris une autre tournure³⁵. Voici le ressentiment qu'avait à exprimer une des participantes aux « Séminaires de carnaval » de 1998 :

« Dans les danses bahianaises que nous avons exporté, il y a son icône le plus circonspect, Carla Perez, dans laquelle nous voyons un mélange désabusé d'exhibition sexuelle dans les gestes, les paroles et le sourire de son visage, presque innocemment coquin [...], cherchant à éluder les différences sociales, les différences raciales, les différences culturelles [...]. 'Je suis une blonde, de nom de famille espagnol, qui danse mieux que les mulâtresses de Sargentelli [...].' J'ai lu deux des articles dans la *Folha de Sao Paulo* su CP – CP c'est Carla Perez, voilà donc qu'elle est devenue un signe, un sigle – et je fus impressionnée par les justifications et les sympathies des deux journalistes pour la jeune fille (*moça*). Ces justifications et ces sympathies pour la *moça* rappelaient, à s'y méprendre, la condescendance des colonisateurs envers le meilleur de leurs Indiens » (Tabacof, 1999 : 170).

L'irritabilité que provoque le « phénomène Carla Perez » transparaît dans plusieurs des présentations et des débats. Les participants aux séminaires en veulent surtout, semble-t-il, à sa façon « grotesque » de danser. L'image de la danseuse blonde, originaire de Bahia, les dérange également. On semble voir, en celle-ci, une forme de dénaturation des danses afro-brésiliennes. La couleur de la peau, et la vitesse à laquelle la vedette a été propulsée au rang des méga-stars du petit écran brésilien, y

³⁵ Une des participantes aux Séminaires de carnaval de 1998 souligna, à juste titre, que la compagne de danse de Carla Perez était noire. « Mais qui, dit-elle, a eu du succès ? La blonde. Parce que la blonde est l'icône de la communication de masse » (Robatto, 1999 : 138).

sont certainement pour quelque chose. Peut-être ne s'agit-il que d'une réaction émotive spontanée devant l'ampleur du phénomène qui était, à ce moment, en pleine émergence. Une réaction qui se voulait peut-être, en fait, un moyen non-avoué de contrecarrer les répercussions populaires de l'ascension de la vedette, en dénigrant cette dernière. Force est cependant de constater que, cinq ans plus tard, l'étoile de Carla Perez brille toujours plus haut dans le firmament du star-system brésilien.

Toujours est-il que l'histoire populaire de Carla Perez est intimement liée à l'attention médiatique qu'elle a suscitée dès ses débuts. Le regard voyeur des caméras posées sur elle, ne serait pas, non plus, étranger à la critique qu'on lui porte. Une des participantes aux séminaires nuance, en ces mots, l'aspect grotesque que plusieurs de ses collègues reprochent à la danseuse :

« [...] dans le roman *O Cortiço*, paru au 19^e siècle, Aloíso de Azevedo décrit la danse d'une noire en tout point pareil à celle de Carla Perez, avec les détails de la tête, de l'épaule, des gestes, sauf que, dans ce cas-ci, il n'y pas une caméra qui la filme presque intra-utérinement, comme cela se passe, aujourd'hui, à la télévision. En fait, ce qui est grotesque et grossier, c'est le short extrêmement court et la caméra qui filme par en-bas. Il n'y a qu'à penser aux danses de *roda* des bahianaises (*baianas*), avec leurs [chorégraphies] exagérées qui déforment le corps et, qui, avec leur blouse retroussée et détachée, s'adonnent aux mouvements sensuels de la *samba-de-roda*. La différence, dans ce cas, est que le regard se pose au même niveau que les danseuses, sans la lumière des projecteurs braqués, en gros-plan, sur les détails des organes génitaux de chacune d'elles. Or, le [type] de danse [que fait Carla Perez] est d'origine noire. Il s'agit d'une danse originaire de la *samba-de-roda*, qui, à son tour, provient probablement du *lundu*, sauf qu'ici, celle-ci est interprétée par une blonde » (Robatto, 1999 : 137-138).

L'exemple du « phénomène Carla Perez » montre bien, selon moi, les limites de la critique de la « carnavalisation du monde » telle que formulée par une certaine élite intellectuelle. En effet, la référence à la figure du grotesque revient fréquemment dans les discours des participants aux « séminaires de 1998 » pour caractériser le propre du carnaval. Or, si l'on suit bien le raisonnement de ces intellectuels, l'exaltation des formes grotesques n'aurait lieu d'être que dans des espaces-temps très précis ; le carnaval étant le moment de consécration ultime de cette exaltation. En se popularisant et en se diffusant dans la société, la figure « grotesque » que constituent le style musical *pagode* et la manière de danser qui lui est associée (Carla Perez étant l'icône par excellence de cette danse), participerait au processus de carnavalisation du quotidien qui, croit-on, menace, par la subtilité pernicieuse de ses ramifications

sociales et culturelles, l'institution même du carnaval. D'où le paradoxe que la carnavalisation du monde engendrerait la « décarnavalisation » du carnaval. Si elle peut s'appliquer à la couche plus aisée de la société, laquelle a la possibilité durant le carnaval de se fusionner au reste du peuple, cette interprétation ne colle pas toutefois, selon moi, à la réalité du petit peuple qui, chaque jour, lutte pour sa survie.

« Avec toutes ses images, scènes, obscénités, imprécations affirmatives, le carnaval, dit M. Bakhtine, joue le drame de l'immortalité et de l'indestructibilité du peuple. Dans cet univers, la sensation de l'immortalité du peuple s'associe à celle de la relativité du pouvoir existant et de la vérité dominante » (1970 : 256, italiques dans le texte).

Or, ajoute l'auteur, « l'immortalité du peuple garantit le triomphe de l'avenir » (*ibid.*). La carnavalisation du monde ne consiste, rien de moins, pour le peuple, qu'à incarner, au quotidien, ce sentiment d'immortalité défiant le « pouvoir existant » et la « vérité dominante ». La personne occupe, l'instant de la performance « grotesque », que constitue par exemple une danse *pagode*, le centre de la scène autour de laquelle sont rivés les yeux curieux et encourageants des badauds. Durant cet instant de gloire éphémère, la participation complice des spectateurs improvisés du moment ajoute au pouvoir du « corps obscène » de la danseuse³⁶ qui crée l'événement en prenant possession de la scène. Ce moment de carnavalisation permet de renverser l'ordre habituel du monde. En s'emparant de la scène, et en y imposant le pouvoir de leur corps obscène, les protagonistes assurent leur « immortalité » et le « triomphe de l'avenir » immédiat. En ce faisant, ils se réalisent, et assurent leur continuité, dans le monde de la précarité qui est le leur.

« Le corps grotesque, dit encore Bakhtine, est comme un corps en mouvement. Il n'est jamais prêt ni achevé : il est toujours en état de construction, de création et lui-même construit un autre corps ; de plus, ce corps absorbe le monde et est absorbé par ce dernier [...]. C'est pourquoi le rôle essentiel est dévolu dans le corps grotesque à ses parties, ses endroits, où il se dépasse, franchit ses propres limites, met en chantier un autre (ou second) corps : le ventre et le phallus ; ce sont ces

³⁶ Je dis danseuse, car il est plus rare de voir des hommes danser le *pagode* en prenant toutes les figures obscènes typiques à cette danse. Les hommes figurent plutôt à titre d'observateur participant ou, sinon, en prenant la position masculine – machiste – du phallus auquel la danse s'adresse. Cela dit, des hommes pourront danser à la manière des femmes, au risque de se faire catégoriser de gay, ce qui est, normalement, considéré comme une insulte : sauf lorsque l'on se trouve dans l'univers inversé de l'espace carnavalesque où le transvestisme se révèle une figure maîtresse de ce temps social d'exception.

parties du corps qui sont l'objet de prédilection d'une *exagération positive*, d'une hyperbolisation » (*ibid.* : 315, italiques dans le texte).

La carnavalisation du monde ne se limite pas, il est certain, à l'exhibition du corps grotesque lors des performances populaires, improvisées ou non, des danses de type pagode ou autres similaires. Il y a lieu toutefois de se questionner sur les raisons qui sont à la base du sentiment d'irritation que suscitent, chez certains intellectuels, ces façons exubérantes de s'exprimer avec son corps tout en utilisant un langage ordurier. Le recours au « corps grotesque » comme moyen d'expression et de prise de contrôle de l'espace des relations sociopersonnelles est pourtant chose courante parmi le peuple et le monde de la rue. Il faut être témoin, au moins une fois, des joutes verbales où les protagonistes impliqués s'invectivent en utilisant le glossaire complet des insultes inimaginables. Lors de ces scènes, tout à fait courantes et normales, du moins pour ceux et celles qui y sont admis³⁷, l'intensité est à son comble. À mesure que les tons s'élèvent et que la gesticulation des figurants s'intensifie, à mesure donc que les insultes se révèlent des plus dégradantes envers le ou les antagonistes, tout laisse présager, du moins lorsque l'on n'y est pas habitué, que la scène virera en véritable bagarre où les coups physiques, bientôt, suppléeront aux mots. Or, en général, cela n'arrive jamais. Au plus, le protagoniste tourné en dérision quittera la scène, la tête basse, en continuant de déverser sur son adversaire sa litanie d'insultes.

« Lorsque des gens qui entretiennent un commerce familier rient et s'injurient, dit encore Bakhtine, leur langage regorge de figures du corps grotesque : corps qui s'accouplent, font leurs besoins, dévorent ; leurs propos sont axés sur les organes

³⁷ Il m'est arrivé, à quelques reprises, de participer à ces joutes verbales qui se déroulent pour la plupart dans la rue. À chaque fois, je pouvais m'en mêler, du fait que j'étais identifié comme un des membres du camp adverse. Ma participation était tolérée dans la mesure où ce n'est pas moi qui prenais les commandes de la scène et que je ne faisais que m'inscrire parmi le flot ininterrompu d'invectives de mes comparses. Une fois, cependant, je me suis risqué à prendre l'initiative de ces joutes verbales en traitant, à la blague, quelqu'un d'homosexuel (la référence à l'homosexualité étant l'insulte favorite de ces jeux de la dérision centrés sur le corps grotesque). Mal m'en prit, car, aussitôt, la personne visée m'avertit, avec le plus grand sérieux du monde, qu'au Brésil, je pouvais me faire tuer pour avoir osé dire une pareille chose. Les copains qui étaient avec moi ne firent qu'acquiescer à ces dires, alors que je m'attendais, naïvement, à ce qu'ils relancent la joute verbale que je croyais avoir engagée. Par chance, mon vis-à-vis n'exécuta pas sa menace. Je venais alors, malgré moi, d'apprendre que ces joutes de violence verbale trouvent leur équilibre dans l'inclusion des participants au même groupe d'appartenance ou d'identification. Seul cet équilibre référentiel ou normatif explique pourquoi elles ne tournent presque jamais en véritable violence et qu'elles restent au niveau du « jeu ». En tant qu'étranger, je suis exclu *ipso facto* de ce groupe d'appartenance, sauf, peut-être, lorsque ma voix porte en écho de celle de mes comparses du moment et qu'elle ne fait qu'ajouter à la dérision de la personne visée. En aucun cas, toutefois, je ne pourrais être l'instigateur de ces joutes verbales, sans prendre de graves risques.

génitaux, le ventre, la matière fécale et l'urine, les maladies, le nez et la bouche, le corps dépecé. Même lorsqu'on doit s'incliner devant le barrage des règles verbales, les *nez, bouches et ventres* parviennent malgré tout à percer, jusque dans les propos les plus littéraires, surtout si ces derniers ont un caractère expressif, joyeux ou injurieux. L'image grotesque du corps nettement appuyée réside également à la base du fond humain des *gestes familiers* et injurieux » (*ibid.* : 317, italiques dans le texte).

Alors que la référence au corps grotesque est omniprésente dans la culture populaire brésilienne, pourquoi donc, certains intellectuels, s'offusquent-ils de la montée des danses et de la musique de type pagode, qui puisent leurs sources à même cet imaginaire carnavalesque ? Peut-être ne faut-il y voir que l'expression du sentiment de dépassement que ressentent ces membres de l'élite, devant l'élévation, au rang de la culture populaire nationale, d'un phénomène de masse contenu d'habitude dans des espaces-temps exceptionnels ou marginaux, tels que le carnaval ou le monde de la rue. Je ne le sais pas³⁸. Une chose est certaine toutefois, l'image dégradante du corps grotesque semble, pour ces élites qui parlent au nom de la « véritable » culture nationale, être difficilement tolérable hors de ces lieux d'exception. Aussi, selon moi, la « quotidiennisation » des formes d'expression du corps grotesque éveille, dans l'esprit de ces membres de l'élite, davantage un sentiment d'avilissement de la culture populaire, dans laquelle, en général, ils reconnaissent une part importante de leurs racines, qu'une crainte démesurée que la carnavalisation du quotidien entraîne un processus de « décarnavalisation ». Du moins, cette dernière crainte me semble injustifiée, malgré la part de vérité qu'elle contient. Autrement dit, l'abâtardissement des formes populaires de la culture nationale aurait des répercussions sur la dévalorisation de leur propre identité brésilienne ou bahianaise. Or, la « décarnavalisation » est loin d'être un phénomène nouveau. On assiste déjà, à partir

³⁸ Je tiens toutefois à souligner, à la défense de ces intellectuels soucieux de la préservation du dynamisme culturel de la tradition originelle, qu'au moment où ont eu lieu les séminaires de 1998, les phénomènes Carla Perez et de la musique de type *pagode* et *axé*, étaient en pleine explosion médiatique dans l'ensemble du pays. Aussi ne faut-il pas négliger que plusieurs des interventions des participants aux séminaires étaient alors empreintes d'émotivité face à l'ampleur inattendue que prenaient ces phénomènes populaires. On réagissait avec la verve du gardien de la pure tradition qui se sent dépassé par les événements et la menace qu'ils représentent pour l'avenir de cette tradition. Le temps ayant passé depuis, il y a donc lieu de croire que ces mêmes intellectuels sont maintenant en mesure de mieux nuancer leurs propos, même s'ils peuvent se sentir toujours irrités par l'importance que ces phénomènes populaires prennent dans la société brésilienne d'aujourd'hui. Par ailleurs, comme nous le verrons dans le prochain chapitre, leurs craintes à propos de la « décarnavalisation » se révèlent être un sérieux avertissement, du moins lorsqu'elles concernent les enjeux de la commercialisation de la fête carnavalesque et les nouvelles règles qu'ils impliquent.

du milieu du 17^e siècle, « à un processus de rétrécissement, d'abâtardissement et d'appauvrissement progressifs des formes des rites et spectacles carnavalesques dans la culture populaire » (*ibid.* : 43).

« D'une part, précise Bakhtine, il y a *étatisation* de la vie de la fête qui devient une vie d'*apparat* ; d'autre part, elle est ramenée au *quotidien*, c'est-à-dire qu'elle est reléguée dans la vie privée, domestique et familiale. Les ex-privileges de la place publique en fête sont de plus en plus restreints. La vision du monde particulière, carnavalesque avec son universalité, ses hardiesses, son caractère utopique et son orientation vers l'avenir, commence à se transformer en simple humeur de fête. La fête a *quasiment* cessé d'être la seconde vie du peuple, sa renaissance et rénovation temporaires. Nous avons souligné l'adverbe 'quasiment' parce qu'en réalité, le principe de la fête populaire du carnaval est indestructible. Rétréci et affaibli, il n'en continue pas moins à féconder différents domaines de la vie et de la culture » (*ibid.*, italiques dans le texte).

Le même phénomène se rencontre au Brésil et, en particulier, à Bahia. À la différence que la question de l'étatisation de la fête est, aujourd'hui, doublée par celle de sa commercialisation. De plus, si certains craignent que la fête cesse « d'être la seconde vie du peuple », c'est moins parce qu'elle aurait perdu ses privilèges sur la place publique (même si c'est en partie le cas, comme nous le verrons plus loin), mais, plutôt, parce qu'ils ont l'impression qu'elle est devenue le fait de tous les jours et, donc, pour ainsi dire, qu'elle est devenue le centre d'intérêt de la « première vie du peuple » pour reprendre les mots de Bakhtine. En bout de ligne, le résultat est toutefois le même, puisque, dans les deux cas, on assiste à l'atténuation du sens traditionnel de la fête carnavalesque.

Les intellectuels (bahianais), gardiens de la tradition, s'inquiètent, à juste titre, des nombreuses dérives que les effets de la « quotidiennisation » et de la commercialisation font subir à l'espace carnavalesque et à ses multiples ramifications dans la société. Ils ne peuvent rester indifférents devant la menace que représente, dans la terre d'allégresse du pays du carnaval, le processus de « décarnavalisation ». Le carnaval de Salvador n'a pas aussitôt conquis le titre du plus grand carnaval populaire du Brésil que le voilà menacé de perdre ses ancrages dans la tradition au profit des impératifs de la commercialisation. Les élites intellectuelles, comme les représentants et défenseurs du carnaval afro-brésilien sentent le besoin de réagir non seulement devant la machine commerciale que constituent les « trios électriques »,

mais aussi devant l'aliénation et la récupération des formes carnavalesques engendrées par leur institution dans la vie de tous les jours.

L'espace carnavalesque a besoin d'être balisé dans le temps pour jouer pleinement son rôle de régénérateur de l'ordre social. La « quotidiennisation » du carnaval perpétuerait durant l'année entière le « chaos » de la fête, tout en lui enlevant son caractère exceptionnel pendant la semaine des festivités précédant l'entrée dans le carême. À ce moment, on ne ferait que fêter un peu plus intensément et un peu plus longtemps ; c'est tout. La « quotidiennisation » des formes carnavalesques rime aussi, pour les défenseurs de la tradition afro-brésilienne, comme on n'a pu le déceler dans le malaise que suscite le phénomène commercial Carla Perez, avec la dénaturation des origines noires de certaines de ces formes, parmi lesquelles, les danses à caractère grotesque telles que la *samba da putaria*. La récupération médiatique et commerciale des éléments culturels d'origine afro-brésilienne est également synonyme, toujours aux yeux de ces défenseurs de la pure tradition, d'une forme de blanchiment des marqueurs identitaires afro-brésiliens au sein de la nation. À l'abâtardissement des formes carnavalesques de la tradition afro-brésilienne s'ajouterait, ainsi, leur dilution parmi l'image blanche et occidentalisée, à laquelle est associée l'idéologie de l'ordre et du progrès de la société brésilienne.

Si les critiques et les craintes de ces défenseurs de la tradition afro-brésilienne sont, en grande partie, justifiées, elles ne représentent toutefois qu'une vision particulière de la réalité ; une vision élitiste, en fait, qui ne correspond pas nécessairement à la réalité quotidienne que partage le « petit peuple » dans sa lutte pour la survie. Si le carnaval, à titre d'espace-temps social marginal, peut représenter un « rite de passage » permettant l'agrégation (éphémère) des différents segments de la société, force est cependant de constater que, pour les groupes les plus fragilisés (lesquels sont exclus, en temps normal, des principaux lieux d'expression du pouvoir, même s'ils constituent la majorité de la population), le carnaval représente, avant tout, un espace concret d'affirmation identitaire au moyen de la prise de possession ou, si l'on préfère, de l'occupation festive de la cité. Pour ces groupes socialement marginalisés, le carnaval est un lieu d'expression, esthétique et rythmique, de sa force et de son invincibilité, un lieu de mise en valeur de sa puissance et de sa présence dans la cité.

Or, pour les personnes de ces groupes, qui vivent à la périphérie de « la société », la carnavalisation du monde se révèle un moyen de perpétuer, au quotidien, l'affirmation de leur pouvoir et de leur présence au sein de l'espace social. La carnavalisation est un moyen, pour elles, de renverser l'ordre dominant en le tournant à son avantage.

D'exclus de la société et de ces lieux conventionnels de prise de décision, les gens du peuple, en particulier les jeunes et les plus marginalisés, se retrouvent pour un moment, au moyen des différents instruments ludiques et festifs de la carnavalisation du quotidien, au centre de l'attraction, où tous les yeux se tournent et où tout se joue. S'ils empruntent la citoyenneté carnavalesque, ce n'est pas tant pour être égaux aux autres, mais pour dominer, dans un seul bloc compact, la cité qui, en temps habituel, les relègue au rang des sans-voix et des dominés. En ce sens, ce n'est pas pour rien, qu'outre le recours aux pouvoirs de la séduction, que l'on exerce à la limite du grotesque, qu'un des instruments favoris de la carnavalisation, du moins à Bahia, soit la danse de type agonistique propre au « trio électrique » ; une danse qui frôle à chaque instant la bagarre, où les coups directs et indirects envers ses vis-à-vis sont monnaie courante ; une danse qui devient un moyen concret de prise de possession de l'espace urbain et d'affirmation de sa puissance dans la cité³⁹. Un type de danse et une façon agglutinée de bouger et de défiler au sein de la foule compacte, ajouterais-je, qui constituent un moment et un lieu incomparables de catharsis de la violence sociale vécue au quotidien.

La carnavalisation du monde n'aurait donc pas, selon la place que l'on occupe dans la société, la même signification pour toutes les personnes. Si les élites peuvent y trouver un moyen de se fusionner, ne serait-ce qu'un instant, au reste du peuple, un moyen, autrement dit, de se sentir égaux avec les autres et de s'ouvrir à la

³⁹ Il est éloquent, pour ne pas dire frappant, de voir, le lendemain de chaque performance des trios électriques, résultat de cette façon spéciale de danser, qui se situe à la limite du pugilat, les nombreux visages tuméfiés, en particulier chez les jeunes hommes appartenant au « petit peuple » ou au monde la rue. La danse des trios électriques se caractérise en effet par sa violence. À l'arrière des trios électriques, s'agglutine la foule compacte des festivaliers qui, dans un mélange de lutte et de séduction, cherchent à conquérir et à ouvrir l'espace autour d'eux. Aussi n'est-il pas rare que les coups pleuvent de partout. Plusieurs mêmes, en particulier lorsqu'ils sont en bande, ne cherchent pas autre chose que l'adrénaline que leur confère cette danse-lutte violente et ne suivent les trios que dans le seul but d'engager la bagarre et de prouver leur force.

communauté ; pour les gens du « petit peuple », elle devient, plutôt, un moyen de renverser l'ordre du monde habituel en affirmant leur pouvoir individuel et collectif, de même que leur volonté de dominer l'espace urbain. Dans tous les cas, par contre, la « carnavalisation du monde » se révèle un moyen concret d'action sur le quotidien autant qu'un moyen d'ouvrir l'imagination vers de nouvelles possibilités, comme le souligne M. Bakhtine, dans son ouvrage incontournable sur *l'œuvre de François Rabelais* :

« Le principe du rire et la sensation carnavalesque du monde qui sont à la base du grotesque détruisent le sérieux unilatéral et toutes les prétentions à une signification et à une inconditionnalité située hors du temps et affranchissent la conscience, la pensée et l'imagination humaines qui deviennent disponibles pour de nouvelles possibilités. C'est la raison pour laquelle une certaine 'carnavalisation' de la conscience précède toujours, les préparant, les grands revirements, même dans le domaine de la science » (*ibid.* : 58).

La carnavalisation réalise l'impossible destin de la société. Même si ce n'est qu'une illusion, elle permet la fusion des inégaux, comme elle donne le pouvoir à ceux et celles qui, en temps normaux, en ont peu ou prou.

8- Les nouvelles règles du « jeu » : lorsque les intérêts de la tradition croisent ceux de la commercialisation

L'industrie de la fête est, à Salvador, mais aussi ailleurs au Brésil, en plein bouleversement. La place toujours grandissante qu'occupent les intérêts commerciaux au sein des infrastructures de la fête entraîne des conséquences importantes au niveau de son organisation ainsi qu'au niveau des groupes qui y participent. Le gigantisme festif a son prix et il semble que ce soit le peuple et l'esprit traditionnel de la fête qui en font les principaux frais. À Salvador, la fête est non seulement « l'opium du peuple », mais aussi le moteur de l'industrie touristique. L'institution de la fête est, en effet, la carte maîtresse dont se servent les promoteurs touristiques pour vendre Bahia non seulement aux étrangers mais également aux autres Brésiliens. L'immense popularité dont jouit le carnaval de Salvador et le phénomène des trios électriques a eu des répercussions directes sur les espaces traditionnels de la fête. Aujourd'hui, tout se vit à l'heure de l'internationalisation et des télécommunications. L'esprit local de la fête n'a plus sa raison d'être s'il n'est pas articulé au reste du monde que l'on cherche à conquérir. Les effets de cette vision de grandeur sont perceptibles tout autant dans la transformation de la dynamique festive traditionnelle que dans la restauration du centre historique de Salvador, le lieu touristique par excellence de Bahia vivant au rythme constant de la fête afro-brésilienne.

8.1 « Trio-électrification » et privatisation des espaces de fêtes : aperçu d'une réalité en transformation

Le phénomène des trios électriques prend d'année en année, soit depuis leur invention en 1949 par Dodô et Osmar, toujours plus d'envergure. Si bien qu'aujourd'hui, on est littéralement en droit de parler de l'envahissement des espaces festifs par les trios électriques. Cet envahissement est tel que les trios se sont vus, ces dernières années, interdits de défilé lors de certaines fêtes traditionnelles, telles que le « Lavage de Bonfim ». La violence contagieuse qu'entraînent les trios a amené leur déplacement vers d'autres lieux, ou du moins les a obligés à défilé à d'autres moments de la journée, soit le soir et la nuit lorsque les offices de la fête traditionnelle sont terminés.

Ces déplacements dans le temps et l'espace n'annoncent nullement leur disparition à moyen et long terme. Au contraire ! Si on les déplace, c'est parce qu'ils occupent une place trop importante auprès des fêtards, une place qui empiète sur le caractère solennel de certaines fêtes. En fait, l'importance commerciale des trios électriques est si considérable, que des promoteurs inventent à chaque année de nouvelles occasions et de nouveaux circuits pour les faire défiler. Les trios électriques représentent, à eux seuls, une industrie générant de gros sous. Non seulement constituent-ils le principal centre d'attraction du carnaval de Salvador, mais ils sont devenus avec le temps les porte-étendards publicitaires des plus grandes marques de produits de consommation que l'on trouve au Brésil (Mac Donald, Brahma, Antartica, Nokia, etc.). À cela s'ajoute l'importance, non négligeable, que revêtent la construction, l'aménagement et l'entretien des trios électriques eux-mêmes, lorsque l'on sait que leur nombre avoisine les 200 et que le coût des plus spectaculaires d'entre eux dépasse facilement le demi-million de dollars canadiens.

L'engouement que génèrent les trios électriques est tel qu'il ne semble plus y avoir de place pour d'autres façons de défiler lors du carnaval. Même les blocs afros et les principaux afoxés, les blocs indiens ayant déjà presque tous disparus (ou été intégrés sous la bannière « afro »), s'accompagnent, lors de leur défilé, d'un camion allégorique calqué sur le modèle des trios. D'anciens blocs afros, tels que Araketu, vont, jusqu'à un certain point, se convertir carrément en « bloc de trio » afin de suivre la tendance « électrique » et commerciale du carnaval.

La popularité du carnaval de Salvador ne tient aujourd'hui qu'à la présence des trios. On se déplace depuis toutes les régions du pays pour venir participer au carnaval des trios électriques. Si bien que ce sont aujourd'hui près de deux millions de personnes qui s'entassent à tous les soirs dans la rue pour suivre, en dansant sur un rythme effréné, les trios « traditionnels » comme les trios dit « alternatifs »⁴⁰. Sur les grandes chaînes nationales, on présente en direct et de façon continue les performances des principaux trios. En fait, cote d'écoute oblige, on ne présente à la télévision que les

⁴⁰ Les trios traditionnels sont en fait les trios les plus anciens et les plus populaires ; autrement dit, ce sont les trios vedettes, le plus populaire d'entre tous étant probablement celui du groupe Chiclete com Banana. Les trios alternatifs sont les trios moins populaires ou, sinon, les trios plus récents, parmi lesquels se trouvent les futurs trios vedettes.

trios des plus grandes vedettes nationales, soit ceux de Daniela Mercury, Expresso 2222 de Gilberto Gil, Carlinhos Brown et Timbalada, etc. De plus, dans l'esprit de la commercialisation du carnaval, tous ces trios vedettes ne défilent dorénavant que sur la portion « classe moyenne » du circuit carnavalesque, soit de Barra à Ondina. Les trios alternatifs sont confinés pour leur part à la portion populaire du circuit qui s'étend du Campo Grande à la Place Castro Alves. Or, il n'y a pas longtemps, tous les trios parcouraient, telle une boucle, l'ensemble du circuit, qui s'étendait de la Place da Sé (Praça da Sé) jusqu'au Phare de Barra (Farol da Barra).

En prolongeant le circuit jusqu'à Ondina, les promoteurs visaient, ni plus ni moins, à aller chercher le plus de capitaux possibles, en intégrant au carnaval la zone où se trouvent les principaux grands hôtels de Salvador. Car, il ne faut pas se le cacher, la division du circuit carnavalesque en trois principaux tronçons (le troisième étant concentré autour du Pelourinho), répond aux impératifs de la division économique du territoire. En effet, le carnaval a pris une telle démesure qu'il est devenu de plus en plus risqué d'y participer, le soir et la nuit, à la manière du *pipoca*⁴¹ d'antan. La foule trop compacte rend les déplacements presque impossibles à tous ceux qui n'ont pas la force juvénile, ni la « bonne couleur », permettant de survivre à la violence des danses des trios. Aussi ceux qui en ont les moyens ou la possibilité, cherchent-ils à participer au carnaval soit comme « associados » (ou « socios ») d'un ou de plusieurs trios, vêtus de leur « abadá » distinctif⁴² ; soit dans les « camarotes » (loges)

⁴¹ *Pipoca* qui signifie, littéralement, maïs soufflé, est l'expression populaire pour désigner la personne qui participe au carnaval en ne suivant aucun trio en particulier, mais plutôt, comme le maïs soufflé qui éclate, va dans tous les sens, soit d'un trio à l'autre ou d'une aventure à l'autre, au gré de ses rencontres du moment.

⁴² Les *associados*, aussi appelés socios, sont les *foliões* qui défilent à l'intérieur des cordes protectrices séparant, de chaque côté, le trio des autres *foliões* dans la rue. Pour les intéressés, il s'agit de pouvoir défiler dans la rue en suivant, dans un espace protégé, leur trio ou leur bloc favori, du moins s'ils en ont les moyens. En effet, selon la popularité du trio et les services que chacun offre, il en coûte plus cher pour participer. Ainsi, depuis quelques années, les principaux trios sont, pour la majorité, tous suivis par un autre camion dans lequel on trouve toutes les commodités, bars, toilettes, premiers soins, massages, etc., afin de rendre la fête des *associados* plus agréable. On reconnaît, par ailleurs, les *associados* à leur *abadá*, une pièce de vêtement légère (longue camisole, tunique ou *top*), aux couleurs du trio ou du bloc afro. Il existe même des *abadás* VIP qui, en plus des services de base, donne accès à une série d'autres privilèges, dont celui d'avoir accès au haut de la plate-forme du trio. Cette façon de participer au carnaval de rue est très populaire auprès des groupes (de travail, d'amis, etc.) de la classe moyenne. Aussi est-il possible, depuis peu, d'acheter des forfaits qui permettent de fêter un soir avec un trio et un autre soir avec un autre trio. De plus, autre signe distinctif de l'appartenance sociale : tous ces forfaits sont disponibles sur Internet.

installées en bordure de la rue ou, mieux encore, dans la suite d'un trio vedette⁴³. Or, le coût à payer pour fêter dans ces espaces protégés peut être très élevé. Il varie en fonction de la popularité des trios, de l'emplacement des loges et des services offerts. Dans tous les cas, l'accès à ces espaces privés reste inaccessible pour les gens du peuple. Pour les cinq jours de festivités, certains peuvent dépenser jusqu'à l'équivalent d'une année de travail au salaire minimum, si ce n'est pas plus. L'essor des *camarotes* à Salvador n'est pas sans rappeler ce qui se passe à Rio avec le *Sambódromo* où les élites, perchées dans les estrades édifiées des deux côtés de la rue, payent un fort prix pour pouvoir observer le spectacle du peuple défilant au sein des écoles de samba. À la différence qu'à Salvador le spectacle des écoles de samba est remplacé par celui des liesses populaires s'agglutinant tout autour des trios électriques pour danser et chanter au rythme inlassable et répétitif des mêmes airs de musique.

Les conséquences de la commercialisation, toujours plus accrue du carnaval de Salvador, liées à la popularité exponentielle que connaissent les trios électriques à la grandeur du pays, ne font pas que des heureux. Nombreux, en fait, sont ceux qui y voient, malgré le nombre toujours croissant de participants (*foliões*), les signes avant-coureurs de la fin du véritable carnaval populaire, sinon du carnaval afro-bahianais typique. Les impératifs de la rentabilité à tout prix laissent, en effet, de moins en moins de place à la spontanéité et à la démocratisation de la fête de rue qui ont été, en d'autres temps, la principale marque de commerce du carnaval de Salvador. Aujourd'hui, la machine carnavalesque est rodée au quart de tour, selon les sorties des principaux trios, d'abord, et des principaux blocs et afoxés, ensuite. Tout est réglé, de plus, en fonction des heures de grande écoute à la télévision et des

⁴³ On distingue quatre principaux types de *camarotes* ou de loges desquelles on peut observer le défilé des trios mais aussi, selon les services offerts, fêtés comme on le veut et en toute quiétude. Il y a les *camarotes* officielles qui sont les loges les plus simples, se résumant en général à une estrade populaire, et qui sont installées par les organisateurs publics du carnaval. Ce sont, pour la plupart, les loges situées près du Campo Grande où les trios et les Blocos sont évalués par le jury. Les services qui y sont offerts sont limités au minimum (toilettes sèches, bars, etc.). Il y aussi les *camarotes* privées (*particulares*) pour groupes seulement et celles pour individus. Dans ces cas, selon la localisation et le public visé, la gamme de services offerts peut inclure l'accès à la mer, la piscine, les massages, la discothèque, le buffet et le bar à volonté, etc. Puis, il y a les *camarotes* pour invités (*convidados*) qui sont, en fait, les plus prestigieuses dans la mesure où l'on est inclus dans le jet set d'un trio en particulier ou d'un emplacement privilégié.

principaux commanditaires des trios et des blocs. Les frustrations sont nombreuses de la part des trios et des blocs moins importants qui n'ont pas droit à la même visibilité commerciale que les autres groupes plus prestigieux. À vrai dire, les blocs afros et les afoxés de moindre importance ont, dans leur cas, presque tous disparus du carnaval de Salvador ou, sinon, ils ont été relégués, pour défiler, vers les zones plus excentrées et moins commerciales du circuit carnavalesque.

Lors des « séminaires d'été de carnaval de 1998 », la question de la « privatisation de l'espace du carnaval » et des nouveaux enjeux économiques qui se trament derrière cette réalité a fait l'objet de plusieurs débats animés (voir, entre autres, Miguez, 1999 ; Dantas, 1999 ; Rodrigues, 1999 ; Almeida, 1999). Or, malgré l'unanimité des critiques envers la « trio-électrification » démesurée que connaît le carnaval, on constate que les préoccupations des panélistes divergent selon que leurs points de vue se situent de l'extérieur ou de l'intérieur de la machine carnavalesque. Ainsi, aux côtés des chercheurs et professeurs universitaires, trouvait-on autour de la même table ronde, le directeur du Groupe Olodum, le plus gros bloc afro de Salvador. D'entrée de jeu, ce dernier ne s'est pas gêné pour souligner son profond désaccord avec plusieurs des points soulevés par certains de ses pairs universitaires (Rodrigues, 1999 : 57). En outre, il ne partage pas avec eux la même vision quant aux conséquences de la commercialisation. Alors que certains voient dans la commercialisation à outrance, associée au phénomène des trios électriques, l'annonce de la disparition possible des blocs afros traditionnels du carnaval (Miguez, 1999 ; Dantas, 1999), le directeur de Olodum s'offusque surtout du fait que cette commercialisation ne profite qu'à une poignée d'individus qui, pour la plupart, appartiennent à l'élite blanche. Ironique, il va même jusqu'à proposer que les Bahianais adoptent la double nationalité danoise, tellement, aujourd'hui, il n'y en a que pour les blondes ! Il n'y a plus de place, dit-il, pour la noire ou la négresse, mais juste pour la brune (*morena*) ou la blondinette (*lourinha*). Aussi devient-il crucial, à ses yeux, de « défendre à 100 % le Noir » (*negro*), car, s'il y a cinq ans tous n'en avaient que pour la beauté et la force des Noirs, aujourd'hui ce n'est plus le cas (Rodrigues, 1999 : 64). Les enjeux de la dispute pour l'occupation de l'espace carnavalesque ne se résument donc pas, pour Rodrigues, à seulement faire une plus

grande place aux blocs afros. En effet, selon lui, cela ne constitue aucune garantie que c'est la population noire qui profitera, en bout de ligne, des retombées de cette visibilité accrue. Aussi, constate-t-il avec dépit, que sept des dix principaux groupes afro-bahianais à succès sont dirigés par des Blancs. À la limite, croit-il, il serait préférable que toute cette industrie culturelle n'existe pas, si la population noire et pauvre n'en récolte pas les dividendes (*ibid.* : 60).

L'exaspération du directeur de Olodum tient en grande partie à sa représentation particulière du carnaval. Le carnaval n'est plus, à proprement parler, une fête culturelle puisque, dit-il, il ne relève aujourd'hui que du « domaine économique ». En ce sens, il ne craint pas réellement la disparition du groupe Olodum, car ce dernier est beaucoup plus qu'un simple bloc de carnaval. L'*espace culturel* Olodum est, avant tout, un lieu de promotion et de défense des Noirs et de leur culture. Il s'agit, souligne-t-il, d'une organisation du Mouvement noir brésilien. Olodum, c'est aussi une « école créative » pour les enfants pauvres et de la rue. Le directeur est par contre conscient du statut privilégié dont bénéficie son groupe. Il déplore même, que certaines personnes soient devenues membres seulement pour recueillir les fleurons de ce prestige. Olodum, dit-il non sans fierté, est le groupe de Bahia qui jouit de la plus grande visibilité internationale, en particulier en Europe. Constamment, ajoute-t-il, il y a un Blanc de l'étranger qui cogne à la porte afin de pouvoir s'associer à l'image du groupe. Paul Simon a été le premier, Michael Jackson a suivi, puis il y a eu les Rolling Stones (*ibid.* 65). À la limite, si la bande internationale de Olodum ne peut s'exprimer pleinement sur les scènes locales, elle profitera de toutes les tribunes qu'on lui offre à l'étranger pour le faire : « nous irons où nous pouvons chanter, jouer, exprimer notre art, notre culture, notre identité noire, notre héritage africain, notre façon différente de faire » (*ibid.* : 67).

Le carnaval étant devenu seulement une affaire de gros sous, ce n'est pas tant le phénomène de la trio-électrification massive qui inquiète le directeur de Olodum, même si ce dernier ne porte pas les trios en très haute estime⁴⁴, mais le fait qu'il n'y

⁴⁴ Au début de sa présentation, Rodrigues fait allusion à deux « monstres », le trio électrique « une carcasse d'acier avec un son super-fort et irritant, et la loge (*camarote*), une création (*coisa*) des élites bahianaises pour ne pas se mélanger au peuple » (1999 : 57).

plus véritablement d'espace pour les autres entités carnavalesques. Or moins d'espace pour s'affirmer, veut dire moins de reconnaissance et, qui dit moins de reconnaissance, dit aussi moins d'argent. Aussi déplore-t-il qu'au dernier carnaval aucun bloc afro n'était sponsorisé par les compagnies de bières, lesquelles comptant parmi les principaux commanditaires du carnaval. La lutte pour l'espace dans laquelle sont engagée les blocs afro, tels que Olodum, reste néanmoins, selon Rodrigues, une lutte pour la préservation de la fête du peuple, une lutte finalement pour la survie même du carnaval. Aussi conclut-il les débats qu'a suscité la table ronde sur les aspects économiques des blocs, en disant :

« Mon discours se doit d'être dur, il se doit d'être direct et d'être précis. Du point de vue économique, la réalité du carnaval de Bahia se doit de changer. Elle a besoin de profiter à la population qui fait, qui s'amuse (*curte*), qui vit et qui rêve avec le carnaval. Elle a besoin d'être un carnaval pour tous, elle ne peut plus être dominée pas une poignée de gens qui s'approprient l'espace public, qui s'approprient des moyens pour le faire et qui dictent les règles, même si, pour cela, ils doivent tuer le carnaval. Que vive le carnaval, que vive l'allégresse, mais que vive, par dessus-tout, la conscience, la lucidité et l'espoir ! » (*ibid.* : 89).

Peu importe la position qu'ils privilégient, les panélistes sont unanimes à dire que les dérives de la commercialisation ont transformé les sens de la participation au carnaval. On s'entend aussi pour dire que le processus de commercialisation atteindra très bientôt son apogée. Non seulement prévoit-on que l'explosion démographique que connaît Salvador ralentira d'ici peu, tandis que la population commencera, elle, à vieillir, mais le jour n'est pas loin, pense-t-on, où le carnaval ne sera plus qu'une industrie capitaliste, alors que, stimulés par l'idéologie hygiéniste, apparaîtront, peut-être, des réseaux de baraques franchisés (Almeida, 1999 : 75). Si tel est le destin du carnaval, cela constituera certainement un point de non-retour qui coupera la fête carnavalesque de ces derniers véritables ancrages populaires. Car, il faut le savoir, si la fête est roi et maître à Salvador, c'est d'abord et avant tout parce qu'elle représente une des rares occasions pour les gagne-petit de faire quelque sous de plus. Or, déjà, dans le contexte actuel, le marché parallèle, que génère traditionnellement l'industrie de la fête, est de plus en plus refoulé dans les marges de l'espace public, lorsqu'il n'est pas carrément en voie de disparition. La sévérité de la réglementation municipale et les contrôles de plus en plus musclés qui sont exercés ont entraîné la disparition de plusieurs baraques de fortune et de vendeurs ambulants.

Devant l'éventualité très concrète de se faire saisir leurs seuls biens, parce qu'ils ne sont pas en règle⁴⁵, plusieurs d'entre eux se sont faits une raison et ont décidé de plier bagage.

Enfin, pour ma part, je crois que la population plus défavorisée a plus à craindre des impacts de son exclusion systématique de l'organisation du carnaval et du partage des profits que celui-ci génère, que de la carnavalisation du quotidien. En effet, devant l'éventualité que le carnaval ne soit plus qu'une grande fête commerciale, dont le dessein pour les participants n'est plus de conquérir l'espace public mais d'y afficher avec ostentation sa jeunesse, sa beauté (virilité) et son statut de privilégié (d'où la popularité grandissante des *camarotes* et des *abadás* même auprès des personnes les plus démunies), il ne reste plus, alors, pour les exclus du système et le « petit peuple » que la carnavalisation du quotidien pour se faire reconnaître et pour exalter l'expression de son pouvoir dans la cité. Sinon, l'autre possibilité qui leur reste est le recours à la violence comme moyen de réparer les injustices que constitue l'écart grandissant entre les classes⁴⁶.

Soulignant la façon innovatrice de penser le carnaval à Salvador, un participant non identifié aux séminaires d'été de 1998⁴⁷, originaire du Pernambouco, a dit, dans la foulée de la présentation du directeur de Olodum, qu'il est « nécessaire de carnavaliser la société brésilienne ». Qu'est-ce que carnavaliser la société brésilienne? La dite personne se le demande. Une partie de la réponse semble toutefois se trouver dans « la question du pouvoir dans ses plus différentes dimensions ». Je le pense aussi. La carnavalisation de la société ou du monde est un

⁴⁵ Aux contrôles de la « police » de l'hygiène s'est ajoutée, ces dernières années, ceux de la police fiscale qui sont très nombreux à intervenir durant les fêtes publiques.

⁴⁶ Selon moi, on aurait beaucoup à apprendre d'une étude se penchant sur la violence des danses des trios électriques. En effet, à l'exception, des histoires isolées, mais presque toujours prévisibles d'usage de couteaux et d'armes à feu lors des défilés des trios, histoires sanglantes faisant, il est vrai, chaque fois son lot de victimes, innocentes ou non, les danses des *foliões* suivant les trios me paraissent agir auprès de ces personnes, tel un véritable exutoire de la violence qu'elles ont en elles et, qui, sinon, si elles n'avaient pas ce lieu spécifique pour s'exprimer, se disperserait à tout vent dans la société et dans la vie de tous les jours. Aussi, selon mon hypothèse, la danse des trios aurait un effet de catharsis bénéfique sur la violence urbaine, qui fait rage partout au Brésil. Tout ceci reste à être vérifié, mais cela me paraît une piste à suivre pour comprendre, pourquoi, la violence meurtrière est, toute proportion gardée, moins grande à Salvador qu'à Rio ou à Sao Paulo, par exemple.

⁴⁷ Cf. *Seminários de Carnaval II*. Salvador : Pró-Reitora de Extensão, Universidade Federal da Bahia, p.82-83.

mode d'approche et d'expression de la réalité qui se situe dans les marges d'incertitude de la société, aux confins de l'ordre et du chaos. Elle constitue un lieu possible de prise de pouvoir pour ceux et celles qui sont exclus des sphères influentes de la société. Elle est un espace privilégié d'expression de la *malandragem* et du *jeitinho* comme trait singulier de la brésilienneté. Elle agit tel un espace tampon régulateur entre la menace permanente de désordre social que représente le peuple des déshérités et la violence quotidienne des institutions qui cherchent à asservir ce dernier en le faisant entrer dans la voie du progrès ou, si l'on préfère, dans le cadre normatif de la société et du respect de ses hiérarchies.

8.2 Enjeux de la restauration du centre historique de Salvador

On se souvient que le point de départ de ce travail a été une série de petites mésaventures de terrain s'étant déroulées, pour la plupart, dans les limites du centre historique de Salvador, près du Pelourinho⁴⁸. Nous étions à ce moment dans les premiers mois de l'année 1991. La violence urbaine dans cette zone traditionnelle du tourisme atteignait des sommets jusqu'alors inégalés. La dégradation du cadre bâti était à l'image de la désintégration du tissu urbain dont la violence est une des expressions les plus flagrantes. Le sujet de la violence, qui faisait fuir un à un les touristes, était sur toutes les lèvres, non seulement des commerçants, qui voyaient leur chiffre d'affaire fondre comme neige au soleil, mais aussi de la population locale qui ne se sentait plus à l'abri devant les débordements d'une certaine jeunesse désabusée. Le pire, craignait-on, était à venir, si rien n'était fait pour freiner le processus en apparence irréversible de cette violence.

Telle ne fût pas ma surprise, lorsque j'y suis retourné cinq ans plus tard et (re)découvris, dans toute sa splendeur éclatante, un « centre historique » complètement transformé. La façade et l'intérieur des immeubles adjacents au

⁴⁸ J'utilise comme le veut l'usage courant à Salvador l'expression centre historique (Centro historico) pour désigner la portion du territoire qui s'étend depuis l'élévateur Lacerda jusqu'au Pelourinho, incluant la partie adjacente du centre commercial de la basse ville. Or, selon les auteurs Fernandes et Gomes, professeurs à la faculté d'architecture et d'urbanisme de l'université fédérale de Bahia, l'expression serait incorrecte puisque, dans les faits, « n'importe quel espace de la ville est historique, qu'il soit antique ou récent » (1995 : 25). Aussi ces derniers préfèrent-ils à la place parler du centre ancien ou antique (Centro antigo), expression peut-être plus juste, mais qui a le désavantage de ne correspondre à aucune réalité populaire.

Pelourinho étaient tous rénovés et frais peints. De nouvelles places avaient été créées, converties en salles de spectacle en plein air et en terrasses pour restaurants de moyenne et haute gamme. Le plus frappant était, sans contredit, la présence par milliers des badauds, parmi lesquels de nombreuses personnes appartenant à la classe riche de Salvador, vaquant en toute liberté et en toute sécurité dans les rues du Pelourinho. Tout semblait presque irréel, lorsque je me souvenais du même endroit cinq ans auparavant. En fait, si ce n'est la morphologie générale du territoire, rien n'était pareil à ce que j'avais déjà connu. Outre la restauration physique des immeubles, le principal changement était, certes, l'omniprésence policière assurant la sécurité du territoire. Ne pénétrait pas qui voulait, au-delà des limites du Terreiro de Jesus, en s'en allant en direction de la place du Pelourinho. La police militaire était assistée dans son travail, par la nouvelle police touristique ainsi que par la police fiscale des autorités municipales. En fait, n'eut été de la présence de tous ces gens, bien vêtus, aux portefeuilles biens garnis et avec l'esprit à la fête, nous aurions pu facilement nous croire en plein état de siège tellement il y avait de policiers au mètre carré. Quel contraste avec les années passées, alors que la présence policière frappait par son absence, sinon par son non-interventionnisme.

Pour ma part, je me suis très vite lassé de ce Pelourinho aseptisé, axé uniquement sur l'industrie du tourisme et de la consommation ostentatoire. Quant aux gens que j'avais connu et qui habitaient, par le passé, l'un ou l'autre de ces immeubles dorénavant consacrés au commerce ils étaient peu nombreux à pouvoir franchir la barricade des contrôles donnant accès à ce nouvel espace de loisirs pour les touristes et les gens de la classe moyenne. Pas besoin de dire que si le sourire était revenu s'accrocher aux lèvres des commerçants, les frustrations des anciens habitants expulsés de leur lieu habituel de vie étaient, quant à elles, à leur comble.

Dans cette section, j'aborderai quelques-uns des enjeux sociaux et culturels qui se trament derrière le dessein de la restauration du centre historique. Pour ce faire, il me faudra faire alterner l'œil objectif, hérité de l'anthropologie classique, avec celui du « critique social ». En effet, on ne peut approcher les réalités actuelles de la vie au centre historique de Salvador sans, d'une part, replacer celles-ci dans un continuum historique et sans, d'autre part, emprunter un regard critique mettant en perspective

les conséquences que les transformations de l'espace ont eues non seulement sur la population locale mais aussi sur la « réafricanisation » du territoire au profit de l'industrie culturelle. On verra, entre autres, que l'opposition classique entre la tradition et la modernité trouve un lieu commun dans la dispute pour le partage des dividendes de cette industrie culturelle et touristique. Si les intérêts de la tradition et du « complexe axé⁴⁹ » se frottent à ceux des capitaux, ils n'en sont pas pour autant opposés, car, de chaque côté, on gagne de la présence de l'autre. Cela dit, la population locale, elle, semble être la grande perdante de cette nouvelle réalité ; du moins, à moyen et long terme. À titre d'exemple, plus de douze ans après mes petites mésaventures de 1991, l'endroit est presque redevenu aussi dangereux qu'il l'était, tandis que les gens de la classe haute-moyenne ont recommencé à désertier les lieux, et que les gens du petit peuple sont de plus en plus les principales victimes des individus marginaux rôdant, seuls ou en bande, autour du centre historique. Comment cela se fait-il ?

8.21 Chronique d'une saga toujours inachevée

Lorsque je regarde 20 ans en arrière et que j'essaie de me souvenir de la vie au Pelourinho à cette époque, je ne peux qu'être étonné non pas vraiment de la transformation physique des lieux, même si celle-ci est tout à fait saisissante, mais plutôt de la transformation radicale qu'a connue depuis ce temps la vie culturelle et sociale sur le territoire. Aujourd'hui, il est incontestable que le Pelourinho est le principal centre d'activités de l'industrie culturelle afro-bahianaise. Pourtant, il n'y a pas longtemps encore, les traces de cette industrie étaient totalement inexistantes. À l'exception de la Cantina da Lua, et de l'acharnement de son gérant Clarindo Silva qui s'efforce depuis 1971 à promouvoir de toutes sortes de façons la culture afro-brésilienne (Carvalho, 1995), et des rares et inégales prestations des capoeiras de rue au Terreiro de Jesus, toute la vie locale ne vibrait alors qu'aux rythmes des airs de musiques pop américaines. Partout les juke-box répétaient inlassablement la même chanson de Michael Jackson ou de Cindy Lauper ! Les filles se repassaient les

⁴⁹ Au même titre que l'on peut parler du « complexe agro-industriel » pour définir un aspect de l'économie, certains proposent d'appeler « complexe axé » toute l'industrie culturelle qui relève des éléments de la tradition afro-bahianaise incluant les trios électriques (Almeida, 1999 : 73).

cheveux pour qu'ils soient le plus lisse possible. Même si, timidement, quelques garçons commençaient à se faire allonger les cheveux, nous sommes encore très loin de la « coupe rasta » que la majorité d'entre eux arboreront avec fierté à partir des années 1990.

Bref, s'il ne fait aucun doute que nous sommes alors en plein centre de la vie populaire afro-brésilienne, la population étant en majorité noire et très pauvre, nous sommes toutefois très loin du phénomène d'exaltation des symboles de la culture afro-brésilienne qui caractérise la vie publique actuelle au centre historique. Or, cette exaltation culturelle, n'a pu s'accomplir dans toute sa splendeur commerciale sans l'évincement de la totalité de ses habitants dont la majorité était, pourtant, d'origine afro-brésilienne. Ainsi au moment où s'amorcent, en 1992, les travaux tant attendus de la restauration du centre historique, s'amorcent également l'expropriation de l'ensemble des immeubles ainsi que le déplacement de la population locale vers des zones plus excentrées. Si la plupart des propriétaires ne peuvent que se réjouir de la manne qui s'offre à eux, le peuple pauvre et désœuvré qui habitait ces immeubles délabrés a tôt fait de se rendre à l'évidence qu'il ne pouvait pas faire long feu avec les compensations monétaires qu'on leur a donné⁵⁰.

⁵⁰ Il faut savoir que le bruit de la restauration du centre historique à des fins culturelles et touristiques court depuis au moins les années 1967, alors que s'amorce, sous l'égide de l'UNESCO et de la BID (Banque interaméricaine du développement), une étude sur la faisabilité économique d'un tel projet (cf. Braga, 1969). Or, assurés de se faire dédommager, les propriétaires sans vergogne ont laissé leurs immeubles se délabrer jusqu'à l'état de ruine dans lequel ils se trouvaient au moment où ont commencé les travaux. Et, en effet, les compensations, sous forme d'argent ou du retour des immeubles rénovés après un certain nombre d'années, ont grassement avantagé les propriétaires. Quant aux habitants, du moins ceux des premières phases de la restauration, ils se sont vus offrir soit leur remplacement dans un autre secteur de la ville soit une compensation monétaire. Or, la grande majorité a choisi cette deuxième alternative, puisque de toute façon la première proposition était loin d'être assurée (Fernandes et Gomes, 1995 : 34). Si bien, qu'une fois leur argent dépensé, bon nombre d'entre eux n'avaient plus de quoi se reloger ailleurs. De plus, au fur et à mesure que le nombre des évincés grossissait, les possibilités de se relocaliser dans le secteur environnant, elles, diminuaient fortement. Pour la première étape du projet de revitalisation, 399 familles se partagèrent environ 500 000 USD en indemnités, alors que seulement 26 familles optèrent pour leur déplacement dans des immeubles prédestinés ; pour la deuxième étape, ce sont 176 familles qui se partagèrent environ 150 000 USD et 16 familles qui choisirent d'être relocalisées ; pour la troisième étape 374 familles se partagèrent environ 280 000 USD tandis qu'aucune n'opta pour leur relocalisation (IPAC, 1995 : 21). Soulignons par ailleurs que la notion de famille est, ici, assez ambiguë (ou élastique) et qu'elle correspond probablement davantage au nombre de chambres ou de logements expropriés qu'au nombre réel de familles. Ainsi plusieurs personnes, voire même plus d'une famille, pouvaient habiter dans un même endroit ; les personnes évincées ayant même avantage à grossir le nombre véritable des occupants afin d'augmenter la part de leur compensation.

L'achèvement en 1995 de la première des quatre phases prévues de la restauration du centre historique ne constitue, en fait, qu'un moment déterminant d'une longue saga, qui s'est amorcée au début du 20^e siècle avec le projet de démolition de l'église da Sé, projet qui opposait, comme on aimait le dire à l'époque, les intérêts du progrès contre ceux de la tradition⁵¹. Or, le projet de restauration actuel n'est, ni plus ni moins, que le revers idéologique de cet ancien débat, puisque, cette fois-ci, les intérêts économiques se situent, non pas du côté du progrès, mais, plutôt, du côté de la préservation du patrimoine immobilier (et de la tradition...) vue comme une solution à la désintégration urbaine issue, en quelque sorte, des dérives du « progrès ». Rappelons les faits.

Jusqu'à la fin du 19^e siècle, le centre historique est essentiellement habité par les grandes familles nobles de la société. Avec l'abolition de l'esclavage et la proclamation de la République, ces familles vont se déplacer vers d'autres secteurs de la ville. Viennent alors s'établir des immigrants, pour une large part, d'origine syrienne et libanaise (Miranda et Santos, 2000 : 17) ainsi qu'espagnole, plus précisément de la Galice (Leal, 2002 : 143). Les Arabes et les Gallegos, comme on les appelle, vont entre autres devenir les principaux commerçants des environs. À l'époque, la vie au Terreiro de Jesus s'organise autour de la fréquentation de la faculté de médecine et des écoles d'odontologie et de pharmacie. Nul besoin de dire

⁵¹ Il est intéressant de noter que la plupart des études et documents disponibles sur la restauration du centre historique de Salvador ne font aucune référence aux enjeux historiques et idéologiques qui ont marqué la destruction de l'église da Sé au début du 20^e siècle. Tous ces travaux de recherche ou documents promotionnels, réalisés sous la tutelle des principaux organismes gouvernementaux responsables et fiduciaires du projet de restauration, n'abordent, en général, que les aspects socio-économiques de la revitalisation, en prenant comme point de repère historique l'implication de l'UNESCO, qui est le principal bailleur de fonds du projet. Ainsi le projet de revitalisation du centre historique aurait pris naissance avec la visite d'une première délégation de l'UNESCO en 1966. De cette première visite est née la Fondation du patrimoine artistique et culturel de Bahia qui deviendra, plus tard, l'Institut du patrimoine artistique et culturel (IPAC), organisme para-gouvernemental qui héritera de la gestion de l'ensemble du projet de préservation et de revitalisation du centre historique (Miranda et Santos, 2000 : 18). Ce n'est toutefois que le 2 décembre 1985 que le Pelourinho fut déclaré patrimoine de l'humanité par l'UNESCO (*ibid.* : 15), tandis que les travaux de restauration ne débutèrent pour leur part qu'en 1992. Au-delà des considérations historiques et patrimoniales qui animent l'ensemble du projet de restauration, il ne faut pas négliger, dans un contexte d'extrême pauvreté, l'importance économique qu'un tel projet représente pour les promoteurs institutionnels et les investisseurs privés. En date de 1995, après seulement trois années de travaux, on évaluait à 30 millions USD, l'argent investi par le gouvernement de l'État pour la restauration de 350 immeubles (IPAC, 1995 : 9) ; de l'argent neuf provenant en grande partie d'institutions internationales telles que l'UNESCO.

que dans un tel décor élitiste, la présence de la population noire demeure marginale. Celle-ci remplit les fonctions de serviteur ou s'applique à tous les autres petits métiers essentiels à l'entretien des infrastructures urbaines et à la reproduction de la vie quotidienne.

Au tournant du 20^e siècle, la rue Chile, conduisant à la place municipale et à l'église da Sé, est un lieu animé du centre ville. Les tramways à traction animale font place aux tramways électriques. Mais sur cette route du « progrès », l'ancienne cathédrale da Sé constitue un obstacle de taille. Elle bloque la voie aux tramways circulaires qui doivent, pour cela, rebrousser chemin à la hauteur de la rue de la Miséricorde et de place municipale sur laquelle est situé l'élévateur Lacerda reliant la haute ville à la basse ville. Aussi la compagnie concessionnaire des tramways de la ville fit-elle part, en 1916, à l'évêque de son intention de prolonger la ligne circulaire jusqu'au Terreiro de Jesus, un projet qui impliquait la démolition partielle ou totale de l'église da Sé dont la construction remonte à 1552. Dans une lettre qu'il envoya au pape, l'archidiocèse de Salvador ne s'oppose pas à ce projet, devant faciliter le transit public, parce que l'église da Sé n'a pas de « valeur artistique » et qu'elle n'est pas essentielle à la pratique du culte, puisque l'on trouve à proximité pas moins de 6 autres églises (*ibid.* : 116-117).

Il faut savoir que l'église avait été plutôt laissée à l'abandon depuis qu'elle avait perdu son titre de cathédrale. Elle n'était plus fréquentée que par une poignée de fidèles, tandis que les travaux de réfection qu'elle nécessitait étaient très importants. Or, de toute évidence, l'archidiocèse ne pouvait ou ne voulait pas payer pour ces travaux. La démolition, au nom du progrès, de l'église résolvait le problème, d'autant plus qu'elle impliquait des compensations financières. Mais cela était sans compter sur un petit groupe de dévots qui entreprit de protéger l'église contre la mainmise du « progrès ». Le projet de démolition fut pendant longtemps retardé, et plusieurs autres options furent envisagées, devant la pression farouche qu'exerçait ce groupe d'opposants qui trouva, du côté du milieu intellectuel, plusieurs sympathisants à leur cause, dont Jorge Amado. C'est ainsi que le 7 décembre 1928, un groupe de 64 « personnes respectables » signèrent une pétition en faveur de la protection de ce « temple historique et traditionnel » (*ibid.*). Les ultimes efforts pour sauver l'église

ne furent cependant pas suffisants, puisqu'en août 1933, les travaux de démolition commencèrent pour se terminer au mois de juillet de l'année suivante. Après l'inauguration, le 1^{er} janvier 1930, du nouvel élévateur Lacerda, la plus haute construction de la ville et véritable fierté du génie civil, la voie du progrès est enfin entièrement ouverte au passage des tramways électriques. La place da Sé, sans son église, devenait, dès lors, le principal carrefour du transit urbain de la ville.

Au moment où s'ouvre enfin la dite voie du progrès, le paysage urbain dans les environs du Pelourinho n'était plus du tout comparable à ce qu'il avait été à la fin du siècle précédent. La population qui y vit compte alors parmi la plus pauvre de toute la ville. Dans les anciens immeubles coloniaux s'entassent, par centaines, des familles de toutes origines vivant dans la plus grande désolation et dans les conditions d'hygiène les plus lamentables⁵². Les habitants du secteur sont les principales victimes des épidémies de choléra, de fièvre jaune et de peste bubonique qui ravagèrent la ville jusqu'au milieu du 20^e siècle (Miranda et Santos, 2002 : 14). Déjà, au début des années 1930, le Pelourinho est connu comme la *zone* de la prostitution ou, si l'on préfère, comme le *red light* de Salvador. Au fil du temps, la dégradation des immeubles comme la prostitution ne fait que s'accroître. À la fin des années 1950, plusieurs efforts ont été faits, mais la plupart en vain, afin de déplacer la prostitution vers la basse ville. Si bien que, en 1967, l'étude sur les conditions socio-économiques de la vie des habitants du Pelourinho qui devait servir de justification au projet de restauration du secteur à des fins touristiques, identifia la prostitution comme « un des grands problèmes sociaux du Pelourinho » (Braga, 1969). Le projet

⁵² Pour avoir une petite idée de la vie au Pelourinho à cette époque, on peut lire le roman *Suor* de l'écrivain Jorge Amado. L'action du roman se situe principalement au n° 68 de la Montée-du-Pelourinho où a habité l'auteur. L'endroit a été depuis restauré et est devenu un hôtel de catégorie intermédiaire. Une petite plaque à l'entrée rappelle aux passants que c'est là que Jorge Amado écrit son roman. Voici comment le grand romancier bahianais décrit l'endroit et la vie qui l'anime : « Ça semblait une vieille bâtisse comme les autres, écrasée dans la Montée-du-Pelourinho, coloniale, arborant des *azuelos* rares. Pourtant elle était immense. Quatre étages, une soupente, un baraquement au fond, le débit de Fernandes sur le devant, et derrière le baraquement une boulangerie arabe clandestine. Dans les cent seize chambres, plus de six cents personnes. Un monde. Un monde fétide, sans hygiène et sans morale, avec des rats, des jurons et des gens. Ouvriers, soldats, Arabes au langage estropié, colporteurs, voleurs, prostituées, couturières, portefaix, des gens de toutes les couleurs, de tous lieux, dans tous les costumes emplissaient la bâtisse. Ils buvaient de la *cachaça* au débit de Fernandes et crachaient dans l'escalier où, parfois, ils pissaient. Les uniques locataires gratuits étaient les rats. Une vieille Noire vendait des *acarajés* et du *munguzá* à la porte » (Amado, 1983 : 14).

de restauration du centre historique s'inscrit dans l'esprit du « nettoyage » de cet irritant et de ses conséquences, parmi lesquelles : « la fluctuation des prix de loyer [et] la migration forcée des familles incommodées par le voisinage des bordels » (*ibid.* : 19). Force est cependant de constater que si la restauration a entraîné une transformation des visages de la prostitution à l'intérieur du périmètre du Pelourinho, elle n'a eu aucun impact positif sur ces habitants, puisque ceux-ci ont tous été évincés du secteur. En fait, au lieu de disparaître, les activités de la prostitution sont tout simplement devenues plus dispendieuses et s'adressent spécialement aux touristes étrangers. Quant aux prostituées « bon marché », elles se sont juste déplacées de quelques rues aux abords de la place da Sé ou en direction de la Baixa dos Sapateiros, soit à proximité des principaux points de vente du crack, la drogue de prédilection de ces milieux de la rue.

Au moment où s'amorce la dernière étape du projet initial de la restauration du centre historique, l'heure est au bilan. La mendicité, la petite criminalité et les activités de prostitution dans le secteur sont tout aussi, sinon plus, importantes qu'avant la restauration. Le crack fait des ravages parmi les milieux de la rue. Les conditions de santé de personnes qui gravitent autour de ces milieux se sont détériorées de façon dramatique. Le sida y est endémique. L'espérance de vie des jeunes (et moins jeunes) de la rue est encore plus courte que jamais, tellement la centration de leur univers autour du crack et des moyens de s'en procurer canalise tous leurs énergies et leurs espoirs, au point même, dans certains cas, de se passer de nourriture dans le seul but d'avoir, à tout prix, sa dose de drogue. Quelques mètres seulement en dehors du secteur touristique protégé par la police, les risques de se faire agresser, si l'on est un étranger, sont extrêmement grands. Même les gens du coin n'y échappent pas, car les individus « en manque » sont prêts à tout pour avoir leur petite pierre de crack. Or, avec le crack, on est toujours en manque...

Il est certes plus facile de critiquer après-coup. On peut même se demander si les autorités et les promoteurs du projet de restauration avaient d'autres choix que d'agir comme ils l'ont fait. Une chose est certaine, cependant, il était devenu extrêmement dangereux en 1992 de vivre dans l'un ou l'autre des immeubles du secteur. À tout moment, ils risquaient de s'écrouler en partie ou en totalité. Pour accéder aux étages

supérieurs des immeubles, il fallait souvent enjamber une, deux et même trois marches inexistantes dans les escaliers ! Si l'on excepte les aspects humains et sociaux de la restauration, on doit admettre qu'au niveau des éléments architecturaux du cadre bâti que les résultats accomplis sont tout à fait éblouissants. L'endroit est à la hauteur de son titre de patrimoine de l'humanité. L'animation culturelle dans le secteur est intense et presque ininterrompue. À vrai dire, la gageure de ré-africaniser le territoire est presque gagnée. Je dis presque, car cette ré-africanisation s'est faite, d'une part, au détriment de la population afro-brésilienne qui y vivait auparavant, d'autre part, parce que celle-ci a une connotation quasi exclusivement commerciale et touristique.

J'ai expliqué que l'occupation du secteur n'est pas historiquement associée à la seule population afro-brésilienne. Jusqu'à la fin du 19^e siècle, la place des Noirs y est justifiée seulement parce qu'elle assure, je l'ai déjà dit, le maintien des infrastructures urbaines et qu'elle répond aux besoins de la reproduction domestique des grandes familles qui y vivent. Cela dit, le Pelourinho est un lieu symbolique extrêmement important pour ces descendants d'esclaves. Plus d'une fois, le sang des esclaves y a coulé. La place du Pelourinho, c'est-à-dire du pilori, est le lieu où les esclaves étaient fouettés en public. C'est aussi juste à côté qu'est situé l'église Nosso Senhor do Rosario qui a été le principal lieu de repliement des activistes et du peuple noir pourchassés lors de la révolte des Mâlés qui a eu lieu dans la première partie du 19^e siècle (cf. supra, chapitre 3). Aussi, est-il indiqué, en reconnaissance non seulement des souffrances mais également des espoirs qu'a connus la population afro-brésilienne qui y a vécu, qui y a travaillé et qui y a donné sa vie, que l'on s'applique à ré-africaniser le territoire. En fait, jusqu'à il y a peu de temps, la population afro-brésilienne n'avait au Brésil aucun espace concret dans lequel elle pouvait enraciner les bases de son identité ethnoculturelle ; les quilombos, d'abord, les terreiros de candomblé, ensuite, étant les premières véritables expériences d'africanisation de l'espace non pas juste spirituel ou métaphysique mais aussi matériel. Pour s'affirmer, les identités d'appartenance ont besoin de s'enraciner dans un territoire donné. En ce sens, la ré-africanisation du Pelourinho est certes déterminante pour la valorisation et

l'avenir de la culture afro-brésilienne. On peut par contre se demander si, pour ce faire, le prix à payer n'est pas trop exagéré ?

Tout le dilemme repose sur le côté artificiel que revêt l'africanisation du territoire dans un seul but mercantile. Une fois les symboles des identités d'appartenance réduits en produits culturels destinés au marché de masse, ceux-ci ont-ils toujours la même signification ou la même importance sur le plan des représentations ? Jusqu'à quel point la récupération commerciale vient-elle contaminer ou non les agents catalyseurs de l'identité ou de la culture afro-brésilienne ?

La commercialisation n'a pas que des mauvais côtés et je ne parle pas ici des intérêts qu'elle représente pour les promoteurs et les commerçants. On a vu l'importance que revêt pour le directeur de Olodum l'appropriation d'une juste part du marché carnavalesque et du spectacle. La visibilité locale, la reconnaissance internationale et les capitaux que celles-ci génèrent sont indispensables au maintien et au développement des autres activités mises en branle par le plus gros bloc afro du carnaval. En fait, le cas de Olodum est exemplaire dans la mesure où il est la source d'inspiration de plusieurs autres initiatives populaires ayant pour objectif la promotion de la culture afro-brésilienne auprès d'un public plus large mais aussi, pour ne pas dire surtout, auprès des plus démunis et des plus jeunes, dont les enfants de la rue. L'initiative communautaire que constitue l'école créative de la bande Olodum, qui vise à la fois à donner un cadre disciplinaire et à valoriser, au moyen de l'expression artistique, l'identité culturelle et personnelle des enfants de la rue, est un modèle pour plusieurs autres projets semblables non seulement au Pelourinho mais aussi dans d'autres quartiers populaires (cf. Rodrigues, 2001). Par ailleurs, l'inauguration en 1991 de l'*espace culturel Olodum* en plein cœur du Pelourinho, soit avant le début officiel des travaux de restauration, a été certes un moment marquant de la revitalisation du centre historique. Aujourd'hui toutes les principales entités carnavalesques installées au Pelourinho ont en quelque sorte copié, dans la mesure de leurs moyens, le modèle de vitrine publique et de carrefour communautaire que constitue l'*espace culturel* de la *maison* de Olodum. Par exemple, l'afoxé des Filhos de Gandi, qui est depuis longtemps installé au Pelourinho, s'est doté récemment de

locaux spacieux pouvant autant accueillir les touristes et les badauds que servir de plate-forme à leurs différentes activités qui ont cours tout au long de l'année.

Une autre initiative des promoteurs de la restauration qui mérite, selon moi, d'être soulignée, est d'avoir voulu inscrire l'imaginaire du monde de Jorge Amado dans la nouvelle toponymie du Pelourinho. En baptisant les nouvelles places récréatives du nom de personnages tirés de l'univers romanesque du célèbre écrivain bahianais, c'est un peu comme si on cristallisait dans l'espace public la face surréelle de la réalité bahianaise.

Ces remarques étant dites, il faut se demander maintenant si on n'a pas trop essayé de transformer le Pelourinho en une sorte de *Disneyland* de la culture afro-brésilienne. Si oui, peut-on encore parler alors d'une véritable valorisation des éléments de l'identité afro-brésilienne ou a-t-on juste à faire à une mise en valeur commerciale des éléments festifs *made in Bahia* ? La transformation de la fête de la *Bênção* (bénédiction), qui se déroule à tous les mardis soirs au Pelourinho, est à ce propos très éclairant.

8.22 Fête du mardi et musique reggae

La bénédiction de Saint-Antoine est une dévotion franciscaine qui remonte aussi loin qu'à l'époque de la création de l'Ordre au 13^e siècle. À Salvador, elle existe depuis la fondation du couvent de São Francisco en 1587. À tous les mardis, après chacune des messes, le père asperge les fidèles d'eau bénite. La tradition veut qu'ensuite les pères franciscains distribuent des pains et autres petites victuailles.

Aujourd'hui, les gens se déplacent par milliers de tous les coins de la ville pour assister à la « bénédiction » de 18 heures. C'est, qu'avec le temps, la tradition de la « bénédiction » s'est dotée d'un côté profane. Cela a débuté, il y a une cinquantaine d'années, alors que des professionnels prirent l'habitude, après la cérémonie, de se rencontrer à la cantina Ypiranga, située au Terreiro de Jesus, pour prendre un verre et discuter (Félix, 1995 : 118). Ce n'est, cependant, qu'au tournant des années 1990 que la fête profane de la « bénédiction » a commencé à prendre de l'ampleur. À ce moment, la fête de la « bénédiction » devient connue des jeunes comme étant la fête

reggae. À tous les mardis soirs, sur la rue Gregório de Matos conduisant à la place du Pelourinho ainsi qu'au bar do Regge, jeunes et moins jeunes s'entassent par centaines pour danser sur les airs populaires de la musique reggae. La mode rastafari gagne littéralement à ce moment le cœur des jeunes noirs. Presque tous, sans exception, arborent fièrement la tignasse rastafari avec ses longs *dreads*. Sur la rue, lors de la fête, on se passe, sourire aux lèvres et sans impunité, de gros cigares de marijuana. La rue leur appartient et ils en sont heureux. Devant le bloc compact que tous forment, jamais il ne viendrait à l'idée aux policiers d'intervenir. Un peu plus loin, d'autres terrasses accueillent les badauds à la fête. L'attraction publique toujours grandissant entraîne l'édification des premières baraques au Terreiro de Jesus. On y sert surtout alcools et petites bouchées, mais on peut, aussi, y jouer au bingo ou à la roulette. Si bien que la « bénédiction » ou la « fête reggae », selon les points de vue, est devenue un grand happening attirant des gens du peuple de tous les âges. Les gens de la classe moyenne sont par contre peu nombreux à participer à la fête étant donné la violence qui sévit alors au centre historique.

Avant de poursuivre, je tiens à faire une remarque importante pour comprendre le processus de la valorisation de l'identité noire et des symboles de l'africanité qui caractérise, aujourd'hui, la vie au Pelourinho, au point d'en être devenu sa principale marque de commerce. On ne peut, selon moi, séparer l'engouement actuel envers les formes d'expression culturelle et artistique afro-brésilienne, pour ne pas dire afro-bahianaise, de la montée du phénomène reggae et rastafari parmi la jeunesse noire.

On a vu plus haut que l'africanisation du carnaval de Bahia a constitué un moment culminant de l'affirmation de l'identité noire et de la négritude au sein de l'espace public. Sous le couvert de la fête, les Noirs exaltaient la beauté de leur différence tout en décriant le système de discrimination qui pèse sur eux dans la vie de tous les jours. L'expression artistique, jumelée à l'inversion de l'ordre du monde lors du carnaval, leur procurait le pouvoir de s'affirmer sur la scène publique ; chose qui demeurait socialement impossible en d'autres temps. Or, si les « blocs afros », principaux porte-étendard de cette africanisation du carnaval de Salvador, ont suscité un nouvel engouement pour les symboles de l'identité noire, ce n'est toutefois que dans la rencontre avec le mouvement rastafari et la musique reggae qu'ils ont pu

étendre leur influence dans la vie de tous les jours de la jeunesse noire. En effet, en gagnant le cœur des jeunes Afro-brésiliens, la musique reggae, avec son message de « libération » et d'exaltation de la négritude, allait devenir un des principaux canaux d'expression de l'identité noire. La ville de Salvador, par la position privilégiée qu'elle occupe dans l'émancipation et la diffusion de la culture artistique afro-brésilienne, ne pouvait faire autrement qu'être un vecteur important de la rencontre entre les univers musicaux qui allait contribuer à populariser la musique reggae au sein de la population noire. Déjà, au milieu des années 1980, les premiers airs de reggae brésilien se faisaient entendre à la radio et sur les tables-tournantes des disques-jockeys. Au début des années 1990, alors que la mode rasta est à son paroxysme, les musiques reggaes du Brésilien Edson Gomes alternent, durant la fête du mardi soir se déroulant dans les rues du Pelourinho, avec celles des Jamaïcains Jimmy Cliff, un « Bahianais » d'adoption, et de Bob Marley, le « roi » incontesté de ce style musical. À cette époque, il est de bon aloi pour tous les jeunes Noirs bahianais, fiers de leurs origines et qui se respectent, d'adopter la coupe de cheveux rasta. En fait, il faut le dire, si le style rasta pénètre le milieu des jeunes afro-brésiliens, ils sont très peu nombreux, par contre, à bien connaître l'originalité du mouvement de libération spirituel que constitue le mouvement rastafari. La musique reggae, la coupe rasta et le *ganja* (marijuana) sont, pour la majorité de ces jeunes, les seuls véritables signes qu'ils retiennent ou connaissent de ce mouvement d'origine jamaïcaine. Néanmoins, en s'inscrivant dans le courant rasta, cette jeunesse noire, en manque de symboles significatifs, a trouvé dans l'identification au rastafari le *modus vivendi* leur permettant d'affirmer et de valoriser, au quotidien, leur différence sur la place publique.

Aujourd'hui, Bob Marley et la musique reggae font littéralement partie du paysage urbain du centre historique⁵³. Si la jeunesse noire a, pour la plupart, troqué la coupe

⁵³ J'ai eu l'opportunité d'assister aux événements commémoratifs qui ont marqué, à Salvador, le dixième et le vingtième anniversaire de la mort de Bob Marley. Il m'apparaît significatif, qu'en 1991, alors que le reggae est en plein essor, mais que la philosophie rastafari reste peu connue, que nous n'étions pas plus d'une quinzaine de personnes à assister au panel qui avait été organisé pour souligner l'événement. Les deux conférenciers invités, l'artiste Gilberto Gil et un professeur d'université, profitèrent de l'occasion pour souligner, de manière générale, l'importance que Bob Marley et sa musique avait eue pour la cause des Noirs du monde entier et, par le fait même, pour la jeunesse noire

de cheveux rasta pour la coupe « tribale⁵⁴ », on ne compte plus cependant les « rastas » âgés dans la quarantaine qui rappelle, avec leurs *dreadlocks* maintenant longs jusqu'aux fesses, l'importance qu'a joué et que joue encore ce mouvement de libération dans l'affirmation de l'identité noire des Afro-brésiliens. Partout et constamment, on entend dans les rues du centre historique de la musique reggae, celle Bob Marley étant sans contredit la plus jouée. Mais au-delà de cette omniprésence musicale, ce qui frappe c'est l'incorporation des éléments du « style rasta » dans les signes identificatoires non seulement de la jeunesse noire locale mais aussi dans les produits culturels destinés au marché touristique. D'une part, la musique reggae, comme le discours de libération rastafari se mêlent aux formes musicales locales pour créer un modèle singulier de « rasta⁵⁵ » afro-brésilien. D'autre part, partout on vend des pacotilles pour touristes, colliers, t-shirts, chapeau avec des *dreads*, etc., aux couleurs du drapeau jamaïcain. Les modes d'expression symboliques de l'identité afro sont, dans les faits, inséparables aujourd'hui du style rasta et du courant musical reggae, du moins dans les parages du Pelourinho.

Une fois la restauration du Pelourinho achevée, et une fois celui-ci mis sur haute-surveillance policière, on peut se douter que la fête reggae du mardi soir ne pouvait

de Bahia. Dix ans plus tard, alors que le phénomène Bob Marley est devenu omniprésent à Bahia, et en particulier au Pelourinho, le ton et les discours avaient changé du tout au tout. D'abord, on organisa un panel qui s'étira sur plusieurs jours et qui réunissait plusieurs spécialistes universitaires et communautaires de la culture afro-brésilienne. Or, lorsqu'on écoutait les discours des conférenciers, il était frappant de constater que le personnage Bob Marley était littéralement devenu un « Bahianais » par procuration. En effet, en suivant la logique de la métaphysique de la libération, laquelle s'inscrit dans les réseaux transnationaux de la diaspora africaine, Bob Marley n'est plus seulement un Jamaïcain, mais un représentant d'un mouvement qui a cours au-delà des frontières et des nations. Aussi, dans ce jeu de va et vient intercontinental et interculturel, Bob Marley étant comme on sait un métis né d'un père anglais et d'une mère jamaïcaine, est-il tout à fait normal qu'il incorpore les traits du Bahianais non seulement à cause de l'importance symbolique qu'il occupe dans ce coin du monde, mais parce que Bahia se situe, dans les représentations des leaders du monde afro-brésilien, au cœur de cette dynamique de rapprochement interculturel et interracial avec la terre-mère africaine. Ainsi l'*anthropophage* (afro)brésilien absorbe-t-il le symbole Bob Marley pour le faire renaître, tout naturellement, dans la peau du Bahianais.

⁵⁴ La coupe tribale consiste à avoir les cheveux rasés extrêmement courts et dans lesquels on dessine des signes d'inspiration dite tribale, signes qui, dans certains cas, sont repris de la coupe de cheveux que certains esclaves des villes arboraient afin de se distinguer entre eux selon leur « nation » d'appartenance.

⁵⁵ Soulignons que tout le monde au Pelourinho s'interpelle entre eux par un surnom. Vous êtes plus petit que la moyenne, on vous appelle le « petit » (*baxinho*) ; plus gros, le « gros » (*gordo*). Vous portez la moustache, on vous appelle « moustache » (*bigode*). Vous êtes étranger, vous êtes le *gringo*... Et, si vous portez des *dreadlocks*, bien, c'est simple, on vous appelle et vous êtes *rasta*, un point c'est tout !

plus continuer dans l'improvisation anarchique qui la caractérisait auparavant. D'abord, à la fin des années 1990, dans le but avouée de reconnaître l'apport du reggae dans la culture locale, on créa la place du reggae qui est située juste en face de l'église de Nosso Senhor do Rosario. Il s'agit en fait d'une place totalement barricadée avec tout autour de la piste centrale plusieurs débits de boisson. Les mardis soirs, mais aussi d'autres soirs de la semaine, les disques-jockeys et les orchestres reggae animent toujours, avec leur musique, les corps dansants de la foule compacte de jeunes noirs. Par contre, on est loin d'y retrouver la liberté festive qui animait la fête reggae lorsqu'elle se déroulait dans la rue. En effet, trop souvent bondée jusqu'à ce que plus personne ne puisse y entrer, la place du reggae, qui ne possède aucune sortie d'urgence, est un véritable foyer de violence où les agressions physiques sont monnaie courante. En sortant la fête reggae de la rue, on l'a tout simplement enfermée entre quatre murs, dans le but de contenir ses éléments subversifs ainsi que son potentiel de violence.

En fait, c'est toute la fête de la « bénédiction », que la plupart des gens appellent dorénavant tout simplement la « *terça* » (mardi), qui devait radicalement se transformer après la restauration. De nos jours, l'organisation de la fête est totalement sous l'égide des instances municipales. On vient par milliers de tous les secteurs de la ville pour y participer, bien que la proportion de gens de la classe moyenne est en chute libre étant donné le retour de la violence dans les parages. À chaque lundi après-midi, les ouvriers de la ville s'affairent à monter une scène de spectacle gigantesque au Terreiro de Jesus de façon à ce qu'elle soit prête à temps pour le mardi soir ; une scène qu'ils démontreront le mercredi matin suivant, et ainsi de suite. Le mardi matin, on installe plusieurs toilettes sèches à l'extrémité du Terreiro de Jesus, tandis qu'en fin d'après-midi, c'est au tour des petits commerçants, dûment autorisés, d'y édifier, tout autour de la même place, leurs baraques, toutes identiques les unes les autres. En prenant le contrôle de la fête, les autorités municipales s'assurent ainsi que les installations et les services offerts répondent aux normes d'hygiène et fiscales de la ville. Les petits vendeurs ambulants qui ne sont pas en règle ont tôt fait d'être rabroués par les nombreux contrôleurs municipaux présents. Ainsi présente-t-on, à chaque semaine, au Terreiro de Jesus, un spectacle

différent sponsorisé par la ville, qui cesse aussitôt le coup de onze heures sonné. Une situation qui aurait été inconcevable il y a peine quelques années, lorsque l'on connaît le penchant des Bahianais, du moins des anciens habitants du Pelourinho, pour la fête sans fin.

Plusieurs questions sans réponse surgissent lorsqu'on essaie de comprendre les impacts des contrôles institutionnels sur l'occupation à la fois de l'espace urbain et des espaces festifs. La restauration du centre historique et la transformation de la fête de la « bénédiction » ne sont que des exemples parmi d'autres. On a vu que l'on cherche à appliquer les mêmes formes de contrôle pour le carnaval. Aussi peut-on se demander quels effets à long terme ces contrôles, imposés d'en haut, auront sur la population locale et sur l'esprit même de la fête. Dans le cas de la restauration du Pelourinho, au-delà des considérations esthétiques et touristiques à court terme, il semble que les résultats obtenus ne soient pas tout à fait ceux espérés. En effet, à trop vouloir créer un ghetto touristique, on a piégé en bout de ligne les touristes dans un territoire duquel ils ne peuvent sortir sans prendre de risques importants. Résultat : ces derniers sont de moins en moins nombreux à vouloir y rester. Le harcèlement constant dont ils font les frais de la part des multiples personnes marginales qui rôdent dans les parages les amène à fuir plus vite que prévu. Même chose pour la fête du mardi soir : elle est devenue un lieu privilégié d'action des bandes de délinquants provenant d'autres quartiers qui y vont dans le seul but de semer la pagaille ou de réaliser de quelconques larcins. Les autorités commencent, par ailleurs, à s'interroger sur la viabilité d'un quartier sans habitant. Aussi souhaite-t-on repeupler le centre historique en incitant des jeunes professionnels ou artistes à venir s'y installer. Gageons que la tâche ne sera pas facile devant la « rumeur » de violence qui court.

Pour ce qui est des risques que la commercialisation dénature la fête et la tradition, ils sont difficiles à évaluer. À court terme, il est certain que c'est toute la spontanéité de l'organisation populaire qui écope. Tout un pan de l'économie parallèle est en train de s'écrouler alors que rien n'est fait pour pallier au vide ainsi créé au sein de la population la plus pauvre. De toute évidence, du moins à première vue, l'avenir augure mal pour les gens du petit peuple, dans lequel sont enfouies les racines de la tradition. Le dilemme qui, aujourd'hui, oppose à Salvador la commercialisation

contre l'authenticité des formes festives s'est déjà posé, il y a quelques années, à Rio de Janeiro (Tramonte, 2001 : 70-81). D'aucuns croient que le résultat a été la subversion de l'expression festive des plus pauvres à l'avantage des plus riches : le pauvre fait le spectacle et le riche le regarde du haut de ses gradins ! On ne peut toutefois spéculer sur l'avenir du carnaval ni sur celui du centre historique de Salvador. Une chose est certaine, dans les deux cas, un point de non-retour a été franchi. Ce point s'exprime plus particulièrement dans la saturation des niveaux de violence. Or, dans les deux cas, si rien n'est fait pour faciliter une réelle hétérogénéité de l'occupation spatiale, tout porte à croire que cette violence, pour une large part encore latente, explosera et, dès lors, la seule solution qui restera aux défenseurs de l'ordre, sera l'augmentation de la répression. Une « solution » que personne ne souhaite et qui ne fera que creuser le fossé entre le peuple et ses élites.

Conclusion

Me voilà revenu au point de départ de ce travail. Parti à la recherche d'une explication à l'agression que j'ai subie au centre historique de Salvador, une nuit de la fête du mardi, il y a de ça plus de 12 ans, le parcours que j'ai suivi me conduisit de mon expérience de l'espace social au Brésil à la découverte de différents espaces conceptuels de la société brésilienne contemporaine. Avant de revenir sur quelques-uns des résultats qui se dégagent de ma recherche, j'aimerais rappeler certaines particularités de ma démarche, car c'est, avant tout, l'originalité de celle-ci qui est à la base de mon travail et des découvertes que j'ai faites. Les spécificités du terrain, comme la question brésilienne demeurent, en ce sens, secondaires, sinon un prétexte à l'application de ma démarche exploratoire de recherche.

Un itinéraire intellectuel

Ne sachant plus, à l'époque, ni où ni comment me situer parmi une société dans laquelle je me sentais rejeté autant du monde marginal de la rue que du monde privilégié de la maison, je cherchai des points d'ancrage et de repère me permettant d'évoluer dans cet univers en apparence hostile à ma personne. Je trouvai un premier refuge sur la plage, un lieu où mon identité d'étranger n'était pas remise en question puisque j'y étais à ma place en tant que « touriste ». La présence des multiples jeux et divertissements ne me semblait pas étrangère à l'esprit de convivialité et de bonne entente qui y régnait et qui me rassurait quant à ma présence. À partir de cet espace de loisirs et de récréation qu'est la plage, il m'a été possible de prendre le premier recul nécessaire afin de comprendre le monde de « violence » qui m'entourait. Je me doutais cependant qu'il devait exister dans la société d'autres espaces ou espaces-temps semblables, où la fraternisation, sinon le rapprochement non-conflictuel, était possible entre des individus appartenant à des segments ou à des groupes en général opposés les uns aux autres. Car, au-delà de cette présence très concrète de la violence urbaine qui ravage de l'intérieur le tissu social, ce qui frappe l'imagination, et qui jusqu'à un certain point dépasse l'entendement, c'est la capacité qu'a la population

d'une ville comme celle de Salvador au Brésil à vivre dans l'allégresse, malgré les adversités de la survie quotidienne.

Pour m'aider à m'y retrouver dans cet univers de violences et de multiples paradoxes, je me tournai du côté de la littérature. Les enseignements de la littérature se révélaient alors à moi tel un deuxième refuge me permettant non seulement de mieux comprendre la réalité qui se déroulait devant mes yeux, mais aussi de mieux jauger la distance qui me séparait de cette réalité ou de l'idée que je me faisais de celle-ci. Ainsi m'était-il possible d'aiguiser mon regard sur le terrain en l'alimentant des réflexions et des expériences d'autres intellectuels, pour la plupart Brésiliens mais pas tous, qui se sont penchés sur les questions qui me préoccupaient. Ce dialogue croisé entre mes expériences de terrain et les données de la littérature me permit de repositionner mon regard et, par le fait même, de mieux me situer par rapport à cette « réalité paradoxale » qui, au départ, me dépassait au point de vouloir tout abandonner.

L'actualisation des données de la littérature dans ma démarche ethnographique faisait en sorte que mon rapport au terrain se situait, à ce moment, quelque part entre la « société pensée » et la « société vécue ». Le tableau de la réalité qui s'offrait à mon regard était en ce sens médiatisé par des ensembles de significations « sanctionnés » par une époque, « c'est-à-dire, des cohérences reçues, impliquées par le 'perçu' et le 'pensé' d'un temps » différencié fabriqué par les intellectuels (De Certeau, 1975 : 38). En inscrivant d'emblée mon regard entre « représentation et réalié » (Putnam, 1990), j'acceptais de traiter les données de la littérature non pas comme *la* réalité mais comme une représentation de celle-ci, représentation qui participe à la création de cette même « réalité » en la révélant et en l'élevant au rang de « vérité » commune. Autrement dit, mon approche de la réalité et de la société, telles qu'elles se dévoilent à mon regard, est filtrée par le processus de construction du monde des intellectuels guidant ma compréhension. Une telle démarche dialogique, entre le « perçu » et le « pensé », implique que nous traitons le discours des intellectuels sur la société non pas seulement comme de simples données de la littérature mais comme de véritables données ethnographiques participant à l'invention de la réalité (cf. Watzlawick, 1988). Dans tous les cas, nous sommes confrontés à une approche intersubjective de

la réalité qui se « donne pour nous, en quelque sorte, comme la figure d'intersection des déterminations de plusieurs observateurs individuels – voire de tous les observateurs individuels concevables » (E. Schrödinger, cité in Bitbol, 1998 : 182). Un tel point de vue, implique que mon propre travail participe également à la conception de la réalité que je cherche à comprendre. Il ne s'agit donc pas de me poser en observateur privilégié capable de s'extirper du monde qu'il observe, mais plutôt d'essayer de me positionner dans ce jeu de construction approximatif entre les faits qui se révèlent à mon regard et les interprétations que l'on a de ceux-ci. À mon tour, je m'inscris dans le jeu de « bricolage » de la représentation de la réalité brésilienne et afro-brésilienne dont les intellectuels sont parmi les principaux maîtres d'œuvre.

Parti donc à la recherche des significations de mon agression dans la rue par une bande de jeunes, je devais croiser sur mon chemin la théorie des « espaces fondamentaux » de la société brésilienne de Roberto da Matta. Cette théorie qui m'était déjà familière ne correspondait pas toutefois à la réalité brésilienne que je connaissais jusqu'alors. C'est que l'image de la maison, où tout est ordonné et hiérarchisé en fonction des rôles des personnes et de l'occupation des lieux dans ses rapports avec la rue, me paraissait exagérément compartimenté, pour ne pas dire trop surréaliste pour être vraie. Cela, je dois dire, était avant que je connaisse réellement la « maison » brésilienne. En effet, mon jugement était fondé sur ma seule expérience des « piaules » insalubres du Pelourinho avant la restauration. Dans ces pièces exigües, pouvaient parfois s'entasser cinq ou six personnes pour dormir et plus d'une dizaine dans le jour pour venir y consommer l'une ou l'autre des substances psychoactives à la mode à cette époque. Il m'a même été donné de voir des individus uriner carrément sur le plancher, tellement l'insalubrité de la place n'inspirait aucune forme d'ordre et de respect. En fait, j'ai compris seulement plus tard que je n'étais point alors dans la « maison », telle qu'idéalisée par Da Matta, mais bien dans le prolongement de la rue. L'éthique qui y dominait était celle de l'espace de la rue et non celle de la maison. Je devais en prendre pleinement conscience lorsque je fus invité à vivre dans une « vraie » maison brésilienne, une maison – un condominium, en fait – qui correspondait en tout point à la description de Da Matta.

Mon séjour dans cette maison devait être de courte durée. Après quelques semaines, je devais y être expulsé parce que l'on me croyait poursuivi par des « marginaux » dangereux appartenant au monde de la rue. Le choc inattendu de cette expulsion a été de loin beaucoup plus éprouvant pour moi que celui de mon agression dans la rue. Seul le retour à la théorie de Da Matta, qui stipule l'existence d'une guerre entre les espaces de la maison et de la rue, me fournissait quelques éléments de compréhension sur ce que je vivais à ce moment. Cette même théorie avance également l'idée de l'existence dans la société brésilienne d'espaces intermédiaires faisant le pont, du moins durant un temps circonscrit, entre ces deux « espaces fondamentaux » généralement opposés entre eux. Parmi les espaces intermédiaires dont parle Da Matta il y a le rituel national que constitue le carnaval, un rite d'inversion de l'ordre du monde qui permet à tous et chacun de vivre l'expérience, autrement impossible, d'une citoyenneté égalitaire. Or, c'est ce même type d'espace intermédiaire que j'ai eu l'impression de découvrir sur la plage où je m'étais réfugié pour y voir plus clair. Une intuition que devait renforcer la lecture d'un opuscule, écrit par le sociologue bahianais Thales Avezedo, intitulé *A praia espaço de socialidade* (« la plage, espace de sociabilité »). Dans ce texte dense, riche en informations historiques, l'auteur propose une interprétation sociologique de l'espace de la plage, comme espace intermédiaire entre la rue et la maison, s'inscrivant parfaitement dans le cadre interprétatif de Da Matta. La confirmation que mon observation empirique pouvait avoir une certaine valeur heuristique s'avéra être la chiquenaude initiale me donnant l'élan nécessaire à la poursuite de mon travail.

C'est ainsi que j'entrepris de repérer, au sein de la « jungle urbaine » qui m'entourait, l'existence d'autres espaces de transition entre l'ordre de la maison et le désordre de la rue ; des espaces qui, dans la mesure où c'est possible dans un pays fortement marqué par la violence sociale, semblent relativement sûrs et prétextes à des formes de sociabilité et de rapprochement entre les individus. Or, si certaines places publiques, à certaines heures de la journée, peuvent remplir cette fonction, il m'apparaissait de plus en plus évident que là où il y avait du « jeu », les conditions normatives à la régularisation des espaces de rencontre étaient présentes, même si, dans certains cas, le résultat du jeu peut devenir la source de conflits (violents) entre

les protagonistes. Les espaces de jeu se révélaient à moi, en quelque sorte, tels des espaces de liberté réglementés. Lorsque ces jeux ont lieu sur la place publique, ils créent des zones intermédiaires avec le monde de la rue qui ne sont pas sans rappeler la prérogative d'ordre et de hiérarchisation propre à l'espace de la maison.

La donnée temporelle est, ici, importante et se doit d'être prise en considération. En effet, des espaces, tels que la plage ou certaines places publiques, qui, durant le jour, sont relativement sûrs et, dans une certaine mesure, auto-régularisés, deviennent, avec la tombée de la nuit, plus risqués, voire même parfois très dangereux. Le même constat s'applique selon le jour de la semaine. Entre autres le dimanche, qui est la journée par excellence pour le délassement familial, les promenades tranquilles sur la place publique ou pour les joutes improvisées dans la rue, alors que le rythme effréné de la ville ralentit. Les qualités de l'espace varient en fonction du temps, non seulement présent mais aussi historique. Nous l'avons vu en particulier dans les multiples transformations de l'occupation spatiale au Pelourinho, depuis la fin du 19^e siècle jusqu'à aujourd'hui, transformations qui impliquent dans ce cas un réinvestissement symbolique des rapports identitaires avec l'espace. La même remarque s'applique à la conception des jeux et des façons de jouer. L'exemple de l'intégration récente des personnes de couleur dans le carnaval et le football est à ce propos très éloquent. D'exclus du cadre officiel de la fête et du jeu, les Noirs vont, en s'intégrant, réussir à imposer, au carnaval comme au football, leur façon particulière de jouer et de fêter qui deviendra un des modes d'expression symbolique privilégié de la brésilienneté et du mythe de la démocratie raciale.

La recherche des espaces intermédiaires dans la ville s'est traduit dans mon esprit en une sorte d'axiomatique de la socialisation, qui a gouverné ma réflexion et orienté mon travail depuis le début. L'axiomatique « espaces, règles et jeux », si je peux m'exprimer ainsi, s'est imposée comme le véritable point de départ de ma recherche, du moins il est devenu le titre de travail à partir duquel j'entrepris mon exploration conceptuelle de la société brésilienne. Au sein de cette formule, le mot règle sert à la fois de liant entre les notions d'espace et de jeu, comme il rappelle qu'il n'y a pas d'espace ni de jeu sans règle ou loi qui les détermine. Le statut des règles demeure toutefois flottant alors qu'elles peuvent être tout autant formelles qu'informelles et, à

la limite, autant « naturelles » que culturelles. Les guillemets autour du mot naturelle vise à rappeler que même les soi-disant « lois de la nature » ou de l'espace physique n'en sont pas moins des conventions arbitraires, culturellement enracinées dans une vision du monde, qui échappent à toute explication globale, tandis qu'elles n'ont le statut de vérité qu'à l'intérieur du paradigme qui les détermine (Barrow, 1994). La référence à la notion de jeu se voulait dans un premier temps la plus large possible. Elle comprend dans mon esprit l'ensemble des rubriques du « tableau de répartition des jeux » de R. Caillois (1967), soit autant les jeux de compétition, de hasard, de vertige que de simulacre. La conception éclatée et ouverte du jeu de Caillois permet d'inclure également sous cette catégorie la notion de fête. Le recours à la notion de jeu fait aussi référence, ici, à l'*objet transitionnel*, dont parle Winnicott, et qui, selon lui, se situe, à l'égal des « expériences culturelles », « dans l'espace potentiel entre l'individu et son environnement » (1975 : 139). En fait, au fur et à mesure qu'évolua ma recherche, je m'intéressai davantage aux espaces de jeux (au pluriel) qu'aux façons de jouer ou aux structures des jeux en tant que telles.

Je cherchais à comprendre la place que ces espaces de jeux occupent dans la société. En ne me focalisant pas sur les propriétés spécifiques du jeu, cela me permettait également de ne pas distinguer *a priori* entre le jeu et le rite. Trois raisons principales justifiaient un tel rapprochement conceptuel entre les espaces de jeu et les espaces de rite.

En premier lieu le contexte social dans lequel s'inscrit la réalisation des rites implique non seulement, très souvent, des formes multiples de jeu possibles, mais aussi un esprit festif dans lequel le rite évolue ou se dénoue. Le meilleur exemple est probablement le carnaval au Brésil, qui, même s'il est un rite dans tous les sens du terme, reste un événement marqué par ses multiples façons de jouer, de s'amuser et de fêter.

En deuxième lieu, il est très difficile de départager clairement, du moins d'un point de vue conceptuel, le jeu du rite. En effet, si, pour reprendre la formulation devenue célèbre de Lévi-Strauss (1962 : 46), selon laquelle le jeu apparaît comme *disjonctif*, parce qu'il crée un « écart différentiel » entre des joueurs individuels « ou des camps,

que rien ne désignaient au départ comme inégaux », tandis que le rituel serait *conjunctif*, parce qu'il « institue une union » sinon « une relation organique » entre deux groupes « qui étaient dissociés au départ » ; dans les faits, on constate que plusieurs jeux, en particulier les jeux de compétition amateurs, se terminent par une fête ou une rencontre visant à rassembler ceux que la partie a séparés en perdants et en gagnants. Le philosophe italien Giorgio Agamben (2000 : 93) résume la pensée de Lévi-Strauss en disant que « le rite transforme des événements en structure », tandis que « le jeu transforme des structures en événement ». Mais, poursuit-il, il est souvent difficile de distinguer le rite du jeu « parce que tout jeu contient une part de rite et tout rite une part de jeu » (*ibid.* : 94).

Enfin, la troisième justification, qui découle des deux premières, et qui me permettait de ne pas dissocier à tout prix la nature des jeux de celle des rites, se trouve du côté des derniers travaux de l'anthropologue Victor Turner (1982 ; 1988). En approchant, rite et jeu exclusivement sous l'angle de « performance culturelle », Turner ne voit plus vraiment l'importance de distinguer entre l'un et l'autre, puisque selon lui, dans toutes les sociétés, le genre dominant de performance tend à être un « phénomène liminal » (1988 : 24). Aussi croit-il que le processus de réalisation des « jeux » reproduit dans nos « sociétés postmodernes » la même structure ternaire que les rites de passage (séparation, marge et réintégration).

Ces remarques sur la nature des rites et des jeux ne visent pas à épuiser un sujet sur lesquels il reste encore beaucoup à dire et à comprendre, mais seulement à expliquer, entre autres, pourquoi il n'est pas antinomique, par exemple, d'approcher le carnaval sous l'angle des jeux, même si, au niveau de la société, celui-ci se range sous le chapeau des rituels. En fait, l'inverse est aussi vrai, l'institution sociale et culturelle d'un jeu comme le football, en particulier lorsque celui-ci se déroule dans un cadre professionnel ou de compétition locale ou inter-régionale, relève davantage, dans la société brésilienne, du rituel, pour ne pas dire de la foi populaire, que du simple jeu de divertissement.

Sans que cela ait été prévu au départ, mon travail de recherche s'est surtout centré sur la place qu'occupent les espaces de jeux dans la société, pour ne pas dire sur le rôle

que ceux-ci jouent. Si je me suis surtout limité, dans mon analyse, aux grands Jeux, que sont au Brésil le carnaval et le football, c'est que tous les deux constituent, ni plus ni moins, les figures prototypiques de la façon de jouer à la brésilienne, façon de jouer qui a été élevée en un trait caractéristique de la *brésilienneté*. En conjuguant « espaces, règles et jeux » dans une même formule, je m'inscrivais quelque part en continuité avec l'esprit de la théorie des espaces fondamentaux de la société brésilienne, telle qu'érigée par R. da Matta. Ma formulation avait cependant une prétention plus universelle et ne s'appliquait pas ainsi spécifiquement à la société brésilienne. Le Brésil ne devenait à ce moment qu'un prétexte à une exploration de quelque-uns des tenants et aboutissants conceptuels de mon axiomatic de départ. Or, le choix du Brésil, plutôt que tout autre endroit, s'est avéré être une mine inespérée d'informations et de données à partir desquelles il m'a été possible d'élaborer et d'approfondir ma réflexion. En effet, à ma connaissance, peu d'endroits au monde peuvent se targuer d'avoir une élite intellectuelle autant engagée politiquement dans la conception idéologique de leur société. Un engagement dans l'action politique qui amène ces intellectuels à « parler au nom de la nation » et à inventer, comme l'a si bien souligné Pécaut (1989 : viii), « mythes unificateurs sur mythes unificateurs ». L'identification des principaux mythes intellectuels, dans un premier temps, et la compréhension de leur portée significative à l'échelle de la société, dans un deuxième, ont constitué la base de la démarche analytique me permettant d'aller de l'avant dans l'exploration des représentations de la réalité brésilienne. Parmi tous les mythes intellectuels existants sur la société brésilienne, ceux de la « fusion harmonieuse des trois races fondatrices » et de la « démocratie raciale », tributaires en grande partie de l'œuvre de G. Freyre, ont constitué le point nodal – pour ne pas dire, les deux faces du même « mythe de référence », pour reprendre la terminologie des *Mythologiques* de C. Lévi-Strauss – à partir duquel j'ai pu pousser plus loin mon exploration de la réalité brésilienne, telle que la représentent les élites intellectuelles. La décision arbitraire de faire converger mon analyse autour principalement des représentations de Freyre, plutôt qu'un autre auteur¹, repose sur

¹ Comme le dit si bien C. Lévi-Strauss à propos des mythes, il n'existe jamais, à proprement parler, « de texte original : tout mythe est par nature une traduction, il a son origine dans un autre mythe

deux points : le premier est l'importance déterminante que l'œuvre de Freyre a eu, non seulement parmi les intellectuels brésiliens de son époque et des générations qui ont suivi, mais aussi auprès des intellectuels du monde entier ; le deuxième est que c'est chez Freyre (1990) que je devais repérer les bases conceptuelles de la théorie des espaces fondamentaux de R. da Matta. En effet, Freyre est le premier à avoir présumé l'existence d'une guerre entre la rue et la maison, deux mondes qu'il a défini comme « ennemis ».

Une fois les cartes de départ de mon jeu mises sur la table, j'entrepris de retracer la généalogie de la théorie des trois espaces fondamentaux de la société brésilienne (la maison, la rue et l'*autre monde*) telle que la conçoit R. da Matta. Or, je devais très tôt me rendre compte que cette théorie s'inscrit parmi l'ensemble des autres mythes intellectuels qui cherchent à unifier la société brésilienne en lui trouvant des points communs partagés par l'ensemble des groupes qui la constituent.

La première difficulté que je rencontrai fût de dégager la signification que l'on accorde à la notion d'espace. À quoi se réfère-t-on lorsque l'on parle de l'espace en sciences humaines et sociales ? Force est de constater qu'il s'agit d'un terme que l'on utilise à toutes les sauces, sans jamais vraiment se poser de question sur sa pertinence conceptuelle ou non. Il s'agit, de plus, d'un terme que nous utilisons rarement seul, sauf, peut-être, lorsque nous voulons parler du cosmos ou, encore, des limites définies d'un lieu ou de la distance entre deux points ; par exemple, lorsque nous disons « espace à louer » ou que nous faisons allusion à l'espace qui sépare deux points. Dans tous ces cas, la référence à l'espace est employée comme un synonyme de quelque chose de plus spécifique que l'espace lui-même. Nous avons l'habitude, par exemple, de parler de l'espace social et de l'espace des styles de vie (Bourdieu, 1979), de l'espace plastique (Francastel, 1970), de l'espace architectural (Raymond, 1984), de l'espace littéraire (Blanchot, 1955), de l'espace industriel (Fischer 1980), de l'espace imaginaire (Sami-Ali, 1974), etc. : toutes des notions qui ont une

provenant d'une population voisine mais étrangère, ou dans un mythe antérieur de la même population, ou bien contemporain mais appartenant à une autre subdivision sociale ». Une telle remarque s'applique également aux travaux de G. Freyre qui se posent comme une nouvelle synthèse de récits ou d'autres mythes sur la société brésilienne qu'il traduit « à sa façon dans son langage personnel », « tantôt pour se [les] approprier et tantôt pour [les] démentir » (Lévi-Strauss, 1971 : 576).

résonance particulière dans leur champ respectif de savoirs mais qui, selon l'usage que nous en faisons, ne se réfèrent pas absolument à la même conception de l'espace, même si nous parlons la même langue et que nous partageons intuitivement la même signification. Or, comme le soulignait déjà au début du 20^e siècle, Oswald Spengler, la difficulté à s'entendre sur une conception partagée et universelle de l'espace est encore plus complexe, voire presque impossible, lorsqu'il s'agit de se replacer dans des univers culturels radicalement différents de celui qui nous sert de cadre de référence.

« Quand nous parlons d'espace aujourd'hui, nous pensons certainement à peu près tous dans le même style, comme nous nous servons d'une même langue et de même signes verbaux, qu'il s'agisse d'espace mathématique, physique, pictural ou d'espace réel, malgré tout ce que conservera de problématique chaque philosophie désireuse (et obligée) d'affirmer, au lieu de cette parenté du sentiment de la signification, une *identité* de l'entendement. Mais aucun Hellène, Égyptien ou Chinois n'eût pu pénétrer dans ce sentiment, ni aucune œuvre d'art ou système de pensée montrer sans équivoque à ces hommes ce que nous entendons par 'espace' » (Spengler, 1976 : 177, ital. dans le texte).

Le même type de difficulté se pose lorsque l'on passe d'un champ de connaissance à un autre à l'intérieur d'une même discipline. Ainsi, comme l'a bien expliqué le physicien Niels Bohr, le système de références qui permet en physique classique de faire « un usage non ambigu des concepts de temps et d'espace » ne s'applique plus lorsque l'on prend la perspective de la physique quantique.

« Lorsqu'on fait un usage non ambigu des concepts d'espace et de temps, on se réfère toujours à un dispositif expérimental qui implique un transfert – non contrôlable par principe – d'impulsion et d'énergie aux règles fixes et aux horloges synchronisées qui définissent le système de référence. Réciproquement, pour décrire les phénomènes caractérisés par les lois de conservation de l'impulsion et de l'énergie, il faut renoncer dès le principe à connaître en détail les coordonnées dans l'espace-temps » (Bohr, [1955] 1991 : 257-258).

Comme le souligne N. Bohr, en physique classique, dans l'analyse des phénomènes, « l'interaction entre les objets et les instruments de mesure peut être négligée », alors que, dans le cas de la physique quantique, « cette interaction est partie intégrante du phénomène » (*ibid.* : 257). Or, en sciences humaines, nous sommes non seulement face à une situation comparable à la physique quantique, dans la mesure où nos instruments de recherche influencent notre représentation de la réalité et, par le fait même, notre compréhension de l'objet d'étude, mais, en plus, dans le cas du recours à

une notion telle que l'espace, nous sommes confrontés à un vide conceptuel qui nous empêche de ranger celle-ci à l'intérieur d'un paradigme clairement défini. L'absence d'une conception claire de l'espace et de ses caractéristiques fondamentales, dans les sciences humaines en général, nous contraint, dans une certaine mesure, à toujours nous rabattre sur la perception intuitive que nous et les autres avons de celle-ci. Le flou conceptuel qui s'en dégage fait en sorte que notre approche de l'espace est toujours approximative et, jusqu'à un certain point, ambiguë. Cela dit, il ne faut pas en déduire que toute approche de l'espace en sciences humaines reste vaine ou inutile. Cela signifie plutôt que nous avons l'obligation de constamment dégager les paramètres sur lesquels s'appuient l'usage que nous faisons de ce concept en tant que « dispositif expérimental ».

Avant même d'être une notion correspondant à une réalité spécifique, que je cherchais à révéler, l'espace était pour moi un *instrument conceptuel* avec lequel j'essayais, d'abord à tâtons, d'approcher les différentes représentations de la réalité. Au fur et à mesure que progressait mon travail, l'espace s'est avéré une notion qui me permettait de me poser à l'interface d'un dialogue imaginaire entre les données de la littérature, les représentations de la réalité qui s'en dégagent et la « lecture » que je faisais de ces données de la littérature et de la « réalité » qui se révélaient à mon regard.

Le flou conceptuel qui règne autour de la notion d'espace ne signifie pas qu'il faut faire *tabula rasa* et repartir à zéro. En fait, il faut plutôt être en mesure de nuancer sa conception de l'espace, tout en adoptant une perspective critique nous permettant de nous positionner par rapport aux multiples autres conceptions possibles. C'est ainsi que j'entrepris, en parallèle à ma recherche au Brésil, une étude des différentes conceptions de l'espace dans différentes disciplines scientifiques.

Ce travail exploratoire me conduisit de la biologie (Chauvet, 1995), à la philosophie (Kant, 1980 ; Bergson, 1991 ; Bachelard, 1967 ; Franck, 1986 ; etc.), aux cosmologies modernes (Merleau-Ponty, 1965 ; Thuan, 1988 ; Hawking et Penrose, 1997 ; Prigogine et Stengers, 1988 ; etc.), en passant par les théories du paysage (Cauquelin, 1989 ; Roger, 1997), de la perspective (Panofsky, 1975 ; Damisch, 1993)

et de la géographie (Santos, 2002), pour ne nommer que quelques auteurs et disciplines qui ont alimenté ma réflexion. Or, s'il est certain que ces lectures ont enrichi ma compréhension de la complexité du concept de l'espace, celles-ci se sont avérées par ailleurs peu utiles lorsqu'il s'est agi de les transposer au niveau de mon terrain de recherche et de l'analyse des données. Il se dégage cependant, de l'ensemble de ces lectures, l'importance qu'a le « regard » dans la fondation des conceptions de l'espace, un regard qui s'inscrit dans « la vision du monde » des paradigmes dominants, pour parler comme Kuhn (1983) ou dans « l'ordre du discours » pour parler comme Foucault (1971). Il se dégage également que le regard fondateur des conceptions de l'espace, peu importe les disciplines, mais en particulier dans les cosmologies modernes, n'est pas à l'abri des dérives irrationnelles de l'argumentation scientifique vers des formes de mystique (Terré-Fornacciari, 1991 ; Terré, 1998 ; Holton, 1998). Comme si l'invisible et l'inexplicable avait besoin, pour être expliqués, de « l'idée d'une super-réalité qui leur font croire à la réalité du paranormal » (Terré, 1998 : 155). On ne s'en sort pas, l'appréhension conceptuelle de l'espace implique des formes d'abstraction de la réalité qui s'offrent au regard (intellectuel) de l'observateur. De ces formes découlent une compréhension subjective de l'espace et de l'univers et non pas juste une compréhension objective.

L'étude des différentes conceptions de l'espace dans les arts et les sciences nous apprend, par ailleurs, que l'anthropologie s'est peu penchée de façon spécifique sur le sujet. On trouve bien, ici et là, des travaux tels que ceux de Geertz (1983) sur les dimensions spatiales de l'organisation sociale d'un village balinais ; de Muller (1994) sur les aspects matériels de l'aménagement du complexe d'habitation des Rukuba ; de Rapoport (1972) sur les facteurs socioculturels, les formes et la construction des maisons dans différents habitats ; etc.. La question de l'espace demeure toutefois, dans la plupart de ces travaux, une donnée implicite et non pas explicite de la description ethnographique. M. Leenhardt aborde, pour sa part, dans son étude du monde mélanésien, la notion de l'espace telle que les autochtones se la représentent. La compréhension qu'il en a est qu'il s'agit d'un espace « essentiellement qualitatif » qui se révèle « sans dimensions » (Leenhardt, 1947 : 100). Il s'agit, de plus, d'un espace qui comprend les lieux irréels de leur « réalité mythique », réalité qui se doit,

pour exister, d'être « éprouvée par la présence corporelle » (*ibid.* : 101-102). Ainsi le navire qui disparaît à l'horizon « est sorti de l'espace, il n'a plus d'existence que dans la volonté toute-puissante des aïeux et des dieux » (*ibid.* : 102).

« [L'espace] se présente comme un ensemble hétérogène de lieux dont l'existence est éprouvée par la présence corporelle, et là où il n'y a pas cette réaction de la sensibilité devant la résistance du milieu physique, l'espace n'existe pas » (*ibid.*).

Nous avons vu également que, pour R. Bastide (2000 : 89-108), l'espace du sacré dans le candomblé se matérialise dans ce qu'il appelle une « géographie religieuse ». En fait, la plupart des recherches ethnologiques nous enseignent que les éléments constitutifs de l'espace possèdent une « dimension cachée » qui s'inscrit dans des rapports identitaires, culturellement et socialement définis, avec le territoire. Par exemple, C. Lévi-Strauss a montré comment, au sein de l'organisation sociale des Yurok, la « maison » acquiert le statut de « personne morale ». Or, souligne-t-il, « ces établissements, en principe perpétuels » portent chacun, « un nom descriptif inspiré par l'emplacement, la topographie locale, le décor de la façade, la fonction cérémonielle ; nom dont dérive celui du ou des propriétaires » (Lévi-Strauss, 1979 : 150). Mais c'est, sans contredit, Edward T. Hall qui a le plus insisté, en anthropologie, sur l'importance de la « dimension cachée » qui, chez les êtres humains, régit culturellement les rapports identitaires avec l'espace.

Cette dimension cachée, qui « est celle du territoire » ou de la territorialité, n'est pas spécifique, dit Hall, à l'homme. Elle régularise chez les animaux la distance entre les individus d'un même groupe ou entre les différentes espèces. Hall (1971 : 21-29) parle entre autres, de « distance de fuite », de « distance critique » – qui « couvre la zone étroite qui sépare la 'distance de fuite' de la distance d'attaque' » – de « distance personnelle » et de « distance sociale ». Or, chez l'homme, le principe régulateur de ces distances devient culturel. Il détermine tout autant la dynamique des rapports interpersonnels que les modèles d'organisation de l'espace. « L'espace parle », dit Hall (*ibid.* : 187-210), un « langage silencieux ».

« L'espace [...] ne fait pas seulement communiquer, dans le sens élémentaire du terme, mais *organise* presque tout dans la vie. Il est même plus facile de voir comment l'espace peut organiser les activités et les institutions que de reconnaître la façon subtile dont le langage organise la pensée. Le plus difficile est d'accepter que

nos propres modèles sont particuliers et donc qu'ils ne sont *pas* universels » (Hall, 1984 : 13, souligné par l'auteur).

Le travail innovateur de Hall débouche vers ce que l'on peut appeler une « micro-anthropologie ». Il s'est surtout penché sur la variabilité transculturelle des « dimensions cachées » qui gouvernent les espaces interpersonnels. Même si ses remarques restent à la surface (épidermique) des interactions que les groupes et les personnes entretiennent dans et avec l'espace, ses travaux demeurent néanmoins exemplaires, dans la mesure où il entrouvre la porte à la fondation d'une véritable anthropologie de l'espace. Les éléments d'une telle anthropologie se trouvent, selon moi, en grande partie présents dans l'œuvre inclassable du géographe Augustin Berque. Cet auteur a principalement cherché à comprendre les multiples caractéristiques de « l'espace de la société japonaise » ou, si l'on préfère, les multiples façons de « vivre l'espace au Japon » (Berque, 1982).

L'espace est, selon Berque, « analogique ». Aussi fait-il le postulat que « dans toutes sociétés existent certaines relations d'analogie entre ses divers aspects, relations qui fondent l'identité de cette société » (*ibid.* : 15). Il émet, de plus, l'hypothèse que : « L'organisation mentale de l'espace, dans une société donnée, sera l'analogue de son organisation sociale, et l'analogue encore de son organisation technique » (*ibid.* : 25). Avec Henri Lefebvre, il revendique « l'unité théorique de l'espace » selon laquelle toutes les « sortes d'espace » (espace social, espace physique, espace mental, etc.) « se fondent les unes en les autres. » En fait, pour lui, « l'organisation de l'espace est un processus global et continu. »

Aussi est-ce seulement « par commodité que, parlant de l'une quelconque des sortes d'espace, on choisit d'abstraire les autres. Ni les unes ni les autres ne cessent pour autant de se co-influencer, et donc de concourir à une certaine organisation de l'espace » (*ibid.* : 24).

Tout le travail de Berque conduit à fonder ce qu'il appelle une « éthique de l'écoumène ». Par cette dernière expression, il fait référence à la notion d'environnement telle que les hommes – l'humanité – l'habitent. « L'écoumène, c'est la Terre en tant que nous l'habitons. Plus encore : *en tant que lieu de notre être* » (Berque, 1996 : 12, ital. de l'auteur). Pour approfondir sa réflexion, l'auteur recourt à une série de néologismes dont ceux de *médiance* et de *trajectivité*. Il définit

le premier² comme « le sens d'un milieu, c'est-à-dire, le sens de la relation d'une société à l'étendue terrestre », tandis que pour expliquer le deuxième, il dira que la réalité de l'écoumène ou de l'ensemble des milieux n'est « ni proprement objective ni proprement subjective », mais plutôt « d'ordre trajectif » (*ibid.* : 83). Dans son esprit, la *trajectivité* « comprend tous les êtres et pas seulement l'intériorité du sujet » (*ibid.* : 84). L'exemple de la notion de paysage, qui « n'existe ni à toutes les époques ni dans tous les milieux humains », nous aide à un peu mieux comprendre ce qu'il entend par trajectivité. Aussi parle-t-il de « la trajectivité du paysage » ou du paysage comme une « entité trajective ». En ce faisant, il veut dire que le paysage « n'existe qu'en tant qu'on est disposé à le voir ; sinon, ce n'est pas du paysage qu'on voit mais autre chose, c'est-à-dire d'autres entités trajectives, propres à la médiance et à l'époqualité du monde auquel on appartient » (*ibid.* : 87-88).

Au-delà du jargon qu'il se sent obligé de forger, afin de pouvoir concevoir le monde et l'espace avec un regard différent, jargon qui représente, selon moi, une des limites à l'applicabilité de son modèle, la recherche qu'a mené Berque au Japon est, à plusieurs niveaux, exemplaire. En effet, il réussit avec son approche à nous éclairer sur la façon radicalement différente de l'Occident de penser et de vivre l'espace au Japon. Sans entrer dans le détail et la finesse de ses analyses nippones, je citerai la « thèse » qui se dégage de son très bel ouvrage intitulé *Du geste à la cité* : « il n'est de lien social qu'en référence à des lieux ; c'est-à-dire, en fin de compte, à la nature. La relation des sociétés à l'étendue terrestre fonde les relations sociales » (Berque, 1993 : 229).

« Du point de vue de la médiance, le sens ne peut se saisir que dans la conjonction d'une référence locale et d'une référence sociale. Local : ce qui, par notre présence physique en un lieu quelconque, et ne serait-ce que par le poids de notre corps sur le sol, nous rattache à ce grand Autre qu'est la nature. Social : ce qui, par les mille institutions de notre culture, nous rattache à ces petits autres que sont nos congénères.

² La *médiance*, décrit-il plus en détail ailleurs, « c'est le sens de la relation d'une société à l'étendue terrestre, autrement dit à la nature par le biais d'un espace (lequel émane de l'activité humaine et la conditionne à son tour). Ledit sens découle de la combinaison de trois niveaux de réalité : celui, mental essentiellement, des significations ; celui, à demi physiologique, du sentir-en-commun (ces sensations, perceptions et représentations qui se conjuguent dans le *sensus communis*) ; et celui, inscrit physiquement dans l'étendue terrestre, de la tendance selon laquelle évolue un milieu donné, à travers l'espace et le temps » (Berque, 1993 : 222, italiques de l'auteur).

Ni le local ni le social, ni la nature ni la culture n'épuisent le sens : il y faut, constitutivement, la trajection qui l'un à l'autre allie ces pôles » (*ibid.*).

La perspective de Berque est intéressante car elle rompt avec la distinction classique qui oppose le local au global. Le global est en fait inscrit dans le local dans la mesure où le premier est défini par ses articulations au social et que le deuxième est inclus dans « l'unité théorique de l'espace ». On peut parler, en quelque sorte, après Merleau-Ponty (1964 : 65), d'une « localité globale ».

Paul Virilio est sûrement un des auteurs qui a le plus insisté sur l'inclusion du global dans le local. Il adopte le néologisme anglo-saxon de « glocalisation », duquel il tire le terme « glocal », afin de désigner « le fait que désormais le global est inséparable du local » (Virilio, 1995 : 165). P. Virilio, précurseur critique du « cyberspace », adopte une terminologie qui rappelle celle de A. Berque lorsqu'il parle de « la soudaine mondialisation du présent ».

« Effectivement, là où le temps *local* a su 'faire l'histoire' à partir de notre géographie, le temps *mondial* l'abolit, du moins dans sa localisation actuelle, puisque l'espace-monde cède la place au temps, mais au temps-monde d'une trajectographie instantanée et sans référence au sol ou à la surface, l'*interface* de l'émission et de la réception instantanée supplantant désormais l'ensemble des superficies constitutives de l'espace matériel » (*ibid.* : 163, italiques de l'auteur).

La référence à Berque et à Virilio pose deux limites importantes à l'approche de l'espace qui a été la mienne. D'une part, dans mon travail, je me place très peu dans l'optique du « regard paysager » qui me permettrait d'approcher l'espace du point de vue des personnes qui le vivent et le constituent. D'autre part, toute la question des nouveaux enjeux qui relèvent du « cyberspace » et de la mondialisation, et qui nous conduit à ce que Virilio (1996) appelle « un paysage d'événements », a été en grande partie escamotée même si elle est continuellement sous-jacente dans les diverses conceptions de l'espace autant brésilien qu'afro-brésilien. À vrai dire, la principale différence entre hier et aujourd'hui relève du caractère presque instantané, en temps réel, des interconnexions multidirectionnelles avec le reste du monde. En fait, la « globalisation », avant la lettre, fait partie intégrante de l'histoire d'un « pays encore en formation, comme le Brésil » (Furtado, 1992 : 33). L'arrivée de la télématique n'a fait qu'accélérer un processus déjà existant tout en transformant le déséquilibre des rapports Nord-Sud en l'exposant à la critique du reste du monde. On ne peut de toute

façon comprendre ou penser l'espace brésilien ou l'espace afro-brésilien sans se situer dans un jeu continu d'échange et de tension, d'ouverture et de fermeture, autant avec le monde intérieur et extérieur, que le monde physique ou métaphysique.

Avant de revenir sur les résultats proprement dits de la recherche, j'aimerais souligner d'autres limites qui découlent de la particularité de mon itinéraire de recherche. Parti d'une expérience « physique » de l'espace social brésilien je fus, peu à peu, amené à explorer quelques aspects du paysage intellectuel brésilien. Je me suis en quelque sorte introduit dans l'espace « constamment ouvert et à reprendre » que représente « l'espace d'interprétation » (Farge, 1997 : 30). Je me suis créé au sein de cet espace un itinéraire particulier qui influence ma compréhension et, par le fait même, ma représentation de la réalité brésilienne. Comme tout itinéraire, la perspective qui s'offre à mon regard reste partielle et teintée de ma propre subjectivité. Mon rapport à l'espace et à ses représentations aurait sûrement été différent, si ma perspective avait été celle de la femme³, si j'étais moi-même un Brésilien cherchant à comprendre l'univers (de violence) qui l'entoure depuis le point de vue de la maison ou si j'étais parti d'une autre région du Brésil que Salvador. Cette limite, qui est celle de la perspective, n'enlève cependant rien à ma représentation. Elle fixe seulement le lieu de « tension » ou la « matrice topique » à partir duquel mon regard sur l'espace s'est étendu (Ghitti, 1998 : 153). Car l'espace « est toujours déjà construit, il n'est que de la représentation. » Aussi n'y a-t-il « pas de sens, précise J.-M. Ghitti, à chercher 'l'espace lui-même' en deçà de sa représentation » (*ibid.* : 65).

« Qu'il soit espace de fixation où demeurer, ou espace de circulation à parcourir, l'espace construit consiste en un système de sites pour les interactions majeures de la vie. Récit et construction opèrent une même sorte d'inscription, l'un dans la durée, l'autre dans la dureté du matériau. Chaque nouveau bâtiment s'inscrit dans l'espace urbain comme un récit dans un milieu d'intertextualité » (Ricœur, 2000 : 186-187).

Mon travail s'est davantage situé du côté de « l'espace textuel » (*ibid.* : 508) ou de « l'espace graphique » (Detienne, 1981) que du côté de « l'espace bâti » (Choay, 1996). Mais, comme le rappelle, Françoise Choay, le « regard de l'ethnographe » nous révèle « que le bâti n'est pas une production inerte, mais ancre et fixe

³ Je crois, et les travaux d'Yvonne Verdier (1979) sur la « physiologie » du rapport au temps sont à ce sujet exemplaires, qu'il existe « une sphère de représentations et d'actions qui appartient en propre au monde féminin. »

l'ensemble des pratiques sociales. Autant de sociétés, autant d'espaces » (*ibid.* : 81). Or, explique l'historienne, à l'arrière-plan de « l'activité bâtisseuse » à l'origine des villes se trouve, en filigrane, la « marque d'appartenance au sacré » qui s'incarne dans ce qu'elle appelle les textes « prescriptifs » que sont « les textes réalisateurs nés immédiatement de ce rapport originel avec le sacré » et qui « énoncent, pour l'organisation de l'espace édifié, des règles inconditionnelles relevant d'un ordre transcendant » (*ibid.* : 34).

« [T]ous les textes instaureurs sont structurés par une figure mythisante – on pourrait dire métamythique – qui sert à résoudre symboliquement les problèmes théoriques, mais aussi pratiques, posés par l'émancipation de l'acte d'édifier. Demeurées en fonction dans les théories d'urbanisme actuelles, cette figure mythisante n'aurait pu y être déchiffrée sans l'étude préalable [des deux ouvrages paradigmatiques que sont le] *De re aedificatoria* [d'Alberti] et [...] *l'Utopie* [de Thomas More] (*ibid.* : 336).

L'interprétation commence, prétend M. Detienne (1981 : 140), « avec l'espace graphique qui met la multiplicité sous les yeux ; elle se prolonge avec la narration du vraisemblable. » S'il « n'y a pas eu au pays d'Homère, dit encore Detienne, une révolution de l'écriture », celle-ci n'en a pas moins permis de « fonder une distance critique envers la tradition ». « L'espace graphique favorise sans aucun doute les commencements de l'interprétation et la confrontation entre plusieurs versions d'un même récit » (*ibid.* : 70-71).

De l'épreuve de la réalité et de l'expérience de l'espace vécu, mon parcours m'entraîna vers cet « espace graphique » où se confrontent les différentes versions des « mythes intellectuels » fondateurs de la *brésilienneté*. Nous sommes face à une situation qui n'est pas sans rappeler celle des Grecs inventant « une lecture structurale de leur propre mythologie ». Ainsi « surgissent des sociétés paradoxales où les mythes se pensent et ne se parlent entre eux, mais d'un livre ethnographique à l'autre » (*ibid.* : 231). Mais, si comme le prétend Lévi-Strauss (1958 : 232), « un mythe est perçu comme mythe par tout lecteur, dans le monde entier », les intellectuels, inventeurs de la *brésilienneté*, savent-ils que leurs propres récits s'inscrivent dans une mythologie qu'ils ont eux-mêmes créés en la révélant ? Or, il est certain, qu'en parlant au nom d'un savoir tenu pour hégémonique, qu'il s'agisse de la science, de la religion ou d'une idéologie raciale, ces intellectuels inscrivent leur

propre « texte prescriptif » dans l'ordre de la « vérité » et non dans celui du mythe. Par contre, comme le souligne Lévi-Strauss (1971 : 560) : « Les œuvres individuelles sont toutes des mythes en puissance, mais c'est leur adoption sur le mode collectif qui actualise, le cas échéant, leur 'mythisme'. » Et c'est tout à fait ce qui arrive au Brésil. Les discours des intellectuels, tenus pour vérité, se transposent au niveau de la *doxa* ou du discours populaire en véritable « mythe unificateur ». Une fois la « vérité » dévoilée par les intellectuels comme étant un « mythe », la « démocratie raciale » par exemple, celle-ci n'en conserve pas moins son caractère mythique. En fait, que les discours des intellectuels défendent ou critiquent la teneur véritable du mythe, ils ne font que se situer dans la logique même de la narration du mythe et de la constitution de la mythologie. « *Conter*, rappelle encore Lévi-Strauss, n'est jamais que *conte redire*, qui s'écrit aussi *contredire* » (*ibid.* : 576, ital. de l'auteur). On a vu, en particulier avec la « carnavalisation du monde », un des derniers mythes intellectuels dont la prégnance se diffuse subrepticement au sein de la population brésilienne, comment le discours des intellectuels s'inscrit et s'alimente à même les conceptions paradoxales du *contredire*.

Enfin, faut-il le rappeler, mon itinéraire intellectuel n'est qu'un parcours parmi plusieurs autres possibles. Il ne fait que révéler une « réalité » qui s'offre à mon regard depuis la perspective qui a été la mienne et dont le point de départ a été un questionnement sur les significations des notions d'espace et d'espace de jeux dans une société pluraliste comme le Brésil.

Enseignements de la méthode

Pour terminer, je rappellerai quelques-uns des enseignements que l'on peut tirer de mon travail. Il ne s'agit pas de conclure de façon irrévocable sur des données ou explications que je tiens pour des vérités, mais plutôt d'enrichir une réflexion sur les notions d'espace et d'espaces de jeu dont cette thèse n'est que l'humble amorce.

La motivation instigatrice de ce travail a été une confrontation « expérientielle » avec la théorie des trois espaces fondamentaux constitutifs de la société brésilienne, telle que formulée par R. da Matta. Aussi valable soit-elle, cette théorie suscitait chez moi plusieurs questions. Il y a d'une part, comme je viens de le rappeler plus haut, la

signification que l'on accorde à la notion d'espace. Or, chez Da Matta, il appert que chacun des espaces fondamentaux, que sont la rue et la maison, possèdent des éthiques différentes qui les particularisent au point de les opposer l'un à l'autre. Quant à l'espace de l'autre monde qui est celle du domaine religieux, des esprits et de l'invisible, il transcende les deux autres espaces en permettant de les lier ou de marquer leurs différences. En fait, l'espace de l'autre monde prend davantage la forme d'un canal de communication ou d'un espace-temps de transition, qu'un espace avec une éthique spécifique ou unique. En ce sens, il serait davantage polymorphe que les deux autres espaces fondamentaux. La pensée de Da Matta n'est pas très claire de toute façon lorsqu'il s'agit de le définir et de le distinguer⁴. Aussi est-il significatif, selon moi, que la référence à l'autre monde est presque totalement absente de son œuvre maîtresse qu'est son livre sur le carnaval (1983) qui a été publié pour la première fois en 1979. L'espace de l'autre monde prend une grande place dans son modèle, surtout dans ses ouvrages subséquents où, entre autres, il traite des conceptions de la mort et des morts au Brésil et analyse les caractéristiques du roman relationnel de Jorge Amado (cf. Da Matta, 1987).

Il importe peu, pour mon propos, de revenir sur les particularités du modèle de R. da Matta. Je souhaite seulement attirer l'attention sur quelques-unes des questions que celui-ci soulève. D'abord, il apparaît quelque peu inusité de réduire la dynamique des espaces sociaux au Brésil aux mondes de la rue et de la maison, auxquels viendrait s'articuler celui de l'autre monde. Est-il réellement possible de contenir une réalité aussi complexe que la société brésilienne à l'intérieur d'un cadre aussi restrictif ? Or, de toute évidence, malgré les images spécifiques auxquelles chacun de ces « espaces » se réfèrent, leur emploi relève davantage de l'analogie que d'entités concrètes pouvant être définies clairement. L'opposition de l'espace de la maison avec celui de la rue reflète avant tout les tensions constitutives de la société brésilienne, tensions historiques entre les groupes et les « races ». Le monde de la

⁴ En effet, l'éthique du renonçant catholique, à laquelle Da Matta fait surtout référence lorsqu'il parle des caractéristiques de l'autre monde, est davantage une mise à distance neutre du réel (ou un espace neutre), tandis qu'une éthique de l'autre monde conçu du point de vue des religions afro-brésiliennes serait davantage engagée vers une action concrète sur le monde, et serait donc, en ce sens, beaucoup moins « neutre » que la première.

maison, de la « grande maison » (*casa grande*) en fait, est associé historiquement aux Blancs et aux maîtres portugais, tandis que celui de la rue, aux Noirs et aux esclaves. Les deux premiers tomes de la trilogie de G. Freyre (1974 ; 1990), sur « la formation de la société brésilienne », montrent clairement l'existence d'une telle continuité entre l'occupation spatiale et l'identité des groupes. En fait, j'ai réalisé très tôt que le modèle de Da Matta, ou plutôt, comme il le dit lui-même, les fondements de sa « grammaire sociale », conjuguent, au mode présent, les tensions structurales historiques que la culture brésilienne commune, « découverte » par Freyre, permet de relier dans une seule et même logique complémentaire. Soulignons que Da Matta est le premier à reconnaître sa dette intellectuelle envers G. Freyre, mais aussi envers d'autres auteurs dont S. Buarque de Hollanda.

Le modèle proposé par Da Matta est ni plus ni moins une version contemporaine du « mythe unificateur » de la société brésilienne, qui trouve dans le partage d'une culture commune le ciment de son unité. Un des apports principaux de Da Matta à cette théorie aura été d'avoir démontré, au sein de la « culture brésilienne », l'importance que jouent dans le rapprochement des espaces opposés de la rue et de la maison, l'autre monde et les espaces intermédiaires que sont les grands rites nationaux, tels que le carnaval ou le Jour de la Patrie, de même que d'autres symboles nationaux tel que le *futebol*. Il a su dégager certains traits particuliers d'un « style brésilien », tels que la *malandragem* et le *jeithino*, lesquels constituent, en particulier pour les plus défavorisés socialement, des manières de jouer avec le monde et de déjouer l'ordre hiérarchique de la société. La magie de la culture brésilienne est de pouvoir niveler les inégalités sociales en créant, au sein de la société, des espaces de transition, qui sont autant de lieux de pouvoir, donnant l'illusion, du moins de façon temporaire ou exceptionnelle, du partage d'une citoyenneté unique.

À partir de ma compréhension du modèle « damattien » des espaces fondamentaux de la société brésilienne, modèle qui, rappelons-le, me guidait dans ma compréhension des difficultés d'intégration que je vivais sur le terrain en 1991, je cherchai à situer celui-ci parmi les autres conceptions dominantes de la société brésilienne. Aussi entrepris-je, en quelque sorte, de reconstituer la généalogie de cette théorie sociale. À tort ou à raison, je supposai l'existence d'un « espace brésilien » ou, du moins,

m'interrogeai sur l'existence d'un tel espace en me demandant quelles en sont les caractéristiques me permettant de le définir et de le distinguer des autres espaces.

Si l'espace brésilien existe bel et bien, il est clair toutefois que sa nature ne saurait toutefois se réduire à une simple question de géographie et de territoire. H. Théry (1991) explique que « la conquête de l'espace brésilien » – laquelle ne serait, en réalité, que l'unification politique du territoire – est un phénomène récent marqué, entre autres, par le déplacement de la capitale du pays à Brasilia et par l'interconnexion des grands axes routiers, depuis le bassin amazonien jusqu'au littoral en passant par les régions de « l'intérieur ». Autrement, le Brésil a jusqu'alors fonctionné davantage comme un archipel d'oligarchies rivales les unes des autres. Or, si la centralisation des pouvoirs à Brasilia a facilité l'unification politique du pays, elle n'a pas, pour autant, éliminé les rivalités historiques entre les régions et les provinces. La question de l'espace brésilien dépasse de loin les seuls enjeux de l'unification géopolitique du territoire. Aussi faut-il revenir au modèle de Da Matta, et à l'hypothèse de l'existence d'un *autre monde*, pour déplacer la conception de l'espace de ses seuls ancrages avec le sol. On ne peut, en effet, penser l'espace brésilien en excluant la réalité des « mondes surnaturels » qui en font partie et qui appartiennent à l'ordre du quotidien de la population.

L'association de l'espace brésilien aux seules dimensions du territoire soulève la question cruciale de la place des autochtones au sein de la société. Or, on l'a vu, les Amérindiens ont été, jusqu'à tout récemment, totalement exclus des conceptions de la société. Une fois intégrée sous la figure idéalisée du *caboclo*, la question amérindienne se transforme pour les conquérants du territoire brésilien en un problème militaire. Malgré le masque de l'indianisme, qui semble donner une bonne conscience aux élites dirigeantes, les Amérindiens n'ont jamais fait partie des plans de la nation brésilienne, sinon en étant assimilés ou fusionnés dans le mythe des trois races fondatrices de l'être brésilien. Cela, disons-le, c'était avant que la mondialisation des économies et des télécommunications déplace les enjeux de la question amérindienne d'un problème strictement de politique intérieure à un problème plus large de politiques internationales. L'organisation politique des nations autochtones dans un cadre de solidarité internationale est un autre exemple

que la question de l'espace brésilien ne saurait se réduire à ses seules dimensions territoriales. En fait, si un tel espace existe, il se doit d'inclure les réseaux transnationaux qui le définissent dans ses tensions et échanges multidirectionnels avec l'extérieur. Le Brésil a toujours cherché à se définir par rapport au reste du monde, d'abord pour chercher à s'élever dans l'échelle des civilisations, et maintenant, entre autres, pour répondre de ses politiques d'exploitation du territoire et des groupes de population qu'il cherche à assujettir, pour ne pas dire à anéantir.

On ne peut comprendre, encore une fois, l'espace brésilien dans le monde d'aujourd'hui, sans tenir compte de ses interconnexions avec les nouveaux lieux d'échange de l'espace virtuel des télécommunications. Le mouvement indigéniste de défense des droits des autochtones a pu, le premier, sortir ainsi de son isolement géographique afin de porter sa cause à l'attention du monde et, par le fait même, rééquilibrer quelque peu les rapports de force qui l'oppose au gouvernement central et aux consortiums internationaux qui ont des vues sur les ressources de leur territoire. Aussi toute la question de l'intégration des groupes autochtones à l'espace national se doit-elle, aujourd'hui, d'être repensée en fonction de nouveaux paramètres qui ne relèvent plus strictement de la stratégie militaire. Du moins, doit-on le laisser croire, pour ne pas perdre la face aux yeux du monde entier, qui constitue l'ultime point de regard que la société brésilienne porte sur elle-même.

Une fois la question amérindienne réduite aux enjeux de l'annexion territoriale et de leur assimilation – entendez leur élimination – à la société dominante, les conceptions de l'espace national brésilien vont principalement se confiner à la recherche d'une formule permettant de faire accéder le Brésil sur la voie du « progrès ». Comme le fait remarquer R. Ortiz (1998 : 132), le concept de « nation » est étroitement lié depuis le début du 19^e siècle à l'idée de « progrès ». Pour la pensée évolutionniste de l'époque, explique-t-il, la nation surgit « comme une valeur universelle » vers laquelle tend, sur « le chemin naturel de l'humanité », le « développement des petites unités (famille, tribu, région) ». Mais le principal problème qui se pose alors est d'imaginer une nation moderne composée, en partie, de groupes subalternes tels que les Indiens et les Noirs ? Une partie de la solution à cette apparence de

« contradiction », qui deviendra plus criante au lendemain de l'abolition de l'esclavage, va se trouver dans « l'invention de l'identité brésilienne » (*ibid.*).

L'inégalité du statut des groupes, selon la conception linéaire du développement des civilisations, va complexifier un peu plus la constitution de l'État-Nation « à partir d'une unité organique liée à un territoire déterminé » (*ibid.*). Mais, avant même de penser à l'intégration des groupes, dont les individus ne jouissent même pas du statut de personne et, donc, encore moins de celui de citoyen, se posait le problème de l'unification du territoire. « Durant la période coloniale, la manière dont la Couronne portugaise administrait le pays favorisait l'absence de liens profonds entre les diverses régions » (Ribeiro, 1995 : 23). Or, précise Ribeiro, à cette époque « la nation était portugaise et la patrie, la 'mère-patrie' – le Portugal » (*ibid.*). Cela expliquerait pourquoi l'idée de nation n'était pas très significative lors de la « révolution de 1817 au Pernambouc » visant la sécession de la Couronne portugaise. À ce moment émerge plutôt l'idée de la patrie, l'idée en fait que l'on doit être prêt à se sacrifier et à « mourir pour la patrie ».

« Malgré son importance, [la révolution de 1817] est demeurée un mouvement local. Ce fût dans ce contexte, sans doute, que surgit l'idée de la patrie. Selon le projet (*processo*) de ceux qui étaient impliqués, le mot patrie était fréquemment utilisé pour accompagner celui de patriote. L'idée de la patrie était proche de celle de liberté. Servir la patrie voulait dire servir la cause de la liberté » (*ibid.* 25).

Selon M. Ribeiro, le mot patrie faisait référence au lieu où l'on était né et il a toujours depuis conservé un « caractère local » (*ibid.* : 26). Il existerait donc, ainsi, dans l'esprit des Brésiliens, plusieurs patries selon la région d'où ils proviennent. Il est, d'ailleurs, selon moi, révélateur que l'idée de nation se multiplie dans la population au moment même où l'on s'apprête à déclarer l'indépendance de la nation brésilienne. En effet, on a vu que c'est à la même époque que les premiers terreiros de candomblé sont fondés à Salvador. Or, l'émergence publique des candomblés coïncide dans le temps aux premiers regroupements de la population noire autour de l'idée d'une « nation » établie à partir d'un lien mythique avec la terre des origines. Si les *irmandades* ont contribué à la réunion de leurs membres en fonction de leur origine (ethnique, linguistique, raciale), ce n'est vraiment qu'avec l'essor des

premiers terreiros que la notion de « nation » prend toute son importance dans les représentations et la distinction des groupes d'origine africaine.

Les Noirs n'avaient toujours pas à cette époque, comme on sait, le statut de citoyen. Exclus donc, par définition, de la nouvelle nation brésilienne, du moins à titre d'acteur social légitime, les descendants africains se créeront symboliquement leur propre nation. Aussi plusieurs d'entre eux choisiront-ils de s'identifier à la « nation » nagô-yorouba, même s'ils sont d'une autre origine, pour la raison que celle-ci jouit au sein de la société dominante d'un prestige plus élevé. Ainsi se crée, à l'intérieur même de la population noire, une échelle de « nations » africaines établie en fonction du prestige social et de la notion de pureté des pratiques traditionnelles. On oppose au modèle blanc de la nation moderne brésilienne, le modèle pur de la tradition africaine auquel correspond la « nation nagô ».

L'invention des « nations » africaines n'est qu'un exemple de difficultés que pose la conception d'un espace national unique, sinon unidimensionnel. Au sein de la nation brésilienne, il existe en fait plusieurs nations. Il y a les « nations africaines », les nations amérindiennes, comme il y a aussi les « nations » que constituent les grands ensembles régionaux tels que la province de Bahia. On l'a vu, Bahia représente pour les Bahianais une nation avec ses propres symboles identitaires, dont la fête du 2 juillet.

Après les notions de territoire, de patrie et de nation, on pourrait poursuivre en parlant des conceptions du « peuple brésilien » et de la « société brésilienne », qui, à leur tour, complexifient la représentation que l'on peut se faire de l'espace brésilien. À vrai dire, dans tous les cas, nous sommes confrontés à la difficulté de réduire une réalité pluraliste ou plurielle à un seul moule identique. L'invention par les élites intellectuelles de l'idée d'une identité brésilienne commune vise, en quelque sorte, à résoudre cette aporie. Le défi consiste à dégager les lieux communs de la culture qui définissent un style brésilien, lequel caractérise la *brésilienneté*. Pour ce faire, on se rabat sur l'idée de la société nationale, ce qui exclut *de facto* les Amérindiens. La force persuasive d'un auteur comme G. Freyre aura été d'avoir su ériger le métissage culturel en un trait positif de l'adaptation du peuple brésilien à la vie sous les

tropiques. En ce faisant, il renversait le paradigme dominant de son époque, selon lequel le métissage et l'âpreté du territoire constituaient deux des principaux obstacles à l'élévation de la société brésilienne au rang de civilisation moderne.

Un mythe était créé : le Brésilien est né de la fusion harmonieuse des trois races fondatrices, que sont le Blanc portugais, le Noir africain et l'Indien (caboclo). Ici se situe probablement le plus grand paradoxe de l'identité brésilienne. En effet, si le Brésilien est le fruit du métissage, nulle part ailleurs, à ma connaissance, la question de la catégorie « métis » ne pose autant de problème. En fait, tout ce qui n'entre pas dans une catégorie clairement définie est sujet à des formes d'exclusion systématique de l'ensemble des groupes. J'en ai parlé brièvement à propos du caboclo, qui est par définition un métis, et qui est à la fois exclus de l'identification positive à la société dominante et non reconnu comme un véritable indigène de la part des groupes amérindiens. Une étude récente explique, par ailleurs, toute l'ambiguïté identitaire à laquelle est associé le mulâtre qui est « ni un Noir, ni un non-Noir et/ou ni un Blanc, ni un non-Blanc » (Almeida dos Reis, 2002). En fait, on peut parler, au Brésil du non-être identitaire que représente le mulâtre. Pour surmonter ce paradoxe, des intellectuels issus du mouvement des Noirs unis ont créé la catégorie du « negromestiço » (cf. Risério, 1988). Cependant, lorsque l'on se situe du côté de la société dominante, le paradoxe identitaire qui résulte du métissage semble insoluble.

« Quand le métissage est défini en tant que trait spécifique de l'identité nationale, les Brésiliens (c'est-à-dire l'élite pensante) tombent dans une représentation contradictoire. L'idéal du métissage avait évidemment quelques avantages puisqu'il permettait d'affirmer par rapport à l'extérieur (Europe, États-Unis, Amérique latine) une caractéristique particulière. Mais le paradigme intellectuel utilisé, fondé sur l'existence de races inégales, conférait inévitablement au croisement de celle-ci une valeur dépréciative. Les Brésiliens étaient alors justement ce qu'ils n'avaient pas envie d'être » (Ortiz, 1998 : 132).

Du mythe fondateur de la fusion des races découle celui de la « démocratie raciale ». Ce dernier est une manière déguisée de prétendre que les Noirs et les métis ne subissent pas de discrimination à cause de leur couleur ou de leur identification raciale. Au plus, disent certains, il existerait un préjugé de couleur fondé sur l'apparence. Dans les faits, cette démocratie raciale ne colle à aucune réalité concrète. Elle n'est que l'expression de la bonne conscience que se donne une

certaine élite intellectuelle afin de surmonter le défi colossal de l'unité nationale. J. Gorender (2000 : 68) donne l'exemple de l'usage de « l'euphémisme de la 'belle apparence' », que l'on trouve souvent dans les annonces classées des journaux, mais aussi dans plusieurs autres circonstances, comme une forme non-avouée de discrimination raciale. On sait d'ailleurs que pendant longtemps l'État brésilien interdisait de parler ouvertement du racisme de la société. Or que cache l'énoncé selon lequel les traits culturels africains constituent « l'image de marque de la brésilienneté » (Pereira de Queiroz, 1986 : 216) ? De toute évidence, on fait référence ici à autre chose qu'à la présence des Noirs et aux images stéréotypées qu'une telle présence véhicule dans l'imaginaire de violence de la société. Les Noirs sont toujours un symbole du « retard brésilien ». Ils constituent le segment de la « population qui est le plus victime de la violence policière, le moins protégé devant les tribunaux et le plus représenté dans les prisons infectes du Brésil » (Gorender, 2000 : 68). Ils souffrent, en proportion des autres groupes, le plus du chômage, et cela autant à Sao Paulo qu'à Salvador (*ibid.* : 62). Par ailleurs, à Salvador, ils représentent moins d'un dixième de la population active à avoir complété des études universitaires, tandis que cette proportion augmente à un tiers lorsqu'il s'agit des « non-Noirs » (*ibid.* : 65).

Il n'y a pas lieu ici d'étaler la liste exhaustive des indices de la discrimination raciale que subit au quotidien la population noire du Brésil. Les conditions de santé, de logement, comme les problèmes liés à l'usage et au trafic des drogues de rue, qui sont de plus en plus dures, ou aux bandes d'enfants qui hantent les rues des grandes métropoles ne sont que quelques-unes des démonstrations, parmi d'autres, de la précarité des conditions de vie des Noirs dans leur ensemble. Or ces images négatives ne font qu'accroître le sentiment de peur que certains segments de la population entretiennent envers les Noirs et la violence à laquelle ceux-ci sont associés. Rien de quoi, en fait, pour rehausser l'image de marque de la *brésilienneté* à laquelle fait allusion M. I. Pereira de Queiroz.

Seule la dimension culturelle de l'apport des Noirs à la brésilienneté est véritablement considérée et, jusqu'à un certain point, exaltée. Cet apport principal se résume, comme on l'a vu, à une « esthétique rythmique » ; laquelle caractérise la

« carnavalisation de la société » brésilienne, tout autant qu'une façon particulière de jouer et de fêter. Mais une fois l'esthétique rythmique afro-brésilienne récupérée comme un trait de la *brésilienneté*, le Noir n'est plus une figure nécessaire à son expression. Le « cas Carla Perez » est, à ce propos, très éclairant. En fait, jusqu'à aujourd'hui, la population noire n'a pu réellement affirmer ses ancrages dans la société que dans les espaces de transition ou intermédiaires que sont les « espaces de jeux ». En s'imposant comme figure dominante au sein de ces espaces, que ce soit la rue, le carnaval, le *futebol* ou la religiosité populaire, elle a su assurer au sein de la société son pouvoir d'action sur le réel et le « surréel ».

Il était probablement plus audacieux de ma part de soutenir l'existence d'un espace afro-brésilien que cela l'était pour l'espace brésilien. En fait, je supposai davantage qu'il s'agissait d'un espace à conquérir plutôt qu'un espace déjà acquis et reconnu comme tel. La nature de cet espace est d'ailleurs beaucoup plus ambiguë que pour l'espace brésilien. Si la conquête de cet espace débute certainement avec l'arrivée des premiers esclaves africains, il ne commence à prendre forme que beaucoup plus tard. En effet, la référence au qualitatif « afro-brésilien » présume de la reconnaissance d'un rapport bidirectionnel entre le pôle « brésilien » de la société et le pôle « africain » ou afro. Or, ce n'est qu'au lendemain de l'abolition de l'esclavage et de la fondation de la République qu'une telle reconnaissance commence à poser problème aux yeux de la société dominante. Aussi constate-t-on que la conquête de cet espace afro-brésilien est marquée dans le temps par les principaux bouleversements économiques, politiques et sociaux qui affectent l'ensemble du pays. La crise économique des années 1920 entraîne l'organisation politique du Mouvement noir appelant à la « Seconde abolition » ; la venue de l'État nouveau et la chute du gouvernement Vargas, au début des années 1930, marquent, paradoxalement, d'une part, la première reconnaissance officielle de l'héritage afro-brésilien parmi les symboles de l'identité nationale, d'autre part, l'essor de l'idéologie du blanchiment comme moyen d'intégration sociale ; le retour de la dictature en 1964 renforce l'organisation politique clandestine du Mouvement noir alors que plusieurs leaders doivent s'expatrier pour échapper aux griffes du régime ; la fin des régimes militaires au milieu des années 1980, précédé par le retour d'exil des leaders afro-

brésiliens, marque, par ailleurs, la véritable ouverture vers le monde entier des éléments de la culture afro-brésilienne. Ce ne sont, cela dit, que quelques-uns des points de repère historiques nous permettant de suivre la formation de l'espace afro-brésilien, que les principaux concernés cherchent toujours à conquérir.

L'hypothèse de l'existence d'un espace afro-brésilien nous a amenés à concevoir que celui-ci se présente d'abord sous ses dimensions mythiques, pour ne pas dire métaphysiques. Il ne faut surtout pas prendre G. Freyre au pied de la lettre lorsqu'il affirme que les esclaves noirs ont été les véritables maîtres de la terre dans la dynamique de l'espace domestique de la « *casa-grande* et *senzala* ». Si les Noirs ont su transposer une partie de leur héritage africain dans leurs rapports (alimentaires) à la terre, ils n'en étaient pas moins, dans leurs rapports sociaux avec celle-ci, des « marchandises » monnayables et interchangeable. Ils étaient des biens de possession et non des personnes qui possédaient.

À défaut de pouvoir établir un lien social reconnu avec le sol, les esclaves ont d'abord cherché à assurer leurs ancrages dans le calendrier des fêtes ponctuant le temps social. D'où aujourd'hui les syncrétismes des divinités africaines avec les saints chrétiens. La façade calendaire leur permettait d'instituer socialement leurs rapports culturels avec les cycles du temps. Elle consistait, aux yeux des défenseurs de la pure tradition africaine, en une stratégie de résistance face à l'hégémonie religieuse du colonisateur.

La difficulté à ancrer socialement les marques de leur africanité dans l'espace physique a certainement été un incitatif au développement et à l'entretien d'un espace métaphysique. Les rapports continus que les esclaves ont entretenus avec la terre mythique des origines leur ont permis d'aménager et d'étendre le panthéon cosmique de leur espace religieux jusqu'en Afrique. Plus que tout autre groupe au Brésil, ils sont redevables, pour l'affirmation de leur identité culturelle, des réseaux d'échanges transnationaux. Plus tard, les ethnologues qui s'associeront avec les groupes religieux afro-brésiliens accentueront davantage l'importance de ces rapports bidirectionnels avec l'Afrique, rapports fondés sur le partage d'un espace mythique (ou métaphysique) commun. Dans la conception de cet espace identitaire

métaphysique, ces ethnologues se sont imposés comme des figures d'autorité qui, non seulement, légitimaient l'institution de ces groupes dans la société, mais accroissaient aussi leur prestige social et, donc, par le fait même, leurs possibilités d'accroître le nombre de leurs fidèles.

L'inscription, sous le couvert des syncrétismes religieux, de la présence noire dans les interstices du temps social, que constitue le calendrier festif, s'avère cependant insuffisante à la conquête d'un véritable espace afro-brésilien. Si l'espace métaphysique de l'univers religieux permet d'articuler les fondements de l'identité afro-brésilienne dans son étendue avec le continent africain, il ne permet pas, en revanche, d'ancrer ces repères identitaires dans le sol brésilien du vécu quotidien. Aussi assiste-t-on, tout au long de l'histoire du Brésil, à la volonté des descendants africains d'africaniser le territoire. Les communautés de quilombos, constituées d'esclaves en fuite, sont les premières véritables tentatives d'africanisation du territoire. La fondation des premiers terreiros de candomblé représente le deuxième effort concret d'enracinement d'une « Afrique miniature » dans le sol brésilien. Or, dans un cas comme dans l'autre, ces ancrages identitaires dans le territoire sont restés en marge de la société dominante. Si la présence africaine est visible dans l'espace social, elle a, par contre, peu d'ancrages reconnus dans le territoire. L'absence de marqueurs territoriaux, à partir desquels l'identité afro-brésilienne peut symboliquement s'affirmer au sein de la société et revendiquer sa place au sein de l'espace brésilien, accentue la marginalisation sociale des descendants africains et de leur apport à la formation historique du Brésil. Or, ces « lieux de mémoire » sont essentiels à la reconnaissance des identités collectives.

Ainsi trouve-t-on au Brésil, à l'égal du phénomène d'exclusion des Noirs des lieux officiels de pouvoir, très peu de monuments ou de sites historiques soulignant la contribution des Noirs à la société brésilienne. Parmi les 252 monuments et 61 bustes qu'il a recensés au centre de Rio de Janeiro, J. d'Adesky (2001 : 127) n'a trouvé que 8 statues et 4 bustes de personnages noirs. À Salvador, il n'a repéré, lors d'un recensement non-exhaustif, que trois statues de Noirs sur un total de 106 statues et 18 bustes, dont deux qui ornent le monument du poète Castro Alvès. À ces trois statues, s'ajoute depuis, à ma connaissance, le buste de Dodô et Osmar, les fondateurs des

trios électriques, qui est situé juste en face de la place Castro-Alvès. Cette quasi-invisibilité des lieux officiels de la mémoire collective pose, de toute évidence, problème lorsqu'il s'agit d'ancrer les attaches territoriales de l'identité afro-brésilienne au sein de l'espace social.

Aussi trouve-t-on, depuis peu, un mouvement de revendication, de plus en plus actif, visant à faire reconnaître les attaches territoriales historiques de l'espace afro-brésilien. Issue de cette nécessité de reconnaissance mémorielle, la ville de Salvador reconnut, pour la première fois en 1984, la *Casa Branca do Engenho Velho*, premier terreiro de l'histoire publique du candomblé, comme site historique à protéger. Mais ce n'est seulement qu'à la fin de l'année 2002, que l'on entreprit des travaux de restauration et de préservation du site et de ses bâtiments.

Le besoin d'ancrages identitaires dans le territoire et de reconnaissance des valeurs culturelles de la population noire est à l'origine du mouvement politique de préservation des « vestiges de quilombos » (*remanescentes de quilombos*). Initiée par le mouvement noir, la Fondation culturelle de Palmares (*Fundação Cultural Palmares*), du nom du plus grand quilombo de l'histoire du Brésil, est devenue une institution para-gouvernementale, relevant du ministère de la culture, dont les pouvoirs sont reconnus par la constitution fédérale de 1988. Au dire de son directeur actuel, le Prof. Ubiratan Araújo (2003), la fondation est « encore l'unique réponse institutionnelle de l'État brésilien aux demandes d'égalité du peuple noir du Brésil. » Un des buts de la fondation⁵ « est la réparation morale de ceux qui ont souffert de l'esclavage [...] en plus d'extirper de la société brésilienne les mécanismes discriminatoires provenant de l'esclavage, qui continuent à rabaisser socialement les descendants africains du Brésil » (Araújo, 2001). La promotion et le développement des « communautés de mémoire de la tradition noire brésilienne », que sont les « quilombos culturels contemporains », font partie des moyens d'action de cette

⁵ Dans son discours d'accueil, adressé au nouveau ministre de la culture du gouvernement de Lula, en l'occurrence l'artiste afro-brésilien Gilberto Gil, le directeur de la Fondation culturelle de Palmares, résume dans ces mots « la mission stratégique de la Fondation » : « Établir l'égalité raciale et promouvoir la réparation de tous les dommages résultant du racisme et des intolérances liées à la militance culturelle ; préserver nos communautés de mémoire et appuyer tous groupes, entités et individus producteurs d'une culture libertaire noire ; proclamer dans toute la société brésilienne la valeur de la culture noire brésilienne dans le processus civilisateur du pays » (Araújo, 2003).

réparation morale et institutionnelle (Araújo, 2003). Jusqu'à maintenant, 743 « comunidades remanescentes de quilombos » ont été officiellement identifiées, 42 ont été reconnues et 29 en ont le titre officiel (*tituladas*). La population actuelle qui habite les anciens quilombos est estimée, par ailleurs, à 2 millions d'habitants⁶.

L'actuel mouvement de reconnaissance des quilombos et des vestiges historiques de la présence noire au Brésil (monuments, architectures, sites religieux, etc.) montre bien l'importance que revêt, pour les identités collectives, la nécessité de fixer les traces de leur mémoire dans un sol ou un territoire géographique. Aussi est-ce une situation à laquelle sont confrontées la plupart des diasporas de ce monde. En ce qui a trait à la population noire du Brésil, le mouvement d'affirmation identitaire, que représente l'inscription des lieux de mémoire afro-brésiliens dans le territoire national, constitue certainement une étape de plus dans la conquête d'un espace afro-brésilien ne se situant plus à la marge ou dans les interstices de la société. En effet, jusqu'à présent, les lieux de pouvoir de la population noire étaient essentiellement institués dans les espaces de jeux ou de transition de la société, et avaient donc toujours un caractère temporaire. Si les Noirs prennent possession de la rue, et qu'ils y affirment leur pouvoir contre l'espace de la maison et l'ordre répressif de la société dominante, les traces de cette possession sont toutefois transitoires et éphémères. Elles ne durent que l'instant de leur passage ou de leur occupation. Même chose pour le carnaval, si, à ce moment, la population des déshérités sociaux s'empare de la ville, son « pouvoir » lui échappe aussitôt la fête terminée. Quant à l'univers religieux afro-brésilien, il est fondamentalement un lieu d'action dans les interstices du pouvoir ; un moyen, certes, incontournable d'agir sur le destin, mais un moyen repoussé dans les marges du cadre officiel de la société. Aussi a-t-il toujours relevé davantage de l'espace privé des pratiques plutôt que du domaine public. Ce n'est donc pas un hasard, si l'institution publique des *candomblés* et autres groupes religieux afro-brésiliens, passent principalement par ses aspects ludiques et festifs. De telle sorte que « la vie à l'intérieur du terreiro peut être représentée (*pensada*) comme la

⁶ Données tirées du site *web* officiel de la fondation : www.palmares.gov.br. Par ailleurs, fait intéressant à noter, la plupart des quilombos, officiellement titularisés, possèdent leur propre site Internet.

production permanente de la prochaine fête » (Amaral, 2002 : 29, italiques de l'auteur).

« Le couple opératoire privé-public est essentiellement relatif : il peut aussi bien désigner des termes antinomiques que s'appliquer alternativement à un même espace. » Aussi, précise F. Choay (1996 : 117), tente-t-on « aujourd'hui de surmonter ces difficultés par la création de concepts complémentaires, tels que ceux d'*espaces intermédiaires* ou d'*espaces de transition* » (italiques de l'auteur). Or, l'espace afro-brésilien a toujours évolué dans cet entre-deux identitaire : entre-deux privé-public, mais aussi entre-deux transnational (et métaphysique) qui s'étend du Brésil jusqu'en Afrique. Un entre-deux qui l'a toujours posé, par ailleurs, dans une position infra-légale par rapport à la société dominante.

La reconnaissance officielle des marqueurs identitaires afro-brésiliens, leur passage de la légalité au statut de symboles nationaux, n'est pas sans poser de nouvelles difficultés. En effet, comme le souligne Ortiz (1998 : 135) :

« en nous habituant à parler seulement en termes d'identité nationale, nous oublions les autres identités. Le national tend à subsumer les différences, réduisant l'espace d'expression de manifestations spécifiques d'ordre social, ethnique ou sexuel. Le tout exerce ainsi sa domination sur les parties. »

La conquête d'un espace afro-brésilien est ainsi constamment entravée par le processus de récupération des symboles populaires, autrefois marginaux ou signes d'infériorité sociale, en traits caractéristiques de l'identité nationale. On cherche à assimiler les éléments de la culture afro-brésilienne sans pour autant les associer *de facto* à la population noire. En fait, mis à part les personnes qui jouissent d'un énorme capital symbolique, vedettes du *futebol* et de la musique, mères-de-saint des plus célèbres terreiros, etc., l'image des Noirs n'est pas socialement valorisée, ni vendeuse de la *brésilienneté* au pays comme à l'étranger. L'assimilation des traits positifs de la culture afro-brésilienne passe par leur dilution dans l'hétérogénéité culturelle et raciale de la société. Il s'en dégage un paradoxe de plus en plus insoluble, qui accule la société brésilienne dans une impasse. Alors que dans les discours dominants l'hétérogénéité de la population et la carnavalisation de la société s'affirment comme des caractéristiques de la brésilienneté, on constate, dans les faits, une homogénéisation croissante des espaces sociaux qui, non seulement, fait obstacle

à une réelle carnavalisation du monde, mais, aussi, agrandit les écarts entre les groupes et les classes. La guerre qui, autrefois, opposait la rue à la maison, se transpose, dans les grandes métropoles, entre les favelas et les beaux quartiers. Au processus d'intégration des éléments culturels issus des groupes marginaux de la population, correspond un processus de désintégration des milieux marginaux de la société. L'impossible rencontre et mélange des segments opposés de la population accentue les mises en situation de violence. La disparition graduelle des véritables « espaces de jeux » collectifs, où tous les segments de la population peuvent se mêler et fêter ensemble en toute confiance, fait craindre le pire quant à la constante progression de la violence. Or, dans la société de plus en plus clivée qu'est le Brésil aujourd'hui, les espaces collectifs de jeux et de célébration constituent les derniers bastions de la solidarité sociale. Aussi qu'arrivera-t-il lorsque ceux-ci reproduiront strictement les mêmes clivages hermétiques qui séparent les groupes au quotidien ?

Si « la mémoire est le présent du passé » (Ricœur, 2000 : 21) , le « pays sans mémoire » qu'est le Brésil (Leibing et Benninghoff-Lühl, 2001) saura-t-il résoudre le « dilemme » de la violence hérité de son histoire ? À l'heure où le peuple a remis tous ses espoirs dans l'élection du gouvernement populaire de « Lula », on ne peut que souhaiter la reproduction du « miracle brésilien » !

Références

- Adler, Alfred. 1982. *La mort est le masque du roi. La royauté sacrée des Moundang du Tchad*. Paris : Payot.
- Agamben, Giorgio. 2000. « Le pays des jouets. Réflexions sur l'histoire et sur le jeu », *Enfance et histoire. Destruction de l'expérience et origine de l'histoire*. Paris : Payot & Rivages, p. 83-109, 1^{re} éd. 1978.
- Agier, Michel. 2000. *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*. Marseille : Parenthèses.
- Albuquerque, Wlamyra Ribeiro de. 2000. Ajuntamentos festivos em dias de julho na Bahia. *Revista da Bahia* « Dois de julho. Baianidade cabocla », 32, p. 8-19.
- Algranti, Leila Mezan. 1988. *O Feitor Ausente. Estudos sobre a Escravidão Urbana no Rio de Janeiro – 1808-1822*. Petropolis : Vozes.
- Almeida, Paulo Henrique. 1999. « O carnaval e as perspectivas de uma economia baseada em serviços » in *Seminários de Carnaval II*. Salvador : Prô-Reitora de Extensão, Universidade Federal da Bahia, p. 69-76.
- Almeida dos Reis, Eneida. 2002. *Mulato : negro ~ não-negro e/ou branco ~ não-branco*. Sao Paulo : Editora Altana.
- Amado, Jorge. 1983. *Suor*. Paris : Gallimard.
- Amado, Jorge. 1990. *Conversations avec Alice Raillard*. Paris : Gallimard.
- Amado, Jorge. 1990a. *Le pays du carnaval*. Paris, Gallimard, 1^{re} éd. 1931.
- Amaral, Rita. 2002. *Xirê ! O modo de crer e de viver no candomblé*. Rio de Janeiro : Pallas ; Sao Paulo : EDUC.
- Andrade, Maria José de Souza. 1988. *A Mão de Obra Escrava em Salvador, 1811-1860*. Sao Paulo : Corrupio.
- Aras, Lina Maria Brandão. 2000. Bahia 1823 – do encanto ao desencanto colonial. *Revista da Bahia* « Dois de julho. Baianidade cabocla », 32, p. 72-79.
- Araújo, Ubiratan Castro de. 2001. *Reparação moral, responsabilidade pública e direito à igualdade do cidadão negro no Brasil*. Texte disponible sur le site: www.palmares.gov.br.
- Araújo, Ubiratan Castro de. 2003. Excelentissimo Senhor (discours d'accueil du ministre de la culture Gilberto Gil Moreira). www.palmares.gov.br/PalavraPresid/htm/palmaresposse.htm
- Augé, Marc. 1988. *Le Dieu objet*. Paris : Flammarion.
- Augé, Marc. 1994. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris : Aubier.
- Azevedo, Thales de. 1953. *Les élites de couleurs dans une ville brésilienne*. Paris : Unesco.

- Azevedo, Thales de. 1988. *A Praia. Espaço de Socialidade*. Salvador : Universidade Federal da Bahia, Centro de Estudo Baianos, 134.
- Bacelar, Jeferson. 1983. *Negros e Espanhois. Identidade e Ideologia Étnica em Salvador*. Salvador : Universidade Federal da Bahia. Centro de Estudos Baianos, 103.
- Bacelar, Jeferson. 1989. *Ethnicidade. Ser Negro em Salvador*. Salvador : Ianama.
- Bacelar, Jeferson. 1991. *Gingas e Nós : O Jogo do Lazer na Bahia*. Salvador : Fundação Casa de Jorge Amado.
- Bachelard, Gaston. 1967. *La poétique de l'espace*. Paris : PUF, 1^{re} éd. 1957.
- Bachelet, Bernard. 1998. *L'espace*. Paris : PUF.
- Bakhtine, Mikhaïl. 1970. *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*. Paris : Gallimard.
- Balandier, Georges. 1985. *Anthropo-logiques*. Paris : Librairie Générale Française.
- Balandier, Georges. 1988. *Le désordre. Éloge du mouvement*. Paris : Fayard.
- Balandier, Georges. 1992. *Le pouvoir sur scène*. Paris : Balland.
- Barbosa, Livia. 1992. *O Jeitinho Brasileiro. A Arte de ser Mais Iguais que os Outros*. Rio de Janeiro : Campus.
- Barbosa, Luis Sergio. 1984. « A Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro », in Centro de Estudos Afro-Orientais (org.). *Encontro de Nações-de-Candomblé*. Salvador : Ianama et Universidade Federal da Bahia, p. 69-72.
- Barrow, John D. 1994. *La grande théorie. Les limites d'une explication globale en physique*. Paris : Flammarion.
- Bastide, Roger. 1957. « Les relations raciales au Brésil », *Bulletin international des sciences sociales*, 9, 4, p. 525-543.
- Bastide, Roger. 1957a. *Terre des contrastes*. Paris : Hachette.
- Bastide, Roger. 1960. *Les religions africaines au Brésil. Vers une sociologie des interpénétrations de civilisations*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Bastide, Roger. 1967. *Les Amériques noires. Les civilisations africaines dans le nouveau monde*. Paris : Payot.
- Bastide, Roger. 1969. « État actuel et perspectives d'avenir des recherches afro-américaines », *Journal de la Société des Américanistes*, tome 58, p. 7-29.
- Bastide, Roger. 1978. *Images du Nordeste mystique en noir et blanc. Itinéraire d'un chercheur*. Paris : Pandora [éd. orig. 1945].
- Bastide, Roger. 1990. « Préface » (Sur l'œuvre de Jorge Amado), in Jorge Amado. *Les deux morts de Quinquin-La-Flotte*. Paris : Stock, p.7-50.
- Bastide, Roger. 2000. *Le candomblé de Bahia (rite nagô)*. Paris : Plon, 1^{re} éd. 1958.

- Bastide, Roger et Fernandes, Florestan (éds.). 1955. *Relações Raciais entre Negros e Brancos em São Paulo. Ensaio sobre as Origens as Manifestações e os Efeitos do Preconceito de Cór no Município de São Paulo*. Sao Paulo : Anhembi.
- Bastide, Roger et Van den Berghe, Pierre. 1957. « Stereotypes, Norms and Interracial Behavior in São Paulo, Brazil », *American Sociological Review*, 22, p. 689-694.
- Bateson, Gregory. 1986. *La Cérémonie du Naven*, Paris : Librairie Générale française, 1^{re} éd. 1936.
- Bercé, Yves-Marie. 1976. *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVI^e au XVIII^e siècle*. Paris : Hachette.
- Bergson, Henri. 1991. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris : Quadrige/PUF, 1^{re} éd. 1927.
- Berque, Augustin. 1982. *Vivre l'espace au Japon*. Paris : PUF.
- Berque, Augustin. 1993. *Du geste à la cité. Formes urbaines et lien social au Japon*. Paris : Gallimard.
- Berque, Augustin. 1996. *Être humains sur la terre. Principes d'éthique de l'écoumène*. Paris : Gallimard.
- Bitbol, Michel. 1998. *L'aveuglante proximité du réel. Anti-réalisme et quasi-réalisme en physique*. Paris : Flammarion.
- Blanchot Maurice 1955. *L'espace littéraire*. Gallimard.
- Bohr, Niels. 1991. *Physique atomique et connaissance humaine*. Paris : Gallimard.
- Bourdieu, Pierre. 1979. *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris : Minuit.
- Boutillier, Jean-Louis, Fiéloux, Michèle et Ormières, Jean-Louis. 1978. *Le Tourisme en Afrique de l'Ouest. Panacée ou nouvelle traite ?*. Paris : François Maspéro/Dossiers africains, p. 5-83.
- Brandão, Carlos Rodrigues. 1989. *A Cultura na Rua*. Campinas : Papirus.
- Brandão, Maria. 1999. « Carnaval, carnavais : cultura e identidade nacional » in *Seminarios de Carnaval II*. Salvador : Prô-Reitora de Extensão, Universidade Federal da Bahia, p. 101-108.
- Braga, Júlio Santana (coord.). 1969. *Levantamento sócio-econômico do Pelourinho*. Salvador : Secretaria de Educação e Cultura do Estado da Bahia, Fundação do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (recherche réalisée sous la direction de Vivaldo da Costa Lima).
- Braga, Júlio Santana. 1987. *Sociedade Protetora dos Desvalidos. Uma Irmandade de Cor*. Salvador : Ianamá.
- Brown, Diana DeG. 1986. *Umbanda. Religion and Politics in Urban Brazil*. Ann Arbor : UMI Research Press.
- Brissonnet, Lydie Carmen. 1988. *The Structuration of Communitas in the Carnival of Salvador, Bahia (Northeastern Brazil)*. Thèse de doctorat, département d'anthropologie, Université de l'Indiana.

- Bruhns, Heloisa Turini. 2000. *Futebol, Carnaval e Capoeira. Entre as Gingas do Corpo Brasileiro*. Campinas : Papirus.
- Brunelli, Gilio. 1987. *Des esprits aux microbes*. Mémoire de maîtrise, Département d'anthropologie, Université de Montréal.
- Caillois, Roger. 1950. *L'homme et le sacré*. Paris : Gallimard.
- Caillois, Roger. 1967. *Les jeux et les hommes. Le masque et le vertige*. Paris : Gallimard, 1^{re} édition 1958.
- Canetti, Elias. 1966. *Masse et puissance*. Paris : Gallimard, 1^{re} éd. allemande 1960.
- Capone, Stefania. 1999. *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*. Paris : Karthala.
- Cardoso, G. 1983. *Negro Slavery in the Sugar Plantation of Veracruz and Pernambuco 1560-1680. A Comparative Study*. Washington : University Press of America.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1982. « Plural Society and Cultural Pluralism in Brazil », in *American Ethnological Society Proceeding, The Prospects for Plural Societies*, p. 39-49.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1996. *O Índio e o Mundo dos Brancos*. Campinas : Editora da Unicamp, 1^{re} éd. 1964.
- Carelli, Mario. 1990. « Autoportraits du Brésil » in *Vingtième siècle. Revue d'histoire*. (Dossier : Le Brésil au pluriel), 25, p. 29-35.
- Carneiro, Edison. s.d. *Antologia do Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro : Technoprint (Ediouoro).
- Carneiro, Edison. 1960. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro : Technoprint (Ediouoro), 1^{re} édition 1948.
- Carvalho, Jehová de. 1995. *Memória da Cantina da Lua*. Salvador : EDUFBA.
- Cascudo, Luis da Câmara. 1972. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro : Technoprint (Ediouoro), 3^e édition.
- Castro, Yeda Pessoa de. 1980. *Os Falares Africanos na Interação Social do Brasil Colônia*. Salvador : Universidade Federal de Bahia, Centre de Estudos Baianos, 98.
- Castro, Yeda Pessoa de. 1995. « Dimensão dos Aportes Africanos no Brasil », *Afro-Asia*, 16 : 24-35.
- Cauquelin, Anne. 1989. *L'invention du paysage*. Paris : Plon.
- Cauquelin, Anne. 1999. *L'art du lieu commun. Du bon usage de la doxa*. Paris : Seuil.
- Cerqueira, Nelson. 1988. *A Politicia do Partido Comunista e a Questão do Realismo em Jorge Amado*. Salvado : Fundação Casa de Jorge Amado.
- Certeau, Michel de. 1975. *L'écriture de l'histoire*. Paris : Gallimard.
- Certeau, Michel de. 1990. *L'invention du quotidien 1. Arts de faire*. Paris : Gallimard.

- Chauvet, Gilbert. 1995. *La vie dans la matière. Le rôle de l'espace en biologie*. Paris : Flammarion.
- Choay, Françoise. 1996. *La règle et le modèle. Sur la théorie de l'architecture et de l'urbanisme*. Paris : Seuil.
- Clifford, James et Marcus, Gerges E.(éds.). 1986. *Writing culture. The Poetics and Politics of ethnography*. Berkeley : University of California Press.
- Clifford, James. 1983. « On Ethnographic Authority », *Representations*, 1, 2 : 118-146.
- Corbin, Alain. 1990. *Le territoire du vide. L'Occident et le désir du rivage 1750-1840*. Paris : Aubier.
- Corin, Ellen. 1986. « Centralité des marges et dynamiques des centres », *Anthropologie et Sociétés*, 10, 2, p. 1-21.
- Cornevin, Robert. 1966. *Histoire de l'Afrique. Tome II : L'Afrique précoloniale du tournant du XVI^e au tournant du XX^e siècle*. Paris : Payot.
- Costa, Jurandir Freire. 1983. « Da cor ao corpo : a Violência do racismo », préface in Souza, Neusa Santos. 1983. *Tornar-se Negro ou As Vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social*. Rio de Janeiro : Graal.
- Costa, Jurandir Freire. 1983a. *Ordem Médica e Norma Familiar*. Rio de Janeiro : Graal, 1^{re} éd. 1979.
- Da Cunha, Euclides. 1914. *Os Sertões. Campanha de Canudos*. Sao Paulo : Technoprint (Ediouro), 1^{re} édition 1902.
- d'Adesky, Jacques. 2001. *Pluralismo Étnico e multiculturalismo. Racismos e anti-racismos no Brasil*. Rio de Janeiro : Pallas.
- Dantas, Marcelo. 1999. « Os blocos afros, o mercado cultural e a identidade étnica » in *Seminários de Carnaval II*. Salvador : Prô-Reitora de Extensão, Universidade Federal da Bahia, p. 51-56.
- Damisch, Hubert. 1993. *L'origine de la perspective*. Flammarion.
- Da Matta, Roberto. 1973. « O Carnaval como um Rito de Passagem », in *Ensaio de Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro : Vozes, p. 121-168.
- Da Matta, Roberto. 1982. As Raízes da Violência no Brasil : Reflexões de um Antropólogo Social, in Paoli, M.C. et al. *A Violência Brasileira*. São Paulo : Brasiliense, p. 11-44.
- Da Matta, Roberto. 1982a. « Notes sur le futebol brésilien », *Le Débat*, 19 : 68-176.
- Da Matta, Roberto. 1983. *Carnavals, bandits et héros. Ambiguïtés de la société brésilienne*. Paris : Seuil [1^{re} éd. 1979].
- Da Matta, Roberto. 1983a. « On Carnaval, Informality, and Magic : A Point of View from Brazil », in Bruner, E.M. (éd.). *Text, Play and Story. The Construction and reconstruction of Self and Society*. Proceedings of The American Ethnological Society, p. 230-246.

- Da Matta, Roberto. 1984. *O que Faz o Brasil, Brasil ?* Rio de Janeiro : Rocco.
- Da Matta, Roberto. 1986. *Explorações. Ensaios de Sociologia Interpretativa*. Rio de Janeiro : Rocco.
- Da Matta, Roberto. 1987. *A Casa & a Rua. Espaço, Cidadania, Mulher e Morte no Brasil*. Rio de Janeiro : Guanabara.
- Da Matta, Roberto. 1993. *Conta de Mentiroso. Sete ensaios de antropologia brasileira*. Rio de Janeiro : Rocco.
- Dantas, Beatriz Gois. 1988. *Vovô Nagô e Papai Branco. Usos e Abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro : Graal.
- Detienne, Marcel. 1981. *L'invention de la mythologie*. Paris : Gallimard.
- Dourado, Paulo. 1999. Commentaire suivi de « Carnaval, herança de Dioniso » in *Seminários de Carnaval II*. Salvador : Pró-Reitora de Extensão, Universidade Federal da Bahia, p. 149-151 et p. 172-173.
- Edgerton, Robert. B.1979. *Alone Together : Social Order an Urban Beach*. Berkeley : University of Californis Press.
- Espinheira, Gey. 1999. « Bahia : tempo e luxúria, ou antes de Tomé de Souza », in *Seminários de Carnaval II*. Salvador : Pró-Reitora de Extensão, Universidade Federal da Bahia, p. 163-167.
- Farge, Arlette. 1997. *Des lieux pour l'histoire*. Paris : Seuil.
- Favret-Saada, Jeanne. 1977. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris : Gallimard.
- Félix, Anísio. 1988. *Filhos de Gandhi. A historia de um afoxé*. Salvador : Grafica Central.
- Félix, Anísio. 1995. *Pelo, Pelourinho*. Salvador : EGBA.
- Fernandes, Ana et Gomes, Marco Aurélio A. de Filgueiras. 1995. « Caminhos e descaminhos da requalificação do Pelourinho », in M. Meirelles et al. *Trilogia do Pelô*, Salvador : Fundação Casa de Jorge Amado, p. 23-39.
- Fernandes, Florestan. 1969. « Beyond Poverty : The Negro and the Mulatto in Brazil », *Journal de la Société des Américanistes*, tome 58, p. 121-137.
- Fernandes, Florestan. 1976. « Aspect politique du dilemme racial brésilien » in Poirier, J. et Raveau, F. (éds.). *L'autre et l'ailleurs. Hommages à Roger Baside*, Paris : Berger-Levrault, p. 363-379.
- Fernandes, Florestan. 1979. « The Negro in Brazilian Society : Twenty-Five Years later », in Margolis, M.L. et Carter, W.E. (éds.) *Brazil. Anthropological perspectives*. New York : Colombia University Press, p. 96-113.
- Ferreira, Almiro Miguel. 1984. « Candomblé-de-Caboclo », in Centro de Estudos Afro-Orientais (org.). *Encontro de Nações-de-Candomblé*. Salvador : Ianama et Universidade Federal da Bahia, p. 59-67.
- Fisher, Gustave-Nicolas. *Espace industriel et liberté. L'autogestion clandestine*. Paris : PUF.

- Fontaine, Pierre-Michel. 1985. « Black and the search for power » in P.-M. Fontaine (éd.) 1985 *Race, Class and Power in Brazil*. Los Angeles : Center for American Studies, University of California.
- Foucault, Michel. 1971. *L'ordre du discours*. Paris : Gallimard.
- Foucault, Michel 1994. « Des espaces autres », in *Dits et écrits 1954-1988 (IV 1980-1988)*, Paris : Gallimard, p. 752-762, 1^{re} éd. 1984.
- Fancastel Pierre. 1970. *Études de sociologie de l'art*. Paris : Denoël ; Tel Gallimard.
- Franck, Didier. 1986. *Heidegger et le problème de l'espace*. Paris : Éditions de Minuit.
- Freire-Maia, Newton. 1987. *Brasil : Laboratorio racial*. Petropolis : Vozes, 1^{re} éd. 1973.
- Freitas, Décio. 1982. *Palmares. A Guerra dos Escravos*. Rio de Janeiro : GRAAL.
- Freita, Marcos de Cezar. 2001. *História, Antropologia e a Pesquisa Educacional. Itinerários Intelectuais*. Sao Paulo : Cortez.
- Freyre, Gilberto. 1970. *Order and Progress. Brazil from Monarchy to Republic*. New York : Alfred A. Knopf.
- Freyre, Gilberto. 1974. *Maîtres et esclaves. La formation de la société brésilienne*. Paris : Gallimard, 1^{re} éd. 1933.
- Freyre, Gilberto. 1990. *Sobrados e Mucambos. Introdução à História da Sociedade Patriarcal no Brasil – 2 : Decadência do Patriarcado rural e Desevolvimento Urbano*. Rio de Janeiro : Record, 8^e éd. [1^{re} éd. 1936].
- Furtado, Celso. 1972. *La formation économique du Brésil*. La Haye : Mouton.
- Furtado, Celso. 1992. *Globalisation et exclusion. Le cas du Brésil*. Paris : Publisud.
- Gaignebet, Claude. 1978. *Le Carnaval*. Paris : Payot.
- Garcia, Afranio Jr. 1993. « Les intellectuels et la conscience nationale au Brésil ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, 98, juin, 20-33.
- Gauchet, Marcel. 1985. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris : Gallimard.
- Geertz Clifford. 1973. « Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture », in *The Interpretation of Cultures*. New York : Basic Books, p. 3-30.
- Geertz, Clifford. 1988. *Works and Lives. The Anthropologist as Author*. Stanford : Stanford University Press.
- Geertz, Clifford. 1983. *Bali. Interprétation d'une culture*. Paris : Gallimard.
- Ghitti, Jean-Marc. 1998. *La parole et le lieu. Topique de l'inspiration*. Paris : Minuit.
- Godi, Antônio Vitor dos Santos. 1999. « Carnavalização, Musica e Pertencimento », in *Seminarios de Carnaval II*. Salvador : Prô-Reitora de Extensão, Universidade Federal da Bahia, p. 95-101.

- Goffman, Erving. 1973. *La mise en scène de la vie quotidienne. 1. La Présentation de soi*. Paris : Minuit.
- Goffman, Erving. 1973a. *La mise en scène de la vie quotidienne. 2. Les relations en public*. Paris : Minuit.
- Goffman, Erving. 1974. *Les rites d'interaction*. Paris : Minuit.
- Gorender, Jacob. 2000. *Brasil em preto & branco. O passado escravista que não passou*. Sao Paulo : SENAC.
- Gusmão, Neusa Maria Mendes de. 1995. « Terras de Uso Comun : Oralidade e Escrita em Confronto ». *Afro-Asia*, 16 : 116-132.
- Habermas, Jürgen. 1978. *L'espace public (archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise)*. Paris : Payot.
- Hall, Edward T. 1971. *La dimension cachée*. Paris : Seuil, 1^{re} éd. 1966.
- Hall, Edward T. 1984. *Le langage silencieux*. Paris : Seuil, 1^{re} éd. 1959.
- Hawking, Stephen et Penrose, Roger. *La nature de l'espace et du temps*. Paris : Gallimard.
- Harris, Marvin. 1956. *Town and country in Brazil*. New York : Colombia University Press.
- Harris, Marvin. 1970. Referential ambiguity in the calculus of brazilian racial identity », in Whitten N.E. et Swed J.F. (éds.) *Afro-American Anthropology : Contemporary perspectives*. New York : The Free Press, p. 75-86.
- Heers, Jacques. 1983. *Fêtes des fous et Carnavals*. Paris : Fayard.
- Henriot, Jacques. 1989. *Sous couleur de jouer. La métaphore ludique*. Paris : José Corti.
- Herskovits, Melville J. 1966. *The New World Negro. Selected Papers in Afroameican Studies*. Bloomington : Indiana University Press.
- Holton, Gerald. 1998. *Science en gloire, science en procès. Entre Einstein et aujourd'hui*. Paris : Gallimard.
- Houseman, Michael et Severi Carlo. 1986 « Lecture de Bateson anthropologue », in Bateson, Gregory, *La Cérémonie du Naven*, Paris : Librairie Générale française, p. 7-31.
- Huizinga, Johan. 1951. *Homo Ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*. Paris : Gallimard, 1^{re} éd. 1938.
- IPAC. 1995. *Bahia. Centro histórico de Salvador. Programa de recuperação*. Salvador : Corrupio.
- Kant, Emmanuel. 1980. *Critique de la raison pure*. Paris : Gallimard, 1^{re} éd. 1781.
- Kaufmann, Jean-Claude. 1995. *Corps de femmes et regards d'homme. Sociologie des seins nus*. Paris : Nathan.

- Kilani, Mondher. 1990. « Les anthropologues et leur savoir : du terrain au texte », in Adam, Jean-Michel et al. *Le discours anthropologique*, Paris : Méridiens Klincksieck, p. 71-109.
- Kuhn, Thomas. 1983. *La structure des révolutions scientifiques*. Paris : Falmarion, 1^{re} éd. 1962.
- Ladurie Le Roy, Emmanuel. 1979. *Le Carnaval de Romans. De la Chandeleur au Mercredi des cendres 1579-1580*. Paris : Gallimard.
- Leal, Geraldo da Costa. 2002. *Perfis urbanos da Bahia : os bondes, a demolição da Sé, o futebol e os Gallegos*. Salvador : Gráfica Santa Helena.
- Leenhardt, Maurice. 1947. *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris : Gallimard.
- Lefebvre, Henri. 1974. *La production de l'espace*. Paris : Anthropos.
- Leibing, Anette et Benninghoff-Lühl, Sibylle. (éds.) 2001. *Devorando o tempo : Brasil, o país sem memoria*. Sao Paulo : Editora Mandarim.
- Lenain, Thierry. 1993. *Pour une critique de la raison ludique. Essai sur la problématique nietzschéenne*. Paris : Vrin.
- Lévi-Strauss, Claude. 1958. *Anthropologie structurale*. Paris : Plon.
- Lévi-Strauss, Claude. 1962. *La pensée sauvage*. Paris : Plon.
- Lévi-Strauss, Claude. 1971. *L'Homme nu. Mythologiques IV*. Paris : Plon.
- Lévi-Strauss, Claude. 1979. *La voie des masques* édition revue, augmentée, et rallongée de *Trois excursions*. Paris : Plon.
- Lévi-Strauss, Claude et Éribon, Didier. 1990. *De près et de loin*. Paris : Odile Jacob.
- Lewis, John Lowell. 1992. *Ring of Liberation. Deceptive Discourse in Brazilian Capoeira*. Chicago : The University of Chicago Press.
- Lima, Vivaldo da Costa. 1984. « Nações-de-Candomblé », in Centro de Estudos Afro-Orientais (org.). *Encontro de Nações-de-Candomblé*. Salvador : Ianama et Universidade Federal da Bahia, p. 11-26.
- Lima, Vivaldo da Costa. 1987. « O Candomblé da Bahia na Década de 30 », in Oliveira, Freitas W. et Costa Lima, da V. 1987. *Cartas de Édison Carneiro a Arthur Ramos*, Sao Paulo : Corrupio, p. 37-73.
- Lody, Raul. 1987. *Candomblé. Religião e Resistência cultural*. Sao Paulo : Atica.
- Lody, Raul. 1988. *Espaço, Orixá, Sociedade. Arquitetura e Liturgia do Candomblé*. Salvador : Ianama, 1^{re} éd. 1984.
- Lody, Raul. 1995. *O Povo do Santo. Religião, Historia e Cultura dos Orixas, Voduns, Inquices e Caboclos*. Rio de Janeiro : Pallas.
- Lopes, Sergio Leite J. et Faguer, Jean-Pierre. 1994. « L'invention du style brésilien. Sport, journalisme et politique au Brésil », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 10 : 27-35.

- Maffesoli, Michel. 1988. *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*. Paris : Méridiens, Klincksieck et Cie.
- Malinowski, Bronislaw 1963. *Les Argonautes du Pacifique occidental*. Paris : Gallimard, 1re éd. 1922.
- Mattoso, Katia de Queiroz. 1979. *Être esclaves au Brésil XVI^e-XIX^e siècle*. Paris : Hachette.
- Mattoso, Katia de Queiroz. 1979a. *Testamentos de Escravos Libertos na Bahia no Século XIX. Uma Fonte para o Estudo de Mentalidades*. Salvador : Universidade Federal da Bahia, Centros de Estudos Baianos, 85.
- Mauro, Frédéric. 1960. *Le Portugal et l'Atlantique au XVII^e siècle (1570-1670)*. Paris : SEVPEN.
- Mauro, Frédéric. 1977. *Le Brésil du XVI^e à la fin du XVIII^e siècle*. Paris : Société d'édition d'enseignement supérieur.
- Mauro, Frédéric. *La vie quotidienne au Brésil au temps de Pedro Segundo (1831-1889)*. Paris : Hachette.
- Meillassoux, Claude. 1986. *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Mellati, Julio César. 1984. « A Antropologia no Brasil : um Roteiro ». *Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais, BIB*, 17, p 3-52.
- Merleau-Ponty, Jacques. 1965. *Cosmologie du XX^e siècle. Étude épistémologique et historique des théories de la cosmologie contemporaine*. Paris : Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1964. *L'œil et l'esprit*. Paris : Gallimard.
- Micelli, Sergio. (org.) 1989. *Historia das Ciências Sociais no Brasil*. Vol. 1, Sao Paulo : Vertice.
- Miguez, Paulo. 1999. « Produto-bloco e a economia do carnaval baiano » in *Seminários de Carnaval II*. Salvador : Prô-Reitora de Extensão, Universidade Federal da Bahia, p. 49-51.
- Miranda, Luciete Barreto et Santos, Maria Aparecida S.C. dos. 2000. *Pelourinho : desenvolvimento socioeconômico*. Salvador : Secretaria da Cultura e Turismo
- Monteiro, Antônio. 1987. *Notas sobre Negros Malês na Bahia*. Salvador : Ianamã.
- Morin, Edgard. 1972. *Les stars*. Paris : Seuil. 1^{re} éd. 1957.
- Moura, Clovis. 1987. *Quilombos. Resistência ao escravismo*. Sao Paulo : Atica.
- Moura, Clovis. 1988. *Sociologia do Negro brasileiro*. Sao Paulo : Atica.
- Muller, Jean-Claude. 1991. « Rites de passage », in Bonte, P. et Izard, M. (éds.). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, PUF, p. 633-634.
- Muller, Jean-Claude. 1994. *Le quotidien des Rukuba*. Neuchâtel : Musée d'ethnographie.

- Oliveira, Freitas. 1987. « Os estudos Africanistas na Bahia dos Anos 30 », in Oliveira, Freitas Waldir et Costa Lima, da Vivaldo. 1987. *Cartas de Édison Carneiro a Arthur Ramos : de 4 janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938*. Sao Paulo : Corrupio, p. 23-35.
- Oliveira, Freitas Waldir et Costa Lima, da Vivaldo. 1987. *Cartas de Édison Carneiro a Arthur Ramos : de 4 janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938*. Sao Paulo : Corrupio
- Oliven, Ruben George. 1982. *Violência e Cultura no Brasil*. Petropolis : Vozes.
- Oliven, Ruben George. 1985. *Antropologia de grupos urbanos*. Petropolis : Vozes.
- Ortiz, Renato. 1985. *Cultura brasileira e identidade nacional*. Sao Paulo : Editora Brasiliense.
- Ortiz, Renato. 1988. *A Moderna Tradição Brasileira. Cultura Brasileira e Industria Cultural*. Sao Paulo : Editora Brasiliense.
- Ortiz, Renato. 1998. « Mondialisation et nouveaux lieux de la culture : un débat sur le Brésil » in J.-P. Deler, É. Le Bris et G. Schneir (éds.). *Les métropoles du Sud au risque de la culture planétaire*. Paris : Karthala, p. 131-141.
- Panoff, Michel et Panoff, Françoise. 1968. *L'ethnologue et son ombre*. Paris : Payot.
- Panofsky, Erwin. 1975. *La perspective comme forme symbolique et autres essais*. Paris : Éditions de Minuit.
- Paoli, Maria Célia. 1982. « Violência e Espaço Civil », in Paoli, M.C. et al. *A Violência Brasileira*. S Paulo : Brasiliense. p. 45-55.
- Paranhos, Maria da Conceição. 1999. « A carnavalização na arte da Bahia – de Gregório de Mattos a Carlinhos Brown » in *Seminários de Carnaval II*. Salvador : Prô-Reitora de Extensão. Universidade Federal da Bahia, p. 125-132.
- Parker, Richard. Richard. G. 1991. *Bodies, Pleasures and Passions. Sexual Culture in Contemporary Brazil*. Boston : Beacon Press.
- Pécaut, Daniel. 1989. *Entre le peuple et la nation. Les intellectuels et la politique au Brésil*. Paris : Maisons des sciences de l'homme.
- Pereira de Queiroz, Maria Isaura. 1976. « Roger Bastide, sociologue brésilien », in Poirier, J. et Raveau, F. (éds.). *L'autre et l'ailleurs. Hommages à Roger Baside*, Paris : Berger-Levrault, p. 88-96.
- Pereira de Queiroz, Maria Isaura. 1986. « Identité nationale, religion, expressions culturelles : la création religieuse au Brésil ». *Information sur les Sciences Sociales*, 25, 1 : 207-227.
- Pereira de Queiroz, Maria Isaura. 1992. *Carnaval brésilien. Le vécu et le mythe*. Paris : Gallimard.
- Pereira Gomes, Mercio. 1988. *Os Indios e O Brasil. Ensaio sobre um holocausto e sobre uma possibilidade de convivência*. Petropolis : Editora Vozes.

- Perez, Lea Freitas. 1994. «Lieu de fêtes au Brésil», *Lieux et non-lieux de l'imaginaire*. Arles : Babel, Maison des cultures du monde, p. 81-93.
- Perreault, Marc. 1990. *La capoeira : un mouvement marginal brésilien devenu art martial*. Mémoire de maîtrise, département d'anthropologie. Université de Montréal.
- Prigogine, Ilya et Stengers, Isabelle. 1992. *Entre le temps et l'éternité*. Paris : Flammarion.
- Putnam, Hilary. 1990. *Représentation et réalité*. Paris : Gallimard.
- Querino, Manuel. 1988. *Costumes africanos no Brasil*. Recife : Massangana, Fundação Joaquim Nabuco, vol. XIX..
- Rapoport, Amos. 1972. *Pour une anthropologie de la maison*. Paris : Dunod.
- Raymond, Henri. 1984. *L'architecture, les aventures spatiales de la raison*. Paris : Centre Georges Pompidou.
- Régis, Olga Franscisca. 1984. « Nação-Queto », », in Centro de Estudos Afro-Orientais (org.). *Encontro de Nações-de-Candomblé*. Salvador : Ianama et Universidade Federal da Bahia, p. 27-33.
- Ribeiro, Maria Eurydice de Barros. 1995. *Os símbolos do poder : cerimônias e imagens do Estado monárquico no Brasil*. Brasília : Editora Universidade de Brasília.
- Ribeiro, Gustavo Lins et Little, Paul, E. 1996. « Neo-liberal, Recipes, Environmental Cooks : The Transformation of Amazonian Agency », *Série Antropologia*. Departamento de Antropologia. Universidade de Brasília, 213 : 2-16.
- Ribeiro, René. 1956. *Religião e Relações Raciais*. Rio de Janeiro : Ministerio da Educação e Cultura.
- Ricœur, Paul. 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Seuil.
- Risério, Antonio. 1981. *Carnaval Ijexa. Notas sobre Afoxés e Blocos do Novo Carnaval Afrobaiano*. Salvador : Corrupio.
- Risério, Antonio. 1988. « Uma teoria da cultura baiana », in A. Risério et G. Gil. *O Poético e O Político e Outros Escritos*. Sao Paulo : Paz e Terra, p. 155-178.
- Risério, Antonio. 1991. *Os Fios da Meada*. Salvador : Fundação da Casa de Jorge Amado.
- Risério, Antonio. 1995. « Carnaval : As Cores da Mudança », *Afro-Asia*, 16, p. 90-106.
- Robatto, Lia. 1999. « As artes cênicas e o carnaval na Bahia » in *Seminários de Carnaval II*. Salvador : Prô-Reitora de Extensão, Universidade Federal da Bahia, p. 133-138.
- Rodrigues, Luziana Barreto. 2001. *De pivetes e meninos de rua : um estudo sobre o Projeto Axé e os significados da infância*. Salvador : EDUFBA.
- Rodrigues, João Jorge. 1999. « É preciso pensar o carnaval no âmbito da cidade », suivi du « Débat » in *Seminários de Carnaval II*. Salvador : Prô-Reitora de Extensão, Universidade Federal da Bahia, p. 57-69 et p.85-89.

- Roger, Alain. 1997. *Court traité du paysage*. Paris : Gallimard.
- Romero, Sílvio. 1985. *Folclore Brasileiro : Cantos Populares do Brasil*. Belo Horizonte : Itatiaia, 1^{re} éd. 1883.
- Rosaldo, Renato. 1989. *Culture and Truth. The remaking of Social Analysis*. Boston : Beacon Press.
- Saillant, Francine et Forline, Louis. 2001. « Memoria fugitiva, identidade flexível : caboclos na Amazônia » in A. Leibing et S. Benninghoff-Lühl (éds.) 2001. *Devorando o tempo : Brasil, o país sem memoria*. Sao Paulo : Editora Mandarin, p. 143-156.
- Sami-Ali. 1974. *L'espace imaginaire*. Paris : Gallimard.
- Santos, Milton. 2002. *A natureza do espaço. Técnica e tempo. Razão e emoção*. Sao Paulo : EDUSP.
- Sarduy, Severo. 1975. *Barroco*. Paris : Seuil.
- Sarmiento, Walney Moraes. 1984. *Nordeste. A Urbanização do subdesenvolvimento*. Porto Alegre : Mercado Aberto (2^e éd.).
- Serra, Ordep. 1999. *Rumores de Festa. O Sagrado e o Profano na Bahia*. Salvador : EDUFBA.
- Skidmore, Thomas E. 1974. *Black into White. Race in Brazilian Nationality in Brazilian Thought*. New York : Oxford University Press.
- Silva, Marilene Rosa Nogueira da. 1988. *Negro na Rua. A Nova Face da Escravidão*. Sao Paulo : HUCITEC.
- Souza, Neusa Santos. 1983. *Tornar-se Negro ou as Vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro en Ascensão Social*. Rio de Janeiro : Graal.
- Spengler, Oswald. 1976. *Le déclin de l'Occident. Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle. Première partie. Forme et réalité*. Paris : Gallimard, 1^{re} édition allemande, 1918.
- Springer de Freitas, Renan. 1985. *Bordel, Bordeis : Negociando Identidades*. Petrópolis : Vozes.
- Tabacof, Eunice. 1999. « Tanto riso, oh, tanta alegria », in *Seminários de Carnaval II*. Salvador : Prô-Reitora de Extensão, Universidade Federal da Bahia, p. 167-171.
- Taguieff, Pierre-André. 1998. *La couleur et le sang. Doctrines racistes à la française*. Paris : Mille et une nuits.
- Tavares, Odorico. s.d *Bahia Imagens da Terra e do Povo*. Rio de Janeiro : Technoprint, 1^{re} éd. 1951.
- Teixeira, Cid. 1999. « Entrevista com Nestor Mendes Jr. », *Revista da Bahia*, 32, 29, p. 153-170.
- Terré, Dominique. 1998. *Les dérives de l'argumentation scientifique*. Paris : PUF.

- Terré-Fornaccieri, Dominique. 1992 *Les sirènes de l'irrationnel. Quand la science touche à la mystique*. Paris : Albin Michel.
- Théry, Hervé. 1990. « La conquête de l'espace brésilien » in *Vingtième siècle. Revue d'histoire*. (Dossier : Le Brésil au pluriel), 25, p. 13-27.
- Thuan, Trinh Xuan. 1988. *La mélodie secrète. Et l'homme créa l'univers*. Paris : Fayard.
- Todorov, Tzvetan. 1989. *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris : Seuil.
- Tramonte, Cristiana. 2001. *O samba conquista passagem. As estratégias e a ação educativa das escolas de samba*. Petrópolis : Vozes.
- Turner, Victor. 1982. *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*. New York : PAJ Publications.
- Turner, Victor. 1988. *The Anthropology of Performance*. New York : PAJ Publications.
- Urbain, Jean-Didier 1994. *Sur la plage : mœurs et coutumes balnéaires (XIX^e-XX^e siècle)*. Paris : Payot.
- Valente, Ana Lucia E.F. 1995. « Repensado a Questão da Territorialidade Negra », *Afro-Asia*, 16 : 133-144.
- Van Maanen, John. 1988. *Tales of the Field. On Writing Ethnography*. Chicago : The University of Chicago Press.
- Verdier, Yvonne. 1979. *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*. Paris : Gallimard.
- Verger, Pierre. 1968. *Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos du XVII^e au XIX^e siècle*. Paris : Mouton.
- Verger, Pierre. 1976. « Processions et carnaval au Brésil », in Poirier, J. et Raveau, F. (éds.). *L'autre et l'ailleurs. Hommages à Roger Baside*, Paris : Berger-Levrault, p. 333-343.
- Verger, Pierre. 1981. *Noticias da Bahia – 1850*. Salvador : Corrupio.
- Vianna, Antônio. 1984. *Casos e coisas da Bahia*. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia.
- Viriolio, Paul. 1995. *La vitesse de libération*. Paris : Galilée.
- Virilio, Paul. 1996. *Un paysage d'événements*. Paris : Galilée.
- Wafer, Jim. 1991. *The Taste of Blood. Spirit Possession in Brazilian Candomblé*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.
- Wagley, Charles. 1952. *Race and Class in Rural Brazil*. Paris : UNESCO.
- Wagley, Charles. 1979. « Anthropology and Brazilian national identity », in Margolis, M.L. et Carter. W.E. (éds.) *Brazil. Anthropological perspectives*. New York : Colombia University Press, p1-18.

Watzlawick, Paul (dir.). 1988. *L'invention de la réalité. Comment savons-nous ce que nous croyons savoir ? Contributions au constructivisme*. Paris : Seuil.

Winnicott, D.W. 1975. *Jeu et réalité. L'espace potentiel*. Paris : Gallimard, 1^{re} éd. ang. 1971.

Ziegler, Jean. 1975. *Les vivants et la mort*. Paris : Seuil.