

SOMMAIRE

FRONTIERES

- Le Chiapas est aussi le Mexique. Neo-zapatisme et changement politique
par *Marie-Christine Renard* 5
- Une nouvelle interprétation de l'Amérique latine : la crise de l'État
par *Luiz Carlos Bresser-Pereira* 25

DOSSIER

IDENTITÉ ET COULEURS EN AMÉRIQUE LATINE

Coordonné par Christian Gros

- Noirs, Indiens et Créoles en Amérique latine et aux Antilles.
Identité sociale et action collective
par *Christian Gros* 53
- Au Brésil : cent ans de mémoire de l'esclavage
par *Katia de Queiros Mattoso* 65
- Couleur, classe et modernité à travers deux lieux bahianais
par *Livio Sansone* 85
- Nation, race, culture. Les mouvements noirs et indiens au Brésil
par *Michel Agier et Maria Rosário G. de Carvalho* 107
- Identités noires, identités indiennes en Colombie
par *Peter Wade* 125
- Les identités antillaises entre négritude et créolité
par *Michel Giraud* 141

INFORMATION SCIENTIFIQUE

Lectures

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

FRONTIÈRES

LE CHIAPAS EST AUSSI LE MEXIQUE *NEO-ZAPATISME ET CHANGEMENT POLITIQUE*

MARIE-CHRISTINE RENARD*

“Todo en Chiapas es México” (Le Chiapas est aussi le Mexique). Le slogan qui couvrait les murs de cet État du Sud-Est pendant les années soixante-dix n’a jamais été aussi vrai qu’en 1994. Les combattants de l’Armée zapatiste de libération nationale (EZLN, sigle en espagnol), surgis le premier janvier de la Forêt Lacandon, se sont chargés de nous rappeler que le Mexique n’est pas seulement un pays en marche vers la modernité, qui a renégocié sa dette et a signé un Accord de libre échange (Alena) avec les États-Unis et le Canada. Le Mexique est aussi un pays marqué par de profondes inégalités, par l’exploitation et les discriminations sociales et raciales, particulièrement visibles au Chiapas, un pays dont tous les rouages du pouvoir sont concentrés en un parti depuis 1929.

Nous essayerons d’expliquer les causes et le déroulement de l’insurrection des zapatistes et de dresser un bilan de leur action qui, au cours des mois écoulés, a largement dépassé le cadre régional et a atteint une dimension nationale.

LES CAUSES DE L’INSURRECTION

On peut expliquer la révolte des paysans indigènes à partir de plusieurs facteurs :

- Les conditions structurelles de misère et d’exploitation dont il a été beaucoup question dans la presse aux premiers jours de l’insurrection.

- Les facteurs historiques: le Chiapas est un État géopolitiquement plus centraméricain que mexicain ; c’est aussi un État que la Révolution mexicaine n’a que peu touché.

- L’accumulation d’expériences de luttes collectives pendant ces vingt dernières années a également joué de façon marquante : la présence de membres de

* Université autonome Chapingo, Mexique

l'Église liés à la "théologie de la libération" qui ont collaboré à la formation des cadres indigènes ; l'apport de partis et autres organisations politiques qui ont élargi les luttes locales. Et surtout, l'expérience d'organisations indépendantes agraristes et la répression constante et systématique à laquelle elles furent soumises ne leur a pratiquement pas laissé d'autre chemin que celui de la rébellion armée.

- Plus récemment, la fin de la réforme agraire (décrétée il y a deux ans), la chute des prix du café, la suppression des aides publiques à la petite agriculture ont constitué de puissants détonateurs. La préparation de la lutte armée remonte cependant à dix ans au moins¹.

Dans un article publié en janvier dans le journal *La Jornada* et repris dans *El País*², Octavio Paz écrit de l'EZLN : "l'anachronisme de son idéologie est notable. Il s'agit d'idées simplistes de gens qui vivent dans une époque distincte de la nôtre". Certes, la dernière partie de son affirmation est vraie, pas pour les raisons qu'invoque Paz, mais parce que les conditions de vie de la majorité de la population paysanne et indienne du Chiapas nous replongent directement dans le Moyen-Age ou à l'époque de la colonisation espagnole : en 1976, dans la région de Simojovel (Nord de l'État), le droit de cuissage était encore une réalité dans certaines "fincas" où les travailleurs étaient des "peones acasillados", c'est-à-dire, des semi-esclaves liés à la terre et obligés de réaliser des corvées pour le patron. Il a fallu quinze années de lutte, pas encore terminée d'ailleurs, pour que ces "moins que rien" prennent possession de terres qu'ils avaient travaillées presque gratuitement pendant des générations alors qu'en réalité, il s'agissait de terres ayant appartenu, bien souvent, à leurs ancêtres.

Là et ailleurs, s'ils n'ont plus de patron, leur situation économique ne s'est pas améliorée : le manque de crédits, la chute des prix agricoles et l'isolement s'ajoutent à l'éternel alphabétisme, à la malnutrition et à l'alcoolisme et les privent de toute perspective.

De nombreuses communautés se trouvent à plus de cinq heures de marche du village le plus proche, et les Indiens qui produisent un peu de café doivent transporter des sacs de cinquante kilos sur le dos, par des chemins montagneux où la boue arrive aux genoux, pour finalement le brader à bas prix à un intermédiaire. Ces communautés ne disposent ni d'électricité ni d'eau potable. Les maisons sont de simples huttes en bois, dans le meilleur des cas, de simples masures de pisé ; elles ne comportent qu'une pièce faisant à la fois office de chambre, de séjour et de dortoir.

De grandes propriétés de plus de mille ou deux mille hectares jouxtent souvent les communautés. Elles sont entre les mains de quelques familles, qui se consacrent à la culture de produits d'exportation (café principalement, le Chiapas apporte 30% de la production mexicaine) et à l'élevage extensif du bétail.

D'excellentes terres de communautés paysannes ont été inondées par des barrages qui fournissent de l'électricité au reste du pays (55% de l'énergie hydroélectrique nationale provient du Chiapas), tandis que plus de 40% de la population locale n'en a pas.

D'autres terres, dans le Nord et même dans la Forêt Lacandone sont irrémédiablement perdues, polluées par les puits pétroliers (82 dans l'État) qui ont poussé comme des champignons empoisonnés au cours de ces vingt dernières

années. La compagnie pétrolière publique, Pemex, détruit des milliers d'arbres pour explorer la forêt et les prisons du Chiapas sont remplies de paysans qui en ont coupé un sans permission.

La misère matérielle se double de mépris, d'humiliations et d'une discrimination constante dont les Indiens font l'objet de la part des "ladinos", les métis qui se réfèrent à eux génériquement comme "la indiada" (intraduisible) et dont la vie vaut bien moins que celle d'une de leur vache³. Pour eux, "les Indiens n'ont rien parce qu'ils sont paresseux et ne sont même pas capables de produire ce qu'ils mangent"⁴.

Ce tableau trouve une première explication dans le fait que le Chiapas n'a pas connu la Révolution. Plus précisément, les contre-révolutionnaires l'ont gagné et ont conservé le pouvoir : il ne s'y est pas produit de soulèvement paysan comme dans le centre du pays. En 1914, le Président Carranza décida donc d'imposer la révolution au Chiapas en y envoyant une division de l'armée fédérale ; son chef déclara la fin de l'esclavage dans l'État. Ce décret fut ressenti par les grands propriétaires chiapanèques comme une imposition du centre et ils se soulevèrent en armes contre les soldats de Carranza. Ils ne furent jamais vaincus. En 1920, le Président Obregon, désireux de pacifier le pays, fit alliance avec eux et leur chef, Tiburcio Fernández Ruiz, grand propriétaire des Vallées Centrales, fut le premier gouverneur post-révolutionnaire du Chiapas. Un petit nombre de familles (le cercle connu comme "la famille chiapanèque") s'est ainsi toujours perpétué au pouvoir. Les choses ont donc peu changé dans cet État, ce qui a fait dire que le Chiapas est une grande "finca"⁵.

Le Chiapas vit de l'agriculture (ainsi que du tourisme, à San Cristobal et à Palenque), car il n'y a aucune industrie dans l'État. La terre reste donc la principale source de travail et conditionne la survie de la grande majorité de la population. Mal répartie, elle est aussi source constante de conflits et de violence. Pour ne pas avoir à toucher les fincas de la famille chiapanèque, le gouvernement fomenta dans les années soixante et soixante-dix la colonisation de la Forêt Lacandone ; il y déplaça aussi des communautés entières, réprimées pour avoir envahi les terres de leurs patrons (Simojovel 1976-1977). Plus tard, pour des raisons écologiques et stratégiques, cette émigration fut freinée et certaines populations reconcentrées par la force (dans la zone de Marqués de Comillas), ce qui créa un nouveau foyer de conflits dans l'État, en plus de ceux qui existaient déjà : le Nord, les Hauts Plateaux et les Vallées Centrales.

L'évêché de San Cristobal, dont dépendent ces régions pauvres, est la seule institution qui se soit véritablement souciée de la situation des paysans indiens et ait cherché à leur rendre leur dignité. Cette Église a ainsi largement gagné la confiance de la population indienne mais s'est aussi attirée les foudres de l'élite locale, qui ne voit pas d'un bon oeil que l'on collabore à la prise de conscience de ceux qui n'avaient jamais osé lever la tête. Le personnel de l'évêché a été fréquemment accusé d'être l'instigateur des mouvements agraires et d'abriter des "agitateurs subversifs".

Précisément, en marge du rétablissement des relations diplomatiques avec le

Vatican, il a fortement été question, dans les mois précédant l'insurrection, du retrait de l'évêque Samuel Ruiz. La menace avait d'ailleurs provoqué des manifestations de paysans en sa faveur. Il ne s'agissait pas de la première agression contre l'évêché : en juillet 1990, le curé de Soyatitán, Marcel Rotsaert, de nationalité belge, avait été expulsé du pays sans préavis par le ministère de l'Intérieur. En 1991, Joël Padron, curé de la paroisse de Simojovel, avait connu la prison, accusé d'association illicite. Il ne fut libéré que grâce à une impressionnante mobilisation d'Indiens de tous les coins de l'État. On savait que sa tête était mise à prix. Les éleveurs de bétail avaient également publié des lettres ouvertes au président de la République pour exiger la fin des activités du clergé de l'évêché.

Les vingt dernières années virent surgir et se développer de nombreuses organisations paysannes au Chiapas, centrées sur la lutte pour la terre principalement ; les revendications liées à la production agricole apparaissent aussi au cours des années quatre-vingt. Parmi les principales, se trouvent l'Organisation Paysanne Emiliano Zapata (OCEZ)⁶, membre de la Coordination nationale Plan de Ayala (CNPA)⁷, présente dans les régions des Vallées Centrales, le Nord, la Forêt ; la Centrale indépendante d'ouvriers agricoles et paysans (CIOAC), organisation nationale liée pendant des décennies au Parti communiste (intégré au PRD aujourd'hui) avec une présence marquée dans les régions de Simojovel et de Las Margaritas ; l'Union d'unions d'ejidos Quiptic Ta Lecubtesel, dans la Forêt.

L'histoire de ces organisations indépendantes est jalonnée de morts et de répressions. Il est impossible d'énumérer ici toutes les communautés qui furent délogées violemment par les forces de Sécurité publique (de l'État), par les "gardes blanches" au service des grands propriétaires et parfois même, par d'autres paysans appartenant à une centrale officielle, auxquels les terres occupées par les indépendants avaient aussi été promises.

Parfois, c'est l'armée fédérale qui est intervenue directement :

- Mai 1976 : l'armée assiège la Maison du Peuple de la communauté de Venustiano Carranza, qui s'était distinguée depuis les années trente dans sa lutte pour récupérer ses terres communales ; bilan : deux morts, trois blessés et la détention des autorités de la communauté.

- Juin 1977 : l'armée, avec l'appui d'hélicoptères, déloge les paysans des terres qu'ils occupent dans la région de Simojovel : villages pillés, incendiés ; paysans assassinés, emprisonnés ; communautés entières déplacées dans d'autres régions de l'État.

- Mai-juin 1993 : suite à un premier choc avec les guérilleros de l'EZLN, l'armée réprime des communautés de la OCEZ dans la zone d'Ocosingo.

L'aggravation de la guerre au Guatemala et l'arrivée massive de réfugiés ont pu justifier une forte présence militaire. Le Chiapas est le seul des trente et un États mexicains à avoir deux bataillons sur son territoire. Les barrages militaires sur les routes se sont multipliés et banalisés.

Dans sa lutte contre les organisations indépendantes, l'élite a eu recours à

des méthodes plus sournoises : la corruption des dirigeants paysans et la division des mouvements agraristes⁸. Ceux qui ne se laissent pas acheter sont emprisonnés (de nouveau, la liste serait interminable), ou sont victimes d'attentats ; certains en réchappent, d'autres non :

- Août 1975 : Bartolomé Martínez Villatoro, le dirigeant de Venustiano Carranza, est assassiné par les tueurs du cacique Carmen Orantes ; c'était le troisième dirigeant de cette communauté à être tué.

- 1984 : Andulio Galvez, avocat de la CIOAC, est criblé de balles à Comitan ; la CIOAC revendiquait des terres accaparées par Ernesto Castellanos Dominguez, frère du gouverneur du Chiapas de l'époque.

Décembre 1988 : Sebastián Pérez, dirigeant indigène de la CIOAC est tué à Bochil, par un éleveur de bétail, alors qu'il achetait de l'essence dans la station de celui-ci.

- 1990 : Arturo Albores, dirigeant de la OCEZ est assassiné dans la librairie qu'il venait d'ouvrir en plein centre de Tuxtla Gutierrez⁹.

Les tueurs sont parfois arrêtés ; les instigateurs ne sont jamais inquiétés. Les crimes restent souvent ignorés : il s'agit d'assassinats "ordinaires" de leaders de communautés isolées ou de simples militants.

En attribuant les mêmes terres à deux groupes différents, l'État a aussi suscité de graves affrontements entre paysans. Cette pratique est fréquente à Simojovel contre la CIOAC et répétée contre la OCEZ à Ocosingo : là, le gouvernement créa l'"ejido" "Tomas Muenzer" au milieu des communautés de la OCEZ en donnant la terre à d'anciens policiers.

Pendant toutes ces années, ces organisations ont alterné revendications, mobilisations (occupations des terres en litige, marches, piquets, grèves de la faim) et négociations avec le gouvernement. Elles n'ont gagné que de maigres résultats. Ce qu'elles n'obtenaient pas du gouvernement de l'État de Chiapas, elle l'ont cherché au niveau fédéral : en 1983, la première grande marche des Indiens de la CIOAC vers la ville de Mexico (1000 kilomètres et plus de vingt jours de marche) fit la une des journaux. Après un grand meeting en plein cœur de la ville, sur le "zócalo", un accord fut signé ; malgré d'autres marches postérieures, il n'a toujours pas été tenu. La OCEZ répéta l'expérience ; des mobilisations conjointes entre organisations n'obtinrent pas de meilleures réponses. En 1992, une autre marche provenant de Yajalon, Bachajon, Tila, parcourut le pays jusqu'au District Fédéral et réveilla les consciences : elle s'appelait "Xi Nich" (fourmis en tzeltal) ; de nouveau, on négocia ; et de nouveau, sans résultats concrets.

Comment s'étonner alors que certains n'aient plus vu d'autre alternative que la lutte armée ?

Puisque l'accumulation de griefs est si longue, pourquoi la révolte éclate-t-elle seulement maintenant ? On a déjà mentionné les facteurs conjoncturels : la fin de la réforme agraire décrétée en novembre 1991 dans l'esprit néo-libéral de l'Accord de libre échange (Alena) qui cassa l'espoir des paysans d'obtenir, un jour, un morceau de terre par la voie légale¹⁰. Une des demandes de l'EZLN est

précisément de reprendre cette réforme agraire.

La chute des prix du café sur les marchés mondiaux, doublée du désengagement de l'État des structures d'appuis aux petits producteurs, la reprivatisation des entreprises publiques, etc. n'ont fait qu'accentuer une crise déjà aiguë et ont renforcé la sensation d'être exclus de toute priorité, le programme d'assistance sociale "Solidaridad" (ou Pronasol, dont les ressources proviennent de la vente des entreprises de l'État au secteur privé) n'étant en fait qu'un palliatif de type caritatif et de propagande électorale pour les "marginalisés", l'oeuvre de charité pour les pauvres créés par le système.

Derrière ces facteurs, c'est aussi tout le système politique et les mécanismes antidémocratiques de prise de décisions économiques qui sont mis en cause : la coïncidence entre l'insurrection et l'entrée en vigueur de l'Alena est symbolique du refus de toute la politique économique que cet accord synthétise.

Au niveau régional, la politique du gouverneur Patrocinio Gonzàlez à l'encontre des organisations s'était encore durcie, les manifestations étaient systématiquement réprimées, le Code pénal de l'État fut modifié afin de pouvoir punir les délits de "rébellion, incitation à la rébellion, etc.", auxquels étaient associées les mobilisations. Mais la pression de l'opinion publique et celle du pouvoir politique central l'obligèrent à retirer une proposition de loi qui équivalait à instaurer une censure ouverte de la presse.

L'INSURRECTION NÉO-ZAPATISTE

Cela faisait des mois que l'on parlait de la guérilla au Chiapas. Déjà en mai 1993, l'armée était tombée sur un groupe d'hommes en armes dans la région d'Ocosingo. En fait, les éleveurs de bétail de ce village en dénonçaient régulièrement la présence depuis plus d'un an. En 1992, ils avaient formé un corps de gardes privés qu'ils appelèrent "Comité de défense des citoyens".

Après un affrontement qui se solda par la mort de deux militaires, l'armée fit une incursion dans la zone, et découvrit un camp d'entraînement. Les responsables de l'armée parlèrent d'individus qui effectuaient des "activités illicites" et nièrent la présence de la guérilla au Chiapas. Mais les soldats réprimèrent les communautés de la OCEZ, arrêtaient des paysans, dont des vieillards et des enfants, et deux commerçants guatémaltèques. En août, le gouvernement fédéral annonça un renforcement des programmes de Pronasol dont l'État de Chiapas était déjà le principal bénéficiaire ; le Président de la République en personne inaugura dans la communauté de Guadalupe Tepeyac (Las Margaritas) l'hôpital où l'ex-gouverneur Absalon Castellanos Dominguez sera retenu plus tard prisonnier par l'EZLN.

Pourquoi l'armée et le ministère de l'Intérieur, en général si efficaces, ont-ils nié l'existence de la guérilla dont ils avaient de toute évidence connaissance et n'ont-ils rien fait de plus qu'intensifier les oeuvres de Pronasol pour la désamorcer ? D'aucuns ont vu là la main noire de l'État ou d'un groupe politique à l'intérieur du système, cherchant à déstabiliser la politique de "modernisation"

du Président Salinas ou à obtenir des avantages dans la conjoncture électorale : c'est là la thèse de la grande "manipulation" dans ce système où l'État est omniprésent et où le jeu politique est particulièrement obscur.

En fait, il semblerait plutôt qu'ils n'aient pas agi, tout d'abord parce que l'Alena était sur le point d'être signé et la reconnaissance de l'existence de guérillas au Mexique (et plus encore sa répression) aurait été un obstacle de taille. Ensuite, parce que le gouvernement ne mesura pas toute l'ampleur du mouvement. Plusieurs raisons l'expliquent : les guérilleros sont des paysans qui ont tôt fait de se fondre dans la masse. A l'instar de l'élite locale, le gouvernement a aussi gravement sous-estimé la capacité d'organisation des Indiens : ils n'ont donc vu qu'un petit groupe de "radicaux" et d'extrémistes là où se constituait un vaste mouvement.

Certains avancent que l'EZLN pensait attaquer plus tôt pour empêcher la signature de l'Alena mais que l'affrontement avec l'armée l'obligea à changer ses plans. Peut-être. Le sous-commandant Marcos explique que cette guerre fut votée, communauté par communauté, et que la décision de la commencer s'est prise en fonction de facteurs logistiques tels que l'époque de la récolte du maïs¹¹. Cependant, qu'elle ait été programmée ou non, la date choisie pour l'insurrection était politiquement très habile : plus précoce, la révolte aurait compromis la signature du traité et, par là, délié le gouvernement nord-américain. Quant au gouvernement mexicain, une fois perdus son traité et les investissements qui en dépendent, il n'aurait eu aucune raison de contenir la répression, comme il est obligé de le faire maintenant. Avec l'Alena, les États-Unis ne peuvent pas se désintéresser de la question, il doivent veiller à ce que le calme propice aux affaires ainsi que l'image de respect des droits de l'homme règnent chez leur associé. Le gouvernement mexicain doit sauvegarder ces exigences et donc céder et négocier.

La prise et l'occupation de San Cristobal de las Casas fut un autre élément chargé de symbolisme. Cette ville n'est pas la capitale du Chiapas mais elle le fut jusqu'en 1892. Elle symbolise la domination des Blancs et des métis, les "coletos" comme on les appelle là-bas, sur les Indiens ; c'est le centre commercial où ceux-ci apportent leurs produits agricoles et artisanaux aux Blancs mais où ils ne vivent pas¹². On y respire une ambiance de guerre des castes. Aucune des rébellions messianiques et millénaristes du passé¹³ n'ont touché San Cristobal : maintenant, pour la première fois, les Indiens ont pris la ville, réveillant ainsi les peurs ancestrales des coletos vis à vis de cette "masse" qu'elle a tant humiliée.

Le gouvernement, soudain réveillé par son Sud, le jour où il pensait entrer dans le Nord, réagit avec la même méconnaissance de la situation qu'il avait montrée jusque-là, accusant "quelques 400 transgresseurs de la loi, manipulés par la théologie de la libération, des ex-combattants centraméricains, des Blancs", etc. Et il essaya d'écraser au plus vite ces quelques "délinquants" qui donnaient une si vilaine image du Mexique.

Mais les "quelques" Indiens ne furent pas écrasés ; les images de l'armée

bombardant les populations civiles et des zapatistes tués d'un tir de grâce dans le marché d'Ocosingo firent le tour du monde ; l'opinion publique prit connaissance de la misère accumulée par les Indiens de Chiapas, et du même coup, du manque de démocratie du système mexicain. La Bourse de Valeurs chuta, les capitaux s'arrêtèrent à la porte du pays dans l'attente de ce qui allait se passer¹⁴. Le gouvernement, qui s'était déjà rendu compte que l'EZLN comptait entre 10 et 13 mille combattants¹⁵, pressé par l'opinion publique nationale et mondiale et craignant que le conflit ne s'étende au centre du pays, dut faire marche arrière. Il retira l'armée, au moins ostensiblement, et fit des offres de paix ; il décréta une amnistie (mais, répondirent les zapatistes, de quoi devons-nous demander pardon ?¹⁶), nomma un commissaire plénipotentiaire, accepta les intercessions de l'évêque, de celui-là même dont il avait essayé de se débarrasser. Tout cela pour donner l'impression que tout allait bientôt s'arranger, même si les militaires reconnaissaient déjà que cela pouvait durer longtemps¹⁷.

Après le cessez-le-feu bilatéral, survenu le 12 janvier, des contacts furent établis en vue d'arriver aux "Journées de dialogue pour la paix et la réconciliation" qui eurent lieu dans la cathédrale de San Cristobal de las Casas, du 21 février au 2 mars, entre 19 représentants de l'EZLN et Camacho Solis, le commissaire gouvernemental.

QUI SONT LES "ZAPATISTES" ?

Qui sont ces rebelles qui commencent leurs communiqués par : "Nous voici, nous les morts de toujours, mourant de nouveau, mais cette fois pour vivre" ? Sont-ils ces "professionnels de la violence, nationaux et un groupe étranger" dénoncés par le président Salinas le 6 janvier ? Des "communautés indigènes trompées par un groupe de démagogues irresponsables" comme l'affirma Octavio Paz ou "entraînés par un groupe d'idéologie radicale" comme les présenta de nouveau le président mexicain à un groupe de la communauté financière internationale en Suisse, tandis qu'on attendait le début du dialogue pour la paix à Chiapas¹⁸ ? Une armée de désespérés, de "la chair à canon" manipulée par une extrême-gauche, comme il a été dit par quelques spécialistes ?

On peut distinguer deux questions : quelle est leur base sociale ? et comment se présentent-ils et quelles sont leurs revendications ?

Ils sont entre dix et treize mille combattants. Or il est évident qu'un tel nombre de personnes ne peut s'entraîner dans une forêt qui n'est plus aussi vierge que cela, sans que cela ne se sache et ne se voie. Cela montre leur insertion dans le tissu social qui leur apporte une base d'appuis de tous types. A côté du "noyau dur" des guérilleros à proprement parler, nombre d'entre eux sont des paysans comme les autres, qui vont de temps en temps suivre un entraînement militaire dans la Forêt : ce sont les miliciens¹⁹. Qu'il n'y ait pas eu, avant le premier janvier, plus de délations de ce qui se préparait et du mouvement de troupes vers San Cristobal, démontre bien la protection dont ils bénéficient dans les communautés de la région. C'est donc bien un mouvement d'Indiens.

Il est certain aussi qu'ils proviennent d'au moins trois régions de l'État : la Forêt Lacandone (Ocosingo, le municipe le plus grand du pays, Las Margaritas et Altamirano) ; le Nord (El Bosque et Sabanilla, municipes voisins de Simojovel), et les Hauts Plateaux (Larrainzar, Oxchuc, Huixtan, Chanal)²⁰. On trouve donc dans l'EZLN des Tzotziles, des Tzeltales, des Choles, des Tojolabales, soit presque tous les groupes ethniques de Chiapas ; manquent les Mames de la Sierra Madre et les Zoques qui vivent dans la région frontrière avec l'État de Oaxaca et autour du volcan Chichonal²¹. Mais il n'est pas exclu que les zapatistes soient présents aussi dans d'autres régions sans s'être encore manifestés.

Quant à la direction du mouvement, le Comité clandestin révolutionnaire indigène (CCRI), il est évident qu'il est composé, au moins dans sa majorité, d'indigènes : une partie du Comité participa aux journées de Dialogue pour la Paix à San Cristobal. On ne connaît jusqu'ici qu'un seul métis dans la direction : le sous-commandant Marcos, porte-parole et responsable militaire de l'EZLN ; il y a, en outre, une métis médecin que l'on n'a plus revue depuis le cessez-le feu.

On a spéculé sur la manière dont ils ont obtenu les armes, insinuant même la possibilité d'une narco-guérilla. Ils répondent qu'ils les ont achetées peu à peu au cours des années de préparation ; une de leur source d'approvisionnement a été la police anti-narcotique qui revend au marché noir les armes confisquées ; pendant le soulèvement, ils en ont récupéré aux gardes des propriétaires terriens qui en avaient reçu de forts modernes peu avant²². Il leur en manque cependant, puisque certains d'entre eux sont partis au combat avec de vieux fusils ou sans armes à feu, soit qu'ils aient prévu d'en récupérer aux soldats, soit qu'ils aient rejoint l'EZLN pendant l'offensive.

Réduire le soulèvement à la manipulation des Indiens par un groupe de radicaux c'est aussi, dans une logique raciste, nier la capacité des indigènes d'être les sujets de leur propre histoire et oublier la déjà longue expérience d'organisation et de lutte qu'ils ont derrière eux.

IDENTITÉ ET REVENDICATIONS

Pour l'armée zapatiste, la question de l'identité ne cause aucun problème : elle se présente comme un mouvement indigène : "nous pensons que si des milliers d'indigènes se lèvent en lutte, alors il s'agit bien d'une insurrection indigène"²³. Il est vrai que l'opinion publique mondiale est sensibilisée aux problèmes des "Indiens", plus qu'à ceux des paysans pauvres.

Elle ne revendique cependant pas une culture millénaire maya et la seule continuité historique dans laquelle elle s'inscrit est celle de l'exploitation : "nous, les indigènes, représentons le secteur le plus humilié et le plus dépossédé du Mexique, mais aussi, comme on le voit, le plus digne"²⁴.

Elle ne se définit pas par opposition au reste de la société des non-Indiens (qu'elle invite à s'unir à sa lutte), mais contre le gouvernement. Elle ne participe

donc pas de la ligne de certaines organisations ethniques qui définissent leur identité en termes purement culturels et contre la société des Blancs²⁵.

Les revendications, telles qu'elles furent diffusées dans les premiers communiqués, sont apparemment simples : des aliments, un logement, la santé, l'éducation, du travail. Les zapatistes les résument par la demande de "démocratie, justice et liberté". En effet, "les graves conditions de pauvreté de nos compagnons ont une cause commune : le manque de liberté et de démocratie"²⁶. Leurs solutions passent par la reprise de la réforme agraire et l'autogestion indigène, entre autres²⁷. Par là, leurs exigences touchent le cœur même du système politique, la manière dont les décisions sont prises dans un pays gouverné depuis 1929 par un seul parti, un parti d'État. Ceci explique qu'ils exigent la démission du président Salinas et des élections libres et sans fraudes. Cela explique aussi l'écho qu'ils ont obtenu dans la société mexicaine dans son ensemble : il ne s'agit plus uniquement d'un problème d'Indiens dans la Forêt de Chiapas.

Affirmer que ce n'est pas un mouvement indien parce que les exigences sont politiques et dépassent le cadre régional ou local, comme l'ont dit et écrit des fonctionnaires mais aussi des anthropologues au Mexique et en France, c'est nier la capacité des Indiens d'articuler des demandes de type national, réduisant, dans une vision ethnocentrique révélatrice de certains modèles de l'inconscient collectif, l'Indien au culturel, au spontané²⁸. C'est se donner la prérogative de juger ce que peuvent demander les Indiens. Qu'est-ce qui définit la spécificité d'un mouvement indien et certifie s'il est "authentique" ou pas ? Or, au cours de ces dernières années, les organisations indiennes mexicaines (et d'Amérique latine) ont justement incorporé à leurs demandes celles d'autres secteurs de la société. Et actuellement, les organisations paysannes et indiennes du pays ont repris les revendications de l'EZLN, même si elles ne partagent pas le recours à la lutte armée.

RÉVOLUTION OU "RÉFORMISME ARMÉ" ?

L'EZLN ne revendique pas le socialisme, au moins dans les communiqués officiels qui n'ont aucune connotation idéologique explicite. Elle ne se veut ni avant-garde, ni parti, et ne parle pas de la prise du pouvoir. Elle exhorte la population mexicaine à s'unir autour de ses demandes politiques et économiques et de générer, à travers toutes les formes de lutte, un mouvement national révolutionnaire, ouvert à toutes les tendances, afin d'obtenir la démocratie, la liberté et la justice. "L'EZLN n'a jamais prétendu que sa forme de lutte soit la seule légitime [...] En fait, nous nous organisons ainsi parce que c'est l'unique forme qu'ils nous ont laissée"²⁹. Son discours, tel qu'il apparaît dans les communiqués du sous-commandant Marcos, est rempli d'allusions et de symboles patriotiques.

Il semble donc qu'elle voudrait être le détonateur d'un vaste mouvement à l'échelle nationale qui transformerait le Mexique sans implanter la lutte armée généralisée. C'est ce qui a amené certains analystes mexicains à parler de

“réformisme armé”: obtenir des réformes, comme celles obtenues après des années de lutte au Salvador, sous la pression des armes. Utopie ? Folie ? Inconscience ? Qui sait. Les zapatistes ont pourtant déjà marqué plusieurs points, la mobilisation populaire a été permanente, car beaucoup de secteurs se sentent concernés par leurs demandes et veulent une réelle démocratisation de la société.

DE LA GUERRE AU DIALOGUE

Il semble que l'armée zapatiste fut prise de court par le cessez-le-feu du gouvernement et par la réaction de la société civile qui demanda avec insistance l'arrêt des hostilités ; la possibilité de dialoguer ne faisait pas l'unanimité en son sein³⁰, par méfiance envers les autorités : de là, la distinction clairement établie par ses représentants entre des négociations - qu'ils n'étaient pas autorisés à établir - et un dialogue avec l'envoyé du gouvernement. De plus, il était clair que l'on ne pouvait arriver à des accords définitifs, étant donné que les représentants zapatistes devaient pour toute décision importante, consulter leurs bases dans les communautés, suivant en cela un procédé propre aux groupes indiens, et que Camacho ne pouvait compromettre le gouvernement dans des accords qui requièrent des processus législatifs, comme des révisions de la Constitution, ou qui impliquent des transformations profondes du système politique ou la renégociation d'accords internationaux comme l'Alena.

D'ailleurs, c'est bien là que se trouva le principal obstacle : bien que le gouvernement se soit engagé à prendre des mesures concrètes pour améliorer les conditions matérielles de vie des communautés (électrification, redistribution de l'aide fédérale au Chiapas, instauration d'un système d'éducation bilingue etc.) ; bien qu'il fût prêt à négocier les problèmes locaux et régionaux, y compris l'élaboration d'un projet de loi de justice agraire de l'État du Chiapas et à concéder une certaine autonomie aux communautés indigènes, il n'en fut pas de même des revendications plus politiques, comme la démission du président, une réforme à fond du système électoral et une nouvelle modification à l'article 27 de la Constitution, sans laquelle toute possibilité réelle de dotation agraire reste nulle: sur ces points là, aucun accord de principe ne fut atteint, le négociateur argumentant que l'armée zapatiste n'avait pas la représentativité suffisante. Les zapatistes ont donc fait appel au reste de la société mexicaine pour qu'elle prenne le relais sur ces questions et a prévenu que si le processus électoral ne se démocratise pas, avec ou sans EZLN, le pays éclatera tôt ou tard.

DU DIALOGUE À LA CONVENTION NATIONALE DÉMOCRATIQUE

Après les journées de dialogue, les zapatistes sont retournés dans la Forêt, dans la région des “Cañadas” qu'ils contrôlent, pour consulter la base, communauté par communauté, sur les propositions du gouvernement. Les consultations

furent interrompues pendant quelques semaines, suite à l'assassinat, le 23 mars, du candidat du parti officiel, le PRI (Parti révolutionnaire institutionnel) à la présidence du pays, Luis Donaldo Colosio. Ce crime a modifié l'évolution du processus de négociations et a marqué un durcissement politique.

En effet, outre le refus de débattre les thèmes de la démocratie et de la réforme agraire, la plupart des propositions gouvernementales sont restées lettre morte: la création de municipes autonomes indiens à Ocosingo y Las Margaritas fut bloquée au niveau des pouvoirs locaux. Au contraire, le gouvernement destina des millions pour indemniser les éleveurs de bétail des pertes subies suite à l'insurrection zapatiste³¹ et pour soutenir l'ARIC (Association rurale d'intérêt collectif), organisation présente dans la région des Cañadas, proche de certains dirigeants du secteur agricole du PRI³² et rivale de l'armée zapatiste. Le PRI a inscrit les dirigeants de l'ARIC et des éleveurs sur ses listes électorales, comme candidats à la députation.

Au niveau national, l'achat de matériel anti-émeutes et la création d'une Coordination de la sécurité publique de la nation font état de ce durcissement.

Le 10 juin, l'EZLN refuse les propositions officielles qui, dit-elle, ne répondent pas à ses demandes nationales, paysannes, indigènes et régionales. Cela n'équivaut cependant pas à la reprise de la guerre : les zapatistes prolongent le cessez-le-feu et promettent de ne pas entraver les élections présidentielles du mois d'août. Dans une Seconde Déclaration de la Forêt Lacandone, l'EZLN insiste sur le fait que le Chiapas ne trouvera pas de solution réelle sans résoudre le problème du Mexique et que cela signifie la mort du parti d'État. Reprenant l'initiative, elle convoque la société civile à une Convention nationale démocratique (CND) qui se célébrera dans la Forêt et qui devra discuter les formes pacifiques de la transition politique mexicaine, l'installation d'un gouvernement provisoire chargé d'organiser des élections et d'élaborer une nouvelle Constitution. Elle évite ainsi d'être acculée à devoir choisir entre accepter les propositions du gouvernement ou reprendre la guerre.

Le refus des zapatistes et des désaccords avec le nouveau candidat officiel aux présidentielles, Ernesto Zedillo, motivent la démission du commissaire Camacho, aussitôt remplacé par Jorge Madrazo³³.

Du 6 au 9 août, six mille intellectuels et délégués d'organisations syndicales, paysannes et étudiantes et d'associations civiles, représentatifs du centre-gauche à la gauche radicale mexicaine, des journalistes et des observateurs étrangers, répondent à l'invitation de l'EZLN et se réunissent à San Cristobal et dans la Forêt, sur un site rebaptisé "Aguascalientes" pour l'occasion³⁴, site où, pendant un mois et dans un effort impressionnant, les zapatistes ont construit un immense amphithéâtre, des cabanes, des installations sanitaires et une bibliothèque pour recevoir les assistants à la CND. Celle-ci accorde de faire siennes les demandes zapatistes pour la démocratie et appelle au vote -contre le parti d'État- comme voie de transformation pacifique du pays ; elle décide aussi d'organiser la résistance civile à partir des élections et, en cas de fraude, de réaliser une grève nationale des obligations civiques (refus de payer les services

publics, par exemple). L'absence du PRI et du PAN font cependant planer des doutes sur la portée réelle de ces décisions.

L'EZLN déclare se soumettre dorénavant à la CND car "les armées révolutionnaires ne peuvent pas se soulever contre les peuples", jusqu'à, si besoin s'en fait, disparaître comme alternative. Mais, ajoute le sous-commandant Marcos, si la transition pacifique n'est pas possible, ce sera la transition guerrière³⁵ : l'EZLN passe la main mais ne désarme pas.

La CND représente donc une nouvelle étape pour l'EZLN dont les demandes sont reprises par un secteur de la société mexicaine. Elle est ainsi sortie victorieuse des tentatives de l'isoler dans un coin de la Forêt et de la réduire à un problème local.

LE BILAN

1. Les zapatistes ont obtenu une victoire de propagande à l'échelle internationale : le monde entier connaît maintenant le Chiapas et la misère de ses habitants, ce qui était, selon eux, l'objectif primordial de leur action politico-militaire³⁶. Les combattants de l'EZLN ont réussi aussi à ternir l'image que le gouvernement mexicain tient tellement à donner de lui-même et du Mexique et dans laquelle il a investi énormément de ressources³⁷ : celle d'un pays en voie de "modernisation", qui a dépassé la crise économique, l'élève appliqué des recettes du FMI. Les gouvernements occidentaux avaient préféré fermer les yeux sur le manque de respect aux droits de l'homme, pourtant connu, de ce pays tellement prometteur économiquement : l'accord de coopération économique signé avec l'Union européenne ne contient pas de clause de suspension en cas de violation des droits de l'homme. Ils ont gagné une victoire d'image aussi, grâce au charismatique et médiatisé sous-commandant Marcos qui joint l'élégance épistolaire, la force oratoire et l'humour à l'analyse et la stratégie politique, dans un langage éloigné des schémas traditionnels.

2. D'un point de vue militaire, les zapatistes ont maintenant plus d'hommes, d'armes et de munitions qu'avant l'insurrection. L'armée fédérale a cependant repéré leurs centres d'opération et a encerclé la région de la Forêt où ils sont retranchés. Pendant des mois, elle a empêché l'arrivée de l'aide humanitaire à la zone. Sous le couvert d'une relève des troupes, celles-ci ont été augmentées.

3. Au plan national, une des premières conséquences de l'action de l'EZLN a été la signature d'un Pacte national entre huit partis politiques afin d'assurer la transparence des élections présidentielles du 21 août. Une réforme électorale a été mise en place, qui établit une limite au financement des partis, une plus grande équité des médias et une réforme des organismes électoraux jusqu'ici dans les mains du parti d'État. En principe, aucun parti ne pourrait plus bénéficier de l'infrastructure et de l'appui des instances gouvernementales. On ne parvient cependant pas à changer d'un jour à l'autre une culture et des pratiques vieilles de soixante-dix ans, et une fois de plus, le parti officiel a joui de tous les moyens de l'État.

4. L'insurrection a provoqué des tensions évidentes à l'intérieur du système politique : d'une part, entre les partisans de la main dure (dont certains secteurs de l'armée) et ceux de la négociation (avec le négociateur spécial, Manuel Camacho Solis, en tête³⁸). Tensions aussi, entre différentes factions du PRI. Le protagoniste de Camacho, le candidat présidentiel évincé, avait terni l'image de son rival vainqueur, le candidat officiel du PRI, Luis Donaldo Colosio Murrieta et éveillé la rancœur des partisans de ce dernier : cette rancœur éclata ouvertement à la suite de l'assassinat de Colosio.

Une des hypothèses sur les raisons du meurtre est qu'il représente la volonté du secteur dur d'annuler les changements politiques rendus inéluctables par la révolte du Chiapas et par la réaction de la société civile que cette révolte avait suscitée³⁹. La désignation du successeur de Colosio, le "technocrate" Ernesto Zedillo, provoqua la démission de plusieurs membres de la "gauche" du PRI.

5. Le soulèvement zapatiste a été le catalyseur d'un mécontentement et de frustrations généralisées dans la société paysanne mexicaine. De nombreuses organisations tant indépendantes qu'officielles, du Chiapas, mais aussi d'autres États où la misère est semblable, fortes de la conjoncture, ont osé affirmer publiquement que, si elles n'approuvent pas la violence, elles comprennent les motifs de l'EZLN et partagent ses revendications : 280 organisations du Chiapas se sont groupées dans le Conseil d'organisations indigènes et paysannes dans l'État (CEOIC, sigle en espagnol)⁴⁰; 30.000 hectares sont envahies au Chiapas ; le gouvernement va destiner 21 millions de pesos à leur achat pour les paysans. Plusieurs mairies ont aussi été occupées par des mécontents.

Deux rencontres nationales indigènes et paysannes auxquelles assistèrent des représentants de 45 organisations du pays, eurent lieu en mars, l'une à San Cristobal, l'autre dans la ville de Mexico. Le 10 avril, anniversaire de la mort de Zapata, une énorme manifestation remplit le "zócalo" dans le cœur de la capitale.

La mobilisation ne se réduit pas aux organisations paysannes : les premiers jours de janvier, une protestation contre la répression au Chiapas avait rassemblé 100.000 manifestants dans la ville de Mexico. En juin, après une autre manifestation d'appui aux zapatistes au même endroit, des camions chargés de quatre-vingt tonnes de vivres et médicaments partirent du District fédéral en direction de la Forêt : la Caravane des caravanes, comme l'a baptisée le sous-commandant Marcos, brisa l'encerclement militaire de l'EZLN.

Dans un autre registre, l'exemple des zapatistes est suivi dans d'autres États à forte population indienne dont les conditions de vie sont semblables : au Guerrero, à Oaxaca et dans la région des Huastèques (Hidalgo, Veracruz, San Luis Potosi), des groupes armés se préparent. Ils seraient prêts à seconder l'EZ si celle-ci reprenait la guerre⁴¹.

6. Témoignent du poids de l'EZLN dans le panorama politique mexicain les visites, l'une réussie, l'autre non, que lui rendirent les candidats présidentiels du PRD et du PAN, en mai. La réalisation même de la Convention nationale démocratique, malgré ses limites, représente une nette victoire politique de l'EZLN : elle a réussi à agglutiner, à partir de son autorité morale, tout le spectre de la gauche. Un consensus sur la nécessité de changer le système politique a fait son chemin dans la société mexicaine, au point que certains intellectuels ont invité le PRI à commettre un "suicide créatif".

7. L'insurrection zapatiste a mis au premier plan la discussion sur l'autonomie des ethnies qui était, jusque là, resté au niveau des déclarations ; elle a montré aussi que la polémique sur la réforme agraire n'est pas terminée et que les réformes constitutionnelles de 1991 s'étaient faites sans l'accord des paysans, même si certains de leurs représentants y avaient souscrit.

8. La position de l'évêque Samuel Ruiz a été consolidée : il a été reconnu, tant par le gouvernement que par l'EZLN, comme interlocuteur et seul garant d'une négociation possible. Il est l'intermédiaire indispensable entre le gouvernement et les insurgés. Les menaces et accusations contre sa personne et contre d'autres membres de l'évêché ont cependant repris de plus belle.

L'action des zapatistes a, en revanche, certains effets pervers :

1. Certaines communautés sont divisées entre ceux qui appuient l'EZLN ou ont rejoint ses rangs et ceux qui ne sont pas d'accord avec le mouvement : dans les premiers jours du conflit, des familles entières ont fui leurs communautés situées sur le "territoire zapatiste" et se sont installés dans des camps de "réfugiés".

2. La violence appelle la violence : durant le mois de mars, sept paysans ont été tués dans l'État, dont Mariano Pérez Diaz, dirigeant historique de la OCEZ dans la région de Simojovel. Le 25 juillet, le candidat du PRD à la gouvernance a été victime d'un accident pour le moins "bizarre" ; il en a réchappé mais ceux qui l'accompagnaient sont morts, dont un dirigeant du PRD et un de la CIOAC, Agustín Rubio.

Les éleveurs de bétail et autres propriétaires agricoles ont manifesté leur désir de voir "tous ces Indiens zapatistes liquidés"⁴². Leur haine, attisée par la peur, s'est intensifiée. Ils forment des corps de gardes privées et achètent des armes. A Altamirano, ils menacent tous ceux qu'ils soupçonnent de sympathie envers les zapatistes : étudiants, journalistes et religieuses ont fait l'objet de leurs agressions. En juillet, ils forment la Coalition des organisations de citoyens du Chiapas (COCCH) et exigent qu'intervienne l'armée pour leur restituer les terres envahies.

Les "coletos" ont formé le Front Civique pour la dignité de San Cristobal : ils exigent l'expulsion de l'évêque ("pour aller fonder un diocèse dans la Forêt, avec ses Indiens", disent-ils), ainsi que des étrangers nocifs de "leur" ville, la fermeture du journal local *El Tiempo* et le retrait du journal *La Jornada* pour avoir informé de la rébellion.

4. Les pertes matérielles, l'encerclement militaire, l'impôt de guerre et autres séqueles des batailles ont aggravé la précarité de certaines communautés. Les paysans de la zone franche près de la Forêt font du "racket" auprès des voyageurs ; les routes ne sont plus sûres.

LES PERSPECTIVES

La question de Chiapas est devenue un enjeu national. D'où l'importance des élections du 21 août. La victoire officielle du candidat du PRI, non reconnue par l'opposition de gauche⁴³ et l'EZLN, et dont une possible explication dépasse les limites de ce travail, laisse bien des questions en l'air. Quelle solution pour Chiapas ? Et pour le Mexique ?

Un mouvement de longue gestation et d'une implantation sociale forte

comme celui de l'EZ ne peut être balayé par la répression. Des portions entières de la Forêt et ses communautés, sont sous son contrôle.

Pallier les problèmes par le biais de programmes assistantiels de type "Solidaridad" ne les résout pas: ces programmes ne modifient ni les rapports d'exploitation, ni les relations de pouvoir sur lesquelles la misère est fondée. Et les zapatistes n'en veulent pas.

Reste la négociation. Mais la première exigence de l'EZLN, être reconnue comme force belligérante, n'a pas été satisfaite. Ses autres revendications non plus, d'ailleurs.

Donner une solution favorable aux exigences locales de l'EZLN implique un changement de structures et signifie, en clair, obliger l'élite locale et les grands propriétaires fonciers à céder, ce qui est difficile, sinon impossible: on ne change pas les mentalités par décret et la marche d'Ocosingo ainsi que le Front civique pour la dignité de San Cristobal le démontrent amplement.

Parmi les exigences générales des insurgés, reprises par d'autres organisations, se trouvent un véritable processus de réforme agraire et la renégociation de l'Alena. Il est difficile que le gouvernement accède à ces demandes, car au-delà, toute la politique économique du régime serait remise en question: abolir la dotation des terres exprimait la volonté de donner une garantie de sécurité aux investisseurs nationaux et étrangers pour qu'ils viennent placer leurs capitaux dans le secteur agricole, la volonté de renoncer à la voie "paysanne" de développement de ce secteur et sa préparation à une insertion dans le système agro-alimentaire mondial. Le discours hyper-nationaliste des zapatistes qui en appelle au sentiment patriotique des mexicains, y compris des hommes d'affaires⁴⁴, montre le décalage existant entre l'espace de l'accumulation économique à échelle planétaire et l'espace du politique, confiné à l'intérieur des États-nations.

Malgré le cessez-le-feu, l'option militaire ne peut pas être considérée comme définitivement annulée: beaucoup de signes indiquent que, sous le couvert de la paix, l'état s'est resserré autour des zapatistes. La tentation d'utiliser la force existe encore, peut-être plus forte après la large majorité du PRI aux élections. Mais d'autres groupes armés sont prêts à prendre le relais: la violence pourrait s'étendre.

L'EZ avait décidé de ne plus dialoguer avec un gouvernement qui ne voulait pas changer et de parler avec ceux qui voulaient le transformer. Mais le changement n'est pas venu des urnes, du moins pas ce 21 août. Viendra-t-il de la rue ou des montagnes, comme l'a prévu le sous-commandant Marcos?

Août 1994.

NOTES

1 Plusieurs guérilleros fixent la date de leur intégration dans l'organisation clandestine à dix ans environ. Le sous-commandant Marcos déclare être arrivé au Chiapas en 1983 (Journaux: *La Jornada*, Mexico et *El País*, Espagne; *Revue Proceso*, Mexico, 21 février 1994).

2 *La Jornada*, Mexico, 5 janvier 1994; *El País*, Espagne, 7 janvier 1994.

3 Cela est superbement recréé dans les romans de Rosario Castellanos, "Balum Canan",

"Office des Ténèbres" et autres, ou ceux de Bruno Traven dont le plus fameux est "La rébellion des Pendus". 4 Déclaration d'un éleveur de bétail d'Ocosingo, pendant une marche, le 21 janvier 1994, quinze jours après le début de la rébellion. *La Jornada*, 22 janvier 1994.

5 Tout cela est détaillé dans Antonio García de León "Utopía y Resistencia" 2 Tomes, Ed. Era, Mexico, 1985.

6 La presse a fort insisté sur le fait que l'EZLN ait repris le nom de Zapata ; cela n'a rien d'étrange au Mexique où de nombreuses organisations agraires dans tous les États portent ce nom.

7 Le Plan de Ayala fut celui élaboré justement par Emiliano Zapata.

8 La communauté de Carranza a connu ainsi deux grandes divisions ; à plusieurs reprises, les dirigeants de la CIOAC de Simojovel ont négocié avec le gouvernement contre la volonté des paysans ; l'un d'eux est maintenant leader de la CNC ; en 1992 encore, deux des principaux dirigeants de la CIOAC dans l'État, qui pourtant avaient souffert de prison et d'attentats, s'alignèrent publiquement avec le gouverneur en échange de quelques terres.

9 Ces deux derniers crimes ont eu lieu pendant le mandat de Patrocinio González Garrido qui était ministre de l'Intérieur au moment de l'insurrection.

10 Sur la signification de la contre-réforme agraire au Mexique, voir : Marie-Christine Renard, "La mort de la réforme agraire", *La Revue Nouvelle*, numéro 10, Tome XCVI, Bruxelles, Octobre 1993.

11 *La Jornada*, 5 février 1994.

12 Ces dernières années, des expulsés des communautés environnantes se sont installés à San Cristobal, mais à sa périphérie. On n'en est plus au temps où un Indien devait descendre du trottoir en croisant un Blanc, mais cela se passait il n'y a pas si longtemps.

13 La rébellion tzeltal de Cancun en 1712 ; la "guerre des castes" (Tzajaljelmel) en 1868, la rébellion chamula de "Jacinto Pérez Pajaritos" entre 1911 y 1914.

14 *Revue Proceso* 898, 17 janvier ; "L'Alena blessé" : *El País*, 18 janvier.

15 Déclarations de responsables militaires, *El País*, 13 janvier ; *Libération*, 21 janvier.

16 Dans une lettre signée par le sous-commandant Marcos, celui-ci avec sa verve et son humour habituels demande : "De quoi devons-nous demander pardon ? De ne pas mourir de faim ? De ne pas nous taire dans notre misère ? [...] De nous être bien préparés avant de commencer ? D'avoir amené des fusils au combat au lieu d'arcs et de flèches ? D'avoir appris à nous battre avant de le faire ?"... *La Jornada*, 19 janvier.

17 *El País*, 18 janvier.

18 *El País* 30 janvier.

19 Entrevue avec un combattant zapatiste, *El País*, 16 janvier. Témoignages de combattants, *Cuadernos Africa-América Latina*, Sodepaz n°13, janvier 1994, Madrid.

20 Déclarations de l'ex-gouverneur intérimaire du Chiapas, Elmar Setzer Marseille (comme son nom l'indique, descendant d'européens, producteur de café dans la région de Yajalon). *Revue Proceso*, 898, 17 janvier 1994. Soit dit en passant il peut, dès lors, paraître curieux que le PRI ait atteint, dans cette dernière région, un pourcentage de presque 90% aux élections de 1988.

21 Un dirigeant de l'UCIZONI, organisation de Oaxaca, fait état de contacts des Zoques de cet État avec des envoyés zapatistes peu de temps avant l'insurrection. *Revue Proceso* Op. Cit.

22 *La Jornada*, 5 et 6 février 1994.

23 Communiqué du 6 janvier, *Op. Cit.*

24 Communiqué de l'EZLN du 6 janvier, *La Jornada*, 18 janvier.

25 Les conséquences de cette différence sont importantes pour l'action politique : toute la campagne précédant l'anniversaire des 500 ans de l'arrivée de Colomb en Amérique fut traversée par la polémique entre ceux qui définissent l'indianité en termes de continuité culturelle -et donc refusent toute alliance avec d'autres secteurs de la société- et ceux qui insistent sur la continuité historique de l'exploitation : d'où le nom de la campagne "500 ans de résistance indienne, noire et populaire".

26 Communiqués des 11 et 20 janvier (*La Jornada*, 25 janvier).

27 Revendications de l'EZLN au gouvernement lors des journées de Dialogue pour la Paix ; voir plus loin.

28 A la limite, cela rejoint l'affirmation du porte-parole du Ministère de l'Intérieur qui affirmait que l'EZLN n'est pas un mouvement indigène parce que "s'il l'était, ils (les Indiens) utiliseraient des machetes" Eloy Cantó Segovia, *La República de Chiapas*, 11 janvier 1994, cité par Hector Diaz Polanco dans "Autonomia : asignatura pendiente" CIESAS, Mexico.

29 Communiqué du 20 janvier. *La Jornada*, 25 janvier.

30 *Revista Proceso*, 21 février 1994 ; *La Jornada*, 27 février 1994.

31 A raison de 45 nouveaux pesos par hectare et par mois. *La Jornada*, 12 mai 1994.

32 Ces dirigeants, certains ex-leaders de l'opposition et membres de la tendance connue comme Linea Proletaria, se sont incorporés au régime officiel pendant ce sexennat saliniste.

33 Certains affirment que Camacho aurait essayé d'organiser un gouvernement de transition ou "front politique".

34 En honneur à la Convention qui réunit les chefs révolutionnaires contre le porfirisme, en 1914.

35 *Proceso*, 18 juillet et 15 août 1994.

36 Déclaration du 6 janvier, *op.cit.*

37 A travers des campagnes publicitaires dans des journaux, revues, expositions internationales comme Europaia etc.

38 Camacho est le gendre d'un ex-gouverneur du Chiapas, Manuel Velasco Suarez (1970-1976).

39 Une seconde hypothèse parle de narcopolitique. Une autre attribue la révolte du Chiapas, l'assassinat de Colosio et les rapt de deux millionnaires proches du régime, aux ennemis du président Salinas qui tenteraient de le déstabiliser.

40 Réunion à Comitán : *La Jornada*, 13 janvier ; 278 organisations à San Cristobal, *La Jornada*, 24 janvier ; visite de Salinas à Tuxtla : *La Jornada* et *The New-York Times*, 26 janvier. Armando Bartra : "Le mouvement paysan dans la conjoncture chiapanèque" dans *La Jornada del Campo*, 5 avril 1994.

41 *La Jornada*, 25, 26 et 27 juillet 1994.

42 *La Jornada*, 22 janvier.

43 Elle parle de falsification des listes électorales qui affecterait huit millions d'électeurs.

44 Dans une lettre dirigée aux hommes d'affaires "honnêtes", le sous-commandant Marcos écrit : "Il y avait autrefois un code moral qui empêchait de placer la patrie de l'argent devant la patrie historique...la patrie ne se mesure pas en dollars". *La Jornada*, 2 août 1994.

RÉSUMÉ
RESUMEN
ABSTRACT

Le soulèvement zapatiste du Chiapas en 1994 trouve ses racines dans la misère matérielle des paysans de cet État encore largement contrôlé par les grandes familles propriétaires du sol, alors que la révision de la réforme agraire a supprimé l'espoir de voir un jour satisfaite la revendication foncière. La vigueur de cette guérilla indienne, contre l'oppression et pour "la démocratie, la justice, la liberté", a contraint le gouvernement à négocier, sans que des résultats aient été obtenus car les revendications posent au delà du Chiapas, des problèmes à l'échelle nationale et ébranlent un système mexicain en pleine ouverture sur l'extérieur à travers le traité de l'Alena. Les questions restent donc entières, et avec elles le risque d'une reprise des hostilités.

El levantamiento zapatista de Chiapas en 1994 tiene sus raíces en la miseria material de los campesinos de este estado todavía controlado ampliamente por las grandes familias terratenientes cuando la revisión de la reforma agraria aniquiló toda esperanza de ver satisfecha algún día la reivindicación del derecho a la tierra. El vigor de esta guerrilla indígena contra

la opresión y por "la democracia, la justicia, la libertad" ha obligado al gobierno a negociar sin lograr mayores resultados porque las reivindicaciones plantean también problemas a escala nacional y desestabilizan el sistema mexicano en plena apertura hacia el exterior a través del tratado de Alena. Las preguntas quedan pendientes y con ellas el riesgo de volver a las hostilidades.

The 1994 zapatist uprising in Chiapas has its roots in the poverty of the farmers of this state still widely controlled by great landowners families, whereas the reviewed agrarian reform put an end to the hope that land claiming would be met one day. The strength of this indian guerrilla war, against oppression and "for democracy, justice and freedom", forced the government to negotiate, without any result because claimings reach beyond the Chiapas boundaries and pose problems at the national level, weakening a mexican system which is opening abroad with the Alena treaty. Problems remain unsolved and may lead to a re-opening of hostilities.

UNE NOUVELLE INTERPRÉTATION DE L'AMÉRIQUE LATINE : LA CRISE DE L'ÉTAT*

LUIZ CARLOS BRESSER PEREIRA

Au cours des années quatre-vingt, l'Amérique latine connaît une crise grave : le revenu per capita baisse de 10%, les taux d'inflation s'élèvent, les salaires réels et la consommation subissent une diminution, l'épargne et les investissements chutent et les transferts réels vers les pays créanciers sont nettement positifs. Pendant les années quatre-vingt-dix, la majorité des pays manifeste une timide amorce de croissance, mais les problèmes qui sont à l'origine de la crise sont loin d'être totalement résolus. Le grand pays latino-américain qui n'a pas été capable de stabiliser son économie et de produire une reprise de croissance, c'est le Brésil. En 1992, le revenu du continent dans son ensemble augmente de 4,3%. Par ailleurs, l'inflation, qui atteignait 900% dans l'Amérique latine de 1990, est environ de 20% en 1992, si l'on exclut le Brésil où, cette année-là, son taux dépasse 1 000%.

Il est cependant trop tôt pour affirmer que les pays latino-américains, sauf le Brésil, sont sortis de la crise. Les taux d'investissement, les salaires réels et la consommation n'ont pas retrouvé leurs niveaux antérieurs à la crise. Le montant de la dette extérieure et l'épuisement de la stratégie de substitution des importations qui ont conduit à la crise économique des années quatre-vingt, posent des problèmes non encore pleinement résolus. Dans de nombreux pays, la crise fiscale de l'État en est l'élément fondamental tandis que le nouveau modèle de développement centré sur les exportations n'est toujours pas consolidé.

Certains pays d'Amérique latine, toutefois, n'ont pas connu de crise à proprement parler. C'est le cas de la Colombie, qui a réussi à éviter une véritable crise économique. D'autres s'en sont complètement sortis comme le Chili, qui, lui, se trouvait en crise dans les années soixante-dix. Et il en est qui sont proches de la sortie comme le Mexique, le Costa Rica, la Bolivie et le Venezuela. L'Argentine, malgré une stabilisation réussie de deux ans et demi, continue à être un grand point d'interrogation.

Depuis 1991, date à laquelle certains pays latino-américains commencent à présenter de bons résultats - le PIB augmente de 3% cette année-là - et tandis que les réformes économiques de l'Europe de l'Est rencontrent plus de difficul-

* Traduction du portugais par Hélène Le Doaré

tés que prévu dans leur mise en œuvre, les pays latino-américains donnent au Premier monde une vision positive d'eux-mêmes, et particulièrement de leurs marchés financiers. Comme les taux d'intérêt sont très bas dans les pays développés et très élevés en Amérique latine, de grands flux de capitaux commencent à s'orienter vers le Mexique et le Chili mais aussi vers le Venezuela, le Brésil et l'Argentine qui sont loin d'avoir ajusté leurs économies. Ce nouvel optimisme, dominant à Washington, naissait de l'adoption, par les pays d'Amérique latine, des réformes économiques nécessaires, de la signature d'accords pour le paiement de la dette suivant le Plan Brady : on supposait donc que les économies étaient stabilisées et à nouveau sur le chemin de la croissance économique. Un tel optimisme ne semblait pas fondé, cependant. Des pays comme le Venezuela et le Pérou, qui en 1991 avaient adopté des réformes économiques néo-libérales et se trouvait sur la voie de la reprise, se sont confrontés à de sérieux problèmes politiques. Au Pérou, un nouveau gouvernement autoritaire s'installe en 1992. Au Venezuela, l'une des démocraties les plus anciennes et les plus stables du continent se retrouve menacée. La croissance par tête se rapproche de zéro dans la plupart des pays. De fait, la majorité d'entre eux doit faire face à une profonde crise fiscale.

Devant cet état de fait, quelques questions viennent immédiatement à l'esprit : pourquoi la crise a-t-elle été si profonde ? Pourquoi les résultats, (cf. tableau 1) sont-ils si mauvais ? Pourquoi le revenu par tête en Amérique latine chute-t-il de 8,1% pendant les années quatre-vingt et que la part de l'investissement dans le PIB passe t-elle de 23,2% à 16,0% dans la même période. Pourquoi le revenu par habitant de 1991 se maintient-il au niveau de celui de 1977 ? Pourquoi le taux d'inflation qui avait une moyenne de 54,9% en 1980 a t-il atteint 1 186,0% en 1990 pour retomber à 202,4% en 1991 ? Pourquoi certains pays ont-ils réussi à échapper à la crise tandis que d'autres ont réussi à en sortir ? Quelles interprétations de l'Amérique latine servent à comprendre la crise et à trouver les stratégies aptes à la résoudre ? Est-il suffisant de l'expliquer par les pratiques populistes des hommes politiques et par une intervention trop forte de l'État, comme on le fait communément ?

Que faut-il donc faire pour sortir de la crise ? Suffit-il de stabiliser, de privatiser et de libéraliser pour que la reprise soit automatique ? Le succès relatif que connaissent certaines économies est-il dû à l'adoption pure et simple de "l'approche néolibérale", ou à la mise en place partielle du credo néo-conservateur qui s'affirme depuis peu pour l'Amérique latine et que je propose de qualifier d'approche sociale-démocrate de la crise de l'État. La privatisation, la libéralisation du commerce, la dérégulation sont-elles des prérogatives des conservateurs ou sont-elles des mesures qui peuvent être intégrées à des politiques progressistes ?

La crise de l'Amérique latine a été déclenchée par la dette. Fondamentalement, elle est due à la crise fiscale de l'État : faillite, perte de crédit, paralysie. L'épuisement d'une stratégie de développement, jusqu'alors couronnée de succès, la substitution des importations s'appuyant sur l'intervention

active de l'État dans le secteur de la production, constitue bien évidemment une cause de plus de la crise.

Deux approches ou interprétations concurrentes essaient de donner une définition de la crise et d'y apporter des solutions : l'approche néo-libérale ou du "consensus de Washington" d'une part et d'autre part l'approche social-démocrate ou de la crise de l'État¹. Ces approches ont toutefois des diagnostics et des recommandations communs. En particulier, toutes deux critiquent le populisme et le développement axé sur le marché national longtemps en vigueur et s'accordent pour reconnaître la croissance excessive de l'État. Toutefois, leur vision est essentiellement différente en ce qui concerne l'origine de la crise et les remèdes à y apporter. Tandis que l'approche néo-libérale affirme que la cause fondamentale en est le trop grand poids de l'État, l'approche en termes de crise de l'État évoque son affaiblissement et même sa faillite et l'épuisement de son mode d'intervention, c'est-à-dire de la stratégie de substitution des importations tant pour l'une que pour l'autre il est nécessaire de réduire l'État, de privatiser, de libéraliser et d'adopter des réformes favorisant le marché ; mais si l'objectif de l'approche néo-libérale est la réduction du rôle de coordination de l'État, celui de l'approche social-démocrate est la réactivation de ce rôle. La conception liée à la crise de l'État offre un diagnostic plus réaliste de la crise latino-américaine et des propositions moins dogmatiques pour l'élaboration des politiques à suivre. Elle intègre les aspects positifs de l'interprétation néo-libérale mais elle

TABLEAU 1
VARIABLES MACRO-ÉCONOMIQUES DES ANNÉES QUATRE-VINGT

	1980	1985	1989	1990
Croissance du PIB (indice)	100,0	102,3	111,6	111,5
PIB per capita (ind.)	100,0	92,3	92,6	90,6
Investissement/PIB	23,2	16,2	16,0	15,6
Transfert de Res./PIB	-5,9	2,7	3,2	2,5
Dette/Exportations	2,2	3,5	3,0	2,9
Inflation (%)	54,9	274,7	1157,6	1260,1

Sources : CEPAL.- Panorama Económico de América Latina 1990 y 1991 ; The World Bank.- Várias edições do World Development Report ; Interamerican Development Bank.- Economic and social progress in Latin America : 1990 Report.

ne se laisse pas contaminer par le néo-conservatisme radical dont elle procède. Cependant, comme l'approche néo-libérale émane de Washington, le lieu d'où s'exerce, sur l'Amérique latine, le pouvoir politique extérieur le plus important, il est fort probable que la politique qui sera adoptée fera un mélange des deux conceptions. Et les élites latino-américaines pourront dire en fin de compte que c'est le consensus de Washington qui a été adopté.

LES INTERPRÉTATIONS ANTÉRIEURES

Parallèlement au développement que connaissait l'Amérique latine entre les années trente et soixante-dix, les interprétations qu'on en faisait étaient des tentatives d'expliquer les raisons du retard, du sous-développement de nos pays. Personne ne s'intéressait aux causes de la stagnation et de la crise pour la simple raison qu'ils affichaient des taux de croissance élevés.

Trois théories fondamentales du sous-développement se faisaient concurrence : la théorie marxiste radicale de l'impérialisme, la théorie réformiste de la nouvelle dépendance et la théorie conservatrice de la modernisation. En dépit du débat idéologique, ces pays se développaient en suivant avec succès la même stratégie économique : la stratégie d'industrialisation par substitution des importations, était axée sur le marché interne et dirigée par l'État. Deux visions politiques alternatives l'accompagnaient : l'une, populiste-bureaucratique, l'autre autoritaire-bureaucratique. La première était une tendance de gauche et la seconde de droite. Le discours démocratique était partagé par presque tout le monde, y compris les tenants de l'ordre autoritaire, n'excluant que les radicaux de gauche et de droite, des minorités bien définies. Le capitalisme n'était mis en cause que par les radicaux de gauche. La stratégie de substitution des importations sous la conduite de l'État rencontrait une opposition verbale de la part des conservateurs et de Washington, mais dans la pratique, les entrepreneurs et les gouvernements l'ont toujours appuyée tant qu'elle s'est avérée une réussite. A Washington, le gouvernement américain et les agences multilatérales, comme les entreprises et les banques commerciales, faisaient de légères critiques à la stratégie de substitution des importations mais dans la pratique, ils l'appuyaient et la finançaient. La Banque mondiale, jusqu'à la fin des années soixante-dix, restait fidèle à la "théorie du développement économique" qu'avaient formulée les économistes keynésiens et les structuralistes des années cinquante et soixante et à la stratégie d'industrialisation qui y correspondait et qui n'était pas très éloignée du *nacional desenvolvimentismo*².

LA CRISE

La stratégie de substitution des importations a épuisé ses potentialités dans les années soixante. Elle a survécu artificiellement jusqu'aux années soixante-dix grâce aux disponibilités du financement externe. Les prix réels, pourtant,

étaient de plus en plus dissociés des prix d'équilibre du marché à cause des distorsions qu'impliquaient les interventions de l'État. Les aides à l'entreprise privée, et dans une moindre mesure, à la consommation ont été maintenues alors qu'elles n'étaient plus justifiées et aggravaient ainsi l'inefficacité de l'affectation des ressources. L'État a payé la note. L'épargne publique, qui était élevée dans les années soixante-dix, a commencé à disparaître. Au début des années quatre-vingt, la croissance de la dette extérieure publique qui finançait les déficits publics toujours plus grands, débouche sur la crise fiscale de l'État.

La crise latino-américaine qui a éclaté alors était essentiellement la conséquence de deux décisions prises au début des années soixante-dix : l'une par l'Amérique latine, de maintenir une stratégie de croissance et un mode d'intervention de l'État (la substitution des importations) qui ne fonctionnaient plus, l'autre par les pays créanciers, de financer cette stratégie, lui assurant ainsi une survie artificielle.

Ces deux décisions, dans un premier temps, ont conduit à l'augmentation de l'endettement des pays ; dans un second, elles ont mené les États latino-américains à la faillite, à la crise fiscale : augmentation du déficit public, diminution de l'épargne publique, explosion des niveaux de la dette et disparition du crédit public. Initialement, la dette externe n'était pas publique de façon prédominante. Dans les années soixante-dix, les emprunts contractés par l'État correspondaient à la moitié de la dette environ. Mais au début des années quatre-vingt, à mesure que les entreprises privées payaient leurs dettes à leurs banques centrales respectives en monnaie locale, finançant ainsi le déficit public, la dette extérieure est devenue rapidement publique. Les gouvernements latino-américains ont eu recours à l'épargne externe, particulièrement le Brésil, pour financer de lourds projets de substitution d'importations et aussi pour financer la consommation (populisme économique). Au milieu des années quatre-vingt, la nationalisation de la dette externe se complète : 90% de son volume devient obligation de l'État. L'"étatatisation" de la dette extérieure était une forme perverse de financement du déficit public lié à un manque de monnaie étrangère et donc à l'impossibilité de payer cette dette. Dans les années soixante-dix, le déficit public a été principalement financé par des emprunts externes : dans la première moitié des années quatre-vingt, par les entreprises privées qui ont payé leurs dettes en monnaie locale à l'État (normalement dans des conditions privilégiées) lequel, ne disposant pas de monnaie étrangères pour payer les banques, assumait la dette privée³.

A la fin des années quatre-vingt, seuls quelques pays, comme le Chili et le Mexique avaient réussi à réduire de façon significative leur déficit public en réduisant les salaires et la consommation interne, mais la plupart des pays latino-américains avaient laissé s'aggraver la crise fiscale et se retrouvaient ainsi tous engagés dans des politiques rigoureuses d'assainissement budgétaire. Le déficit fiscal était cependant très élevé et la part des intérêts dans la dette était déjà très lourde, de sorte qu'ils n'ont pas été en mesure d'ajuster leurs économies. En outre, la possibilité d'étatiser la dette ancienne était une manière facile

de financer les déficits courants. Ainsi, les emprunts extérieurs, qui, dans les années soixante-dix, ont soutenu la stratégie de substitution des importations conduite par l'État, et le manque de discipline sur le plan financier, ont continué à jouer ce rôle dans la première moitié des années quatre-vingt dans la mesure où l'étatisation de la dette entretenait l'indiscipline fiscale et établissait les bases d'une profonde crise fiscale de l'État.

CONCEPT DE CRISE FISCALE

James O'Connor (1973) a introduit le concept de crise fiscale de l'État⁴ qu'il explique comme l'incapacité croissante de l'État à répondre aux demandes toujours plus fortes des divers secteurs de l'économie et à celles des groupes sociaux correspondants. Le concept que j'utilise ici se base sur cette définition. L'expression même de "crise fiscale de l'État" est sans doute redondante. Toute crise fiscale ne relève-t-elle pas de l'État ? Mais pour comprendre la crise latino-américaine, il faut insister sur le rôle central que joue l'État dans cette crise.

La crise fiscale de l'État, en Amérique latine commence dans les années quatre-vingt et comprend cinq composantes : 1) un déficit budgétaire, 2) une épargne publique négative ou très faible, 3) une dette publique externe et interne excessive, 4) le manque de crédit de l'État, visible dans la méfiance vis-à-vis de la monnaie nationale et dans les délais à court terme de la dette interne (au Brésil, le marché de l'*overnight* pour les obligations du Trésor)⁵ et 5), le manque de crédibilité du gouvernement et sa paralysie, qui ne peut être confondue avec le manque de crédit de l'État.

Le déficit public et l'insuffisance de l'épargne publique définissent la crise fiscale en termes de flux alors que le volume de la dette publique, qu'elle soit interne ou externe, la définit en termes de stock est une propriété de stock. Le manque de crédit et de crédibilité sont des phénomènes socio-psychologiques directement liés à l'économie réelle, tout en étant autonomes. En fait, la manque de crédit public est une caractéristique fondamentale de la crise fiscale de l'État. Un pays peut avoir un déficit public élevé et aussi une forte dette sans que l'État se trouve nécessairement sans crédit et son gouvernement sans crédibilité. C'est la situation que connaissent actuellement les États-Unis et l'Italie, des pays qui, en dépit de leur déficit et de leur dette, ne sont pas dans une crise fiscale, tout au moins une crise aussi forte que celles de l'Amérique latine. La perte de crédit de la part de l'État, - son incapacité à se financer en dehors du seigneurage, c'est-à-dire la création de monnaie - est la démonstration la plus pure de la crise fiscale. Lorsque le manque de crédit public devient total, ou en d'autres termes, lorsque la crise fiscale devient aiguë, l'État perd sa capacité à soutenir sa monnaie et c'est le déclenchement de l'hyperinflation.

La plupart des caractéristiques de la crise fiscale ont une explication intrinsèque. Toutefois, je veux mettre l'accent sur la question de l'épargne publique. La caractéristique de flux fondamentale dans la crise fiscale n'est pas le déficit public, mais une épargne publique négative. Surtout dans un pays en développe-

ment, ce facteur joue un rôle stratégique fondamental. Une épargne publique négative tend à être une cause directe de la faiblesse des taux d'investissement et de la stagnation des revenus per capita.

L'épargne publique (SG) est égale à la recette courante (T) moins les dépenses courantes (CG) où l'on inclut les intérêts⁶.

$$SG = T - CG$$

L'épargne publique est un concept distinct de celui de déficit public, DG, qui est égal aux recettes courantes de l'État moins toutes les dépenses, y compris les investissements, IG, et correspond à l'augmentation de la dette publique :

$$DG = T - CG - IG$$

Sur la base de ces définitions, et si l'on ne tient pas compte du seigneurage réel, on peut dire que les investissements publics sont financés ou par l'épargne publique ou par le déficit public :

$$IG = SG + DG$$

De telles distinctions sont importantes. Elles font partie du système normalisé des comptes de la Nation, avec une exception cependant : les entreprises de l'État sont exclues du calcul de l'épargne publique⁷. Rares sont les économistes qui incluent l'épargne publique dans leurs outils d'analyse⁸. Dans l'approche de l'ajustement fiscal et monétaire adoptées par le FMI, et en général, dans la littérature sur la stabilisation, le concept de fiscalité est presque exclusivement appliqué au déficit public. Pourtant, pour l'analyse de l'économie d'un pays quelconque, l'épargne publique est un concept pour le moins aussi important que celui de déficit public.

Le concept d'épargne publique acquiert une importance particulière pour une compréhension plus large de l'investissement public. On peut alors considérer que les investissements publics recouvrent non seulement (1) l'investissement proprement dit, qui intègre (1.1) les investissements en projets pour lesquels le système privé a montré peu d'intérêt (infrastructure), (1.2) les investissements sociaux (immeubles et équipements pour l'éducation, la santé) et (1.3) les investissements dans le domaine de la sécurité (immeubles, véhicules et armements pour les tribunaux, la police et les prisons) ; mais aussi (2) les dépenses libres de l'État - libres dans le sens qu'elles ne sont pas engagées dans le paiement du personnel ni dans la prestation des services réguliers de l'État - qui augmentent la compétitivité du pays et incluent donc (1) des aides ou des mesures favorisant l'investissement privé (politique agricole et industrielle) et (2) des dépenses pour financer le développement technologique qui sera mis à la disposition du secteur privé.

Lorsque le niveau de l'épargne publique est proche de zéro, l'État n'a qu'une possibilité de choix s'il veut investir : financer les investissements par la voie du déficit public. Dans ce cas, si l'objectif est la réduction du déficit public - ce qui fait partie de tout programme destiné à résoudre la crise fiscale - la seule option sera de faire des coupes dans les investissements publics. Réduire les dépenses courantes de l'État impliquerait que soit reconstituée l'épargne publique, que l'on suppose être au niveau zéro. Si l'État maintient l'investisse-

ment, son endettement va croître et sa capacité de crédit diminuer. Dans l'hypothèse plus grave d'une épargne négative, l'État aura un déficit même si les investissements publics sont nuls. Le déficit servira à financer en partie les dépenses courantes, qui sont essentiellement des intérêts. En tout état de cause, l'État sera paralysé, incapable de formuler et de mettre en œuvre des politiques de croissance. Et c'est cette paralysie plus que toute autre chose qui est l'élément révélateur de la relation existant entre crise fiscale et stagnation économique, de la situation qui a affecté l'Amérique latine pendant les années quatre-vingt.

L'INTERPRÉTATION DE WASHINGTON DE LA CRISE

Lorsque s'affirme la crise de l'Amérique latine, l'interprétation qu'en ont faite ses créanciers est passée par deux phases. Dans un premier temps, entre 1982 et 1984, la crise, considérée comme une crise de liquidité, a été minimisée. Dans un second temps, au tournant de 1985, elle a été prise plus au sérieux ; on finissait par admettre que la dette extérieure était un problème grave, qu'elle exigeait une politique visant à la réduire. Mais dès la sortie du Plan Brady, en 1989, la question est considérée comme résolue. Washington attribue à nouveau la crise à des problèmes exclusivement internes et attend des pays latino-américains la mise en place de réformes internes : l'ajustement fiscal, de la balance des paiements et des réformes structurelles dictées par le marché. Le consensus de Washington était l'expression d'une vague conservatrice qui s'est développée dans le Premier monde depuis le milieu des années soixante-dix. Ce consensus est lié au nom de John Williamson (1990). On admit qu'il y avait une crise, qu'elle était toutefois limitée et on lui trouve un certain nombre de causes : 1) une indiscipline fiscale (ou populisme économique) qui conduit au déficit public et 2) une intervention excessive de l'État, particulièrement à travers ses entreprises, les limitations imposées au commerce et les aides diverses accordées à l'investissement et à la consommation. Les remèdes furent inventoriés : 1) l'ajustement fiscal pour éliminer le déficit public ; 2) des réformes structurelles ou définies par le marché (particulièrement la libéralisation du commerce et la privatisation) pour imposer la déréglementation et la réduction de l'appareil d'État ; et 3) une réduction limitée de la dette (Plan Brady, 1989).

Le problème de la dette n'est pas perçu comme la cause la plus importante de la crise. Les causes internes seront bien davantage prises en considération. Lorsque fut défini le Plan Brady, en février 1989, la plupart des analyses l'ont approuvé mais ont souligné simultanément l'insuffisance de la réduction de la dette qu'il proposait de façon implicite. Le fardeau de l'ajustement et des réformes retomberait presque exclusivement sur la population des pays débiteurs. Néanmoins aussitôt que le Mexique signe le premier accord de la dette en fonction du plan, on assiste à une augmentation des flux de capitaux. Les résultats sont encourageants malgré la modestie des taux de croissance. On établit immédiatement une fausse corrélation entre l'accord Brady et les flux de capitaux en direction du Mexique. En réalité, des prêts à court terme étaient accor-

dés à l'Amérique latine, non parce qu'elle avait résolu ses problèmes et repris un rythme de croissance mais bien par l'attrait des taux d'intérêt élevés, effets pervers du manque de confiance résultant de la crise de la dette. Toutefois, Washington et les banques étaient convaincus que la crise de la dette avait été résolue. On ne cherchait donc plus à lui trouver une solution effective. Dès 1990, la phrase clef qui circulait à Washington et qui convenait à l'approche néo-libérale était que "la crise de la dette avait été surestimée".

Fanelli, Frankel et Rozenwurcel (1990), dans leur critique pionnière du consensus de Washington, ont observé que la crise latino-américaine doit être avant tout attribuée aux déséquilibres, fiscal et externe, de longue durée induits par la crise de la dette extérieure et qui ont perduré malgré dix ans d'ajustement⁹.

Les causes politiques de la crise ne résident pas tant dans le populisme économique, comme on le pense habituellement à Washington¹⁰. Les politiques populistes, sans aucun doute, ont joué un rôle, mais le populisme a toujours existé en Amérique latine et, avant les années quatre-vingt, il n'a pas constitué un obstacle insurmontable pour une stabilité raisonnable des prix et pour la croissance. Le fait historique nouveau qui a conduit les économies latino-américaines à une crise fiscale inconnue jusqu'alors est la décision, en rien populiste, prise dans les années soixante-dix, principalement par les régimes militaires, de souscrire à une dette extérieure énorme, puis de la nationaliser. Les tenants du néolibéralisme reprochent au populisme quelque chose qui n'est pas originellement de son fait¹¹. Ce n'est pas par hasard que le seul pays d'Amérique latine qui a eu des taux de croissance satisfaisants pendant les années quatre-vingt, est celui qui ne s'est pas engagé, au préalable, sur la voie d'un endettement externe élevé, la Colombie.

L'incapacité de financer l'État par la voie des impôts, particulièrement l'impôt sur le revenu, est une caractéristique essentielle des pays latino-américains qui traversent une crise fiscale. Les riches ne paient pas d'impôts en Amérique latine. Les charges fiscales tendent à être systématiquement basses, non seulement en comparaison des pays développés mais aussi par rapport aux pays asiatiques qui présentent à peu près le même niveau de développement (Kagami, 1989). Les systèmes de fiscalité ont une tendance systématique à être régressifs, dans la mesure où ils se basent principalement sur les impôts indirects.

L'État en Amérique latine a d'abord été financé par les impôts sur les exportations. Dans une seconde période avec la diminution des revenus tirés de l'exportation des produits primaires, ce sont les impôts indirects et les ressources provenant des fonds de sécurité qui ont assumé ce rôle. Dans une troisième période, dans les années soixante-dix, lorsque ces sources de recettes se sont épuisées, particulièrement les fonds de sécurité, ou qu'elles aient démontré leur insuffisance, l'endettement externe s'est présenté comme une alternative facile pour financer l'État. Avec la suspension de cette source de financement, l'impôt inflationniste a joué un plus grand rôle dans le financement de l'État. Les impôts sur le revenu ont toujours représenté en faible fraction de l'assiette fiscale¹².

C'est ce qu'observe Przeworski :

"Le point crucial consiste à savoir si un État donné est capable, sur le plan politique et administratif, de collecter des recettes fiscales parmi ceux qui peuvent payer : dans divers pays latino-américains, notamment l'Argentine, l'État connaît une telle faillite que la seule manière de survivre au jour le jour est de contracter des emprunts auprès de ceux qui pourraient être des contribuables" (1990 : 20-21).

Ceci pourrait être un trait du populisme mais je l'attribuerai plutôt au caractère autoritaire de l'État capitaliste latino-américain, qui renvoie à son assujettissement. Le fait que les gouvernements latino-américains normalement prélèvent des impôts insuffisants et qu'en même temps ils recourent aux déficits budgétaires, financés d'abord par des emprunts puis par l'impôt inflationniste peut relever d'une troisième explication, en dehors du populisme et de la nature autoritaire du gouvernement. Certains auteurs, liés à la "nouvelle économie politique", établissent une relation entre ce phénomène, l'instabilité et la polarisation politiques. La perspective d'une alternance politique (instabilité) et l'existence en Amérique latine de systèmes sociaux fortement conflictuels (polarisation), en conséquence d'une répartition extrêmement inégale des revenus, conduisent les gouvernements à avoir, dans le présent, recours aux déficits qui seront payés, dans le futur, par un autre gouvernement, représentant probablement d'autres groupes d'intérêt. (Alesina et Tabelli, 1988 ; Alesina et Edwards, 1989 ; Edwards et Tabelli, 1990).

LA CRISE DE L'ÉTAT

Le consensus de Washington se présente comme possible alternative à la stratégie de substitution des importations et à l'interprétation développementaliste nationale de l'Amérique latine. Des faits nouveaux exigent de nouvelles approches. L'approche nacional-desenvolvimentista, que Prebisch (1949) formule à Santiago de Chili dans le cadre de la Cepal, a servi de premier paradigme pour une interprétation de l'Amérique latine. Celso Furtado (1950) sera au Brésil un pionnier de cette vision du développement latino-américain. La théorie de la nouvelle dépendance, qui a été le mieux conceptualisée par Cardoso et Faletto (1969) a constitué un second paradigme d'interprétation de l'Amérique latine, dominant pendant les années soixante-dix¹³. Ces deux paradigmes, étroitement liés, n'étaient plus en mesure d'expliquer la crise latino-américaine et de proposer des solutions ; la critique néo-libérale a émergé et prospéré à la faveur du vide créé par les approches antérieures. Cependant, comme toutes les interprétations idéologiques, elle s'est aussitôt révélée dogmatique et peu réaliste. Une nouvelle synthèse est en voie d'être effectuée dans l'analyse de la crise de l'État, menant à la social-démocratie.

Une analyse qui parte de la crise de l'État, si on la compare aux deux paradigmes antérieurs, représente un pas en avant dans l'élaboration de réformes dictées par le marché ; en même temps, elle réaffirme la nécessité d'une coordi-

nation complémentaire de l'économie par l'État. Cette nouvelle approche reconnaît l'existence d'un problème lié à l'indiscipline fiscale, de nature populiste. Elle critique les interprétations antérieures qui se sont montrées laxistes par rapport au déficit public. Elle affirme aussi que le problème fiscal est bien plus grave qu'un simple problème d'indiscipline. En réalité, la majorité des pays latino-américains affrontent une crise fiscale de l'État.

Cette approche fait de la crise fiscale non seulement le reflet du déficit public mais aussi d'un endettement public excessif ; elle résulte du passage à une situation où l'épargne public est négative et où l'État connaît donc une perte de crédit qui se traduit par un endettement public à très court terme, des taux d'intérêts élevés qui l'alourdissent et par l'incapacité de l'État de se financer autrement que par le seigneurage. Le manque de crédibilité des gouvernements et leur paralysie, est donc une conséquence et non pas une cause, comme on le prétend souvent.

Une telle conception reconnaît la démesure de l'État, l'inefficacité tendancielle des entreprises publiques, la distorsion du processus de régulation étatique qui protège les intérêts particuliers des bureaucrates et des capitalistes. Elle soutient donc les réformes dictées par le marché, particulièrement celles qui recherchent par la compétitivité externe et font de l'exportation le moteur de l'industrialisation. Cependant, cette approche ne confond pas les réformes dictées par le marché et les réformes coordonnées par lui. L'économie doit être fortement réglée par le marché, autrement dit, elle doit être toujours la plus compétitive possible, à l'intérieur comme à l'extérieur mais coordonnée selon un régime mixte. Au marché revient le rôle fondamental d'allocation des ressources, mais à l'État, après avoir été soumis à un processus de rénovation et d'ajustement fiscal, il appartient d'assumer des fonctions nouvelles et importantes de coordination, non seulement sur le plan social et de l'environnement mais aussi dans le domaine de la technologie et du commerce extérieur, tout en continuant de réaliser les principaux investissements dans les infrastructures.

L'idée que la crise est conséquence d'un État trop faible, et non trop fort, est essentielle. La crise n'est pas le fait d'un État qui a connu une croissance trop grande et est devenu très fort mais d'un État qui a eu une croissance excessive et qui est devenu très faible, incapable de remplir ses fonctions spécifiques et d'avoir un rôle de complémentarité par rapport au marché, comme il le devrait. L'État s'est retrouvé affaibli et paralysé par la crise fiscale, qui a été le résultat d'une croissance désordonnée et déséquilibrée de l'appareil d'État. L'objectif des réformes structurelles ne devrait pas être l'"État minimum", comme le voudraient les néo-libéraux, mais celui de renforcer l'État et de définir une nouvelle stratégie de développement qui soit cohérent avec des formes nouvelles et limitées de l'intervention étatique.

Croire qu'il est suffisant de stabiliser et de réduire l'intervention de l'État pour que la croissance naturellement se produise est une supposition fausse. Bien que les réformes de la libéralisation stimulent la coordination du marché et améliorent l'allocation des ressources, le fait de rendre plus efficace le système

économique ne suffit pas à déclencher la croissance. Si l'on désire une relance, il est nécessaire de combattre la crise fiscale. On ne peut pas se contenter d'éliminer le déficit fiscal, car il faut surtout redonner à l'État les moyens de réaliser une épargne publique¹⁴. Le développementisme national et la théorie de la nouvelle dépendance valorisaient le rôle de l'État, mais, en imaginant adopter une position "keynésienne", ils acceptaient sans critique les déficits publics chroniques pour ne pas dire qu'ils les défendaient. C'est ainsi, de façon contradictoire, qu'ils affaiblissaient l'État qu'ils prétendaient renforcer. L'épargne publique est la différence entre les recettes courantes de l'État et ses dépenses de consommation. Un État n'a la force et les moyens d'assumer un rôle stratégique dans le développement que s'il est capable de financer ses investissements et ses politiques de promotion économique et sociale principalement à travers l'épargne publique et non par une augmentation de l'endettement public, c'est-à-dire du déficit budgétaire.

Cette analyse social-démocrate de la crise de l'État, relie les difficultés économiques de l'Amérique latine au problème de la dette externe et au populisme économique¹⁵. Ce sont là deux causes de la crise fiscale de l'État qui sont à la base des taux élevés d'inflation, de la stagnation économique ou des bas taux de croissance.

Les inflations chroniques, qui, depuis longtemps, caractérisent l'Amérique latine et particulièrement le Brésil, se sont aggravées avec la crise fiscale. Depuis que les prix et les salaires sont informellement indexés, cette inflation élevée adopte un caractère inertiel. Dans une approche social-démocrate et pragmatique, les programmes de stabilisation, sur le plan fiscal et monétaire, devraient intégrer des politiques de revenus et adopter des mesures visant à réduire, consolider ou annuler la dette publique. Son annulation est inévitable dans les cas les plus graves. Une fois réalisée la stabilisation, les réformes dictées par le marché devraient être mises en place, mais l'État, même s'il est amoindri et réorganisé, doit assumer non seulement un rôle politique et de protection sociale, mais aussi un rôle économique, surtout dans la définition des objectifs d'une politique industrielle axée sur la promotion des exportations¹⁶.

L'analyse pragmatique de la crise de l'État qu'on vient d'exposer plonge ses racines dans l'approche de la nouvelle dépendance qui a dominé la fin des années soixante et les années soixante-dix. La grande différence entre ces deux approches se situe au niveau de l'identification des causes du sous-développement définies comme structurelles par la seconde et dans une certaine mesure comme stratégiques par la première. Pour celle-ci, le sous-développement n'est pas une fatalité, il peut être surmonté si l'on adopte des stratégies appropriées, surtout lorsqu'un État, devenu fiscalement sain et disposant d'une solide épargne publique, peut s'allier au secteur privé et définir une stratégie de développement. Les deux approches, toutefois, récusent la thèse de l'État minimum ; elles mettent l'accent, l'une et l'autre, sur l'importance des variables internationales, et particulièrement en ce qui concerne la crise de la dette externe et au protectionnisme des pays développés ; toutes deux critiquent les diagnostics et

les recettes qui ignorent les spécificités des pays latino-américains.

Depuis l'éclatement de la crise de la dette, les programmes d'ajustement promus par Washington, recherchaient l'équilibre budgétaire en opérant des coupes dans les dépenses courantes et dans les investissements. On s'est moins intéressé à l'autre alternative, l'élimination du déficit budgétaire grâce à une augmentation des impôts et à une réduction, ou une consolidation, de la dette publique¹⁷. Pratiquement, les ajustements des prix et de la balance des paiements prennent une telle importance que la qualité de l'ajustement fiscal n'est pas pris en compte. L'ajustement de la fiscalité qui pénalise les investissements est mis sur le même pied que celui qui impose des coupes dans les dépenses courantes, des coupes qui ont le pas sur les augmentations d'impôts ; c'est ignorer leur impact régressif et que les augmentations d'impôts peuvent être un instrument de redistribution du revenu¹⁸.

La réduction et la consolidation de la dette publique externe et interne est systématiquement laissée de côté. Elle n'est envisagée qu'en dernier recours. L'idée qu'une reconstitution de l'épargne publique puisse être un élément essentiel des réformes n'est pas prise en considération.

Au contraire, l'analyse de la crise de l'État qu'on développe ici, part de l'hypothèse qu'il n'y a pas de relance automatique de la croissance après la stabilisation, parce que celle-ci est obtenue aux dépens de l'investissement public ou par des réformes qui ne s'attaquent pas au problème de l'épargne public. Il ne peut en fait y avoir de reprise que si la stabilisation et les réformes dictées par le marché sont complétées par la réactivation de la capacité d'épargne et par des politiques conférant à l'État, un nouveau rôle stratégique. La crise de la fiscalité signifie non seulement que l'État n'a pas de crédit, et est donc incapable de financer ses activités mais aussi qu'il a perdu la capacité à épargner, à investir et à conduire des politiques à long terme qui seraient axées sur le développement industriel agricole et technologique. Résoudre la crise fiscale suppose que soit rétablie l'épargne publique et la capacité à financer une stratégie de développement¹⁹.

L'approche néo-libérale soutient que l'épargne et l'investissement privé doivent se substituer à l'investissement public. De fait, ce fut la tendance qu'a suivie l'histoire des investissements dans le secteur de la production. L'État en Allemagne et au Japon depuis la fin du XIXe siècle a joué un rôle décisif en investissant directement dans l'industrie, mais son intervention s'est depuis lors réduite et transformée. Dans ces pays, cependant, l'État n'a cessé de remplir une fonction fondamentale dans le domaine social et dans la promotion économique du développement. En Amérique latine, il ne serait pas réaliste de s'attendre à ce que la privatisation du secteur productif se fasse du jour au lendemain. La substitution des investissements réalisés directement par l'État, ou induits par lui, par des investissements privés doit nécessairement s'effectuer selon un processus graduel pour rendre l'économie plus efficace. Fondamentalement, les processus de privatisation s'expliquent par la recherche d'une solution à la crise fiscale de l'État. La vente des entreprises publiques permet, ou doit permettre, à l'État de réduire sa dette vis-à-vis du secteur privé.

Cependant, dans les pays développés, sur le plan social et de la promotion du développement, l'État continue à avoir un rôle important. L'État en Amérique latine devra également avoir un rôle complémentaire mais stratégique dans la coordination de l'économie et dans la promotion de la croissance économique, comme cela s'est passé au Japon ou est en train de se passer en Asie de l'Est et du Sud-Est. C'est une région dont l'extraordinaire développement est stimulé par l'épargne d'un État sain du point de vue fiscal.

La libéralisation du commerce ne peut être vue comme une formule magique. Comme l'a observé Colin Bradford Jr (1991, : 88), la littérature récente sur les stratégies de développement présente les deux termes de l'alternative pour atteindre le niveau de la compétitivité internationale : 1) "une réforme structurelle de l'économie nationale visant la compétitivité interne qui débouche sur une croissance dynamique et une augmentation de l'offre d'exportations" ou 2) "une réforme de la politique commerciale visant la compétitivité internationale, pour permettre à l'économie de répondre à la demande externe". Le deuxième terme de l'alternative est typique de la position de Washington. Ses représentants énumèrent les différents présupposés à respecter pour la mise en œuvre réussie d'une stratégie tournée vers l'extérieur" (Krueger, 1985), mais il est bien clair que le présupposé essentiel, selon eux, réside dans la libéralisation du commerce et l'ouverture de l'économie. Le premier terme de l'alternative, semble d'un point de vue pragmatique préférable²⁰. La libéralisation du commerce peut être, en soi, une stratégie adaptée aux petits pays, comme Singapour, Hong Kong ou l'Uruguay, mais pour les grands pays de l'Amérique latine, la libéralisation du commerce ne peut représenter qu'une des composantes d'une stratégie de développement qui inclut l'épargne publique, les investissements dans le domaine de l'éducation, dans la technologie ou dans la promotion des exportations. La stratégie de substitution des importations est arrivée à son terme, et ses possibilités sont épuisées depuis bien longtemps. Elle ne permet pas d'atteindre le niveau de la compétitivité internationale. C'est pourquoi, penser qu'il est suffisant que l'État stabilise, libéralise le commerce ou promeuve l'enseignement public pour relancer automatiquement la croissance est hors de propos. Bradford Jr le rappelle à juste titre :

"L'idée [néolibérale] d'une croissance impulsée par les exportations se base sur la notion, que, si les conditions sont correctes, les exportations auront lieu mais la théorie ne spécifie pas les agents de la croissance dynamique des exportations, en dehors des gains d'efficacité découlant des effets en statique des prix corrects sur l'allocation des ressources. L'idée [pragmatique] d'exportations stimulées par la croissance se base sur une gamme plus riche d'éléments qui activent le processus de croissance. Ceux-ci sont focalisées sur le processus de production de connaissances, sur le plan intérieur, à travers l'éducation, l'apprentissage, l'alphabétisation, l'appui à la Recherche/développement etc., et sur l'absorption indispensable de technologies étrangères à travers des politiques d'ouverture économique (1991, p 93 ; les crochets sont de moi)."

Parler d'une alternative social-démocrate ou pragmatique ne signifie donc pas le rejet total du consensus de Washington, avec lequel elle a plusieurs points en commun. Les deux s'opposent à la posture "national-populiste" qui existe toujours en Amérique latine, malgré une crédibilité et un soutien moins affirmés²¹. Il est nécessaire de réduire la taille de l'État, qui s'est développée exa-

gèrement au cours des cinquante dernières années, cette expansion a produit de graves distorsions, car l'État a tendance à être approprié par les intérêts particuliers des *rent-seekers* c'est-à-dire ceux qui bénéficient de rentes monopolistes. Cependant, la crise de l'État latino-américain est fonction avant tout de la crise fiscale, qui affaiblit l'État, et de l'épuisement de la stratégie d'industrialisation basée sur la substitution d'importations. On ne peut accepter l'axiome néolibéral selon lequel : "puisque les carences de l'État sont pires que celles du marché, la solution est de réduire au minimum l'intervention de l'État". En fait, les carences de l'État dépendent du cycle de croissance de l'État lui-même. Quand il s'est trouvé dominé par les intérêts de groupes spécifiques, qui l'on conduit à la crise fiscale, ses carences ne pouvaient que s'affirmer. Les réformes dictées par le marché ne sont pas autre chose que des réformes de l'État. Une fois réalisée cette réforme, en fait semblable à la restructuration d'une grande entreprise, les politiques économiques, ou plus largement, les politiques publiques, deviendront bien plus efficaces et l'État retrouvera la capacité de coordonner l'économie de façon complémentaire et stratégique.

Dans cette perspective, l'approche social-démocrate de la crise de l'État défend les réformes qui visent à la libéralisation du commerce, la dérégulation et la réduction de l'État et en ôte ainsi l'exclusivité à la vision néolibérale. Elle signale, pourtant, que l'évaluation néolibérale des causes de la crise est incomplète, et en partie erronée, particulièrement parce qu'elle confond une profonde crise fiscale avec une conception volontariste d'"indiscipline" fiscale. On ne peut dès lors que souligner à quel point les solutions néolibérales, basées sur la conception d'un État minimum, sont irréalistes et inefficaces.

La crise latino-américaine peut s'expliquer par les distorsions cumulatives provoquées par des années de populisme et de développementisme national, par la croissance excessive et déséquilibrée de l'État, par l'épuisement de la stratégie de substitution d'importations et par la convergence de toutes ces tendances accumulées en une crise financière de l'État ; une crise qui paralyse l'État, et l'empêche d'être un agent effectif de croissance. Il est nécessaire, pourtant, de faire une distinction claire entre le concept de crise fiscale de l'État et le simple relâchement fiscal ou déficit budgétaire. La crise fiscale est un phénomène structurel et non un phénomène circonstanciel à court terme. Certes, des déficits publics persistants produisent une crise fiscale, mais une fois les déficits éliminés, le pays se retrouve face à un problème plus grave.

DIFFÉRENCES NATIONALES

Sans perdre de vue ce cadre de référence générale, examinons le cas des huit plus grands pays d'Amérique latine (voir tableau 2). Deux d'entre eux se développent plutôt bien depuis quelque temps : le Chili et la Colombie. La Colombie n'a jamais connu de véritable crise fiscale, ni des taux élevés d'inflation. Le Chili a été capable de résoudre sa crise fiscale et de stabiliser son économie dans les années soixante-dix en adoptant des politiques économiques orthodoxes, coûteuses et inefficaces mais qui, en fin de compte, ont réussi. La Colombie n'a pas entrepris des réformes visant la modernisation ou la libéralisation comme le Chili, mais, même le Chili n'a pas privatisé les mines de

cuivre. Les deux pays possèdent un volume élevé d'épargne publiques. Le Chili, en particulier, dispose aujourd'hui d'une épargne publique de près de 10% du PIB. C'est la raison pour laquelle c'est l'économie latino-américaine qui présente le meilleur ajustement et le plus grand dynamisme.

Un pays, le Mexique, a adopté un programme rigoureux d'ajustement fiscal depuis 1985, réalisé des réformes économiques courageuses depuis 1987, en libéralisant et en privatisant son économie, et elle a stabilisé son inflation en décembre 1987 : les prix et salaires ont été congelés et le gouvernement a mis en place un accord social entre entreprises et travailleurs "le Pacte de Solidarité Sociale". Le Mexique n'a pas résolu, dans les faits, la crise de la dette, dans la mesure où la négociation de la dette extérieure dans les termes du Plan Brady n'a produit qu'une réduction très limitée de cette dette (15% environ). L'effort fiscal interne, toutefois, a été énorme. Le choc hétérodoxe de décembre 1987 a été bien préparé et bien mis en œuvre et les réformes structurelles ont été radicales. Cet effort interne, la perspective de voir le Mexique faire partie de l'Association de Libre Echange de l'Amérique du Nord (ALENA), outre le flux croissant des investissements étrangers, ont suscité de grands espoirs pour le Mexique. Depuis 1991, ce pays connaît une reprise à des taux modérés, incompatibles avec les taux élevés de l'investissement externe. Le poids du paiement des intérêts de la dette publique (en partie dû au taux de change) reste très lourd pour le Mexique et c'est bien là un signe que sa crise fiscale n'a pas été pleinement résolue.

Les cinq autres pays sont toujours en train de combattre leurs crises fiscales. L'inflation en Bolivie s'est stabilisée en 1985, mais son économie stagne ou se

TABLEAU 2

CROISSANCE DU PIB PER CAPITA ET INFLATION DANS LES ANNÉES QUATRE-VINGT.

QUELQUES PAYS LATINO-AMÉRICAINS

	PIB per capita			Inflation		
	1985-89	1989	1990	1985-89	1989	1990
Argentine	-2,1	-5,6	-1,8	468,6	4923,8	1344,4
Brésil	2,2	1,2	-5,9	489,4	2337,6	1585,2
Bolivie	-1,8	-0,1	-0,2	192,8	16,6	18,0
Chili	4,4	8,0	0,3	19,8	21,4	27,3
Colombie	2,7	1,5	2,1	24,5	26,1	32,4
Mexique	-1,3	0,9	1,7	73,8	19,7	29,9
Pérou	-2,6	-13,2	-6,8	443,2	2775,8	7649,7
Venezuela	-1,1	-10,1	3,2	32,5	81,0	36,5

Source : CEPAL. Panorama Económico de América Latina, 1990 et 1991

développe très lentement. Le Venezuela et le Pérou ont adopté des réformes économiques radicales en 1991 mais dès l'année suivante, ils se sont heurtés à de graves crises politiques. Au Pérou, en 1992, les démocrates ont perdu et le président récemment élu s'est accordé des pouvoirs dictatoriaux. Au Venezuela, le Président Andrés Perez et les réformes économiques orthodoxes ont subi des attaques sérieuses de la part de tous les secteurs de la société. Perez a, on le sait, fait l'objet d'une procédure d'impeachment mais les taux de croissance sont encourageants et l'inflation reste sous contrôle. En Argentine, pays qui, comme la Bolivie, le Pérou et le Brésil, a connu l'hyperinflation, l'ancrage du taux de change sur le dollar, décidé en avril 1991 (le Plan Cavallo), ajouté à un fort ajustement fiscal et à des réformes économiques a permis à l'économie de se stabiliser et de reprendre un rythme de croissance. Mais, de la même façon qu'au Mexique et avec plus de force, le taux de change est revalorisé en Argentine, ce qui provoque des déficits commerciaux croissants et met en péril le plan de stabilisation.

Il faut signaler que les gouvernements des pays latino-américains qui ont réussi, spécialement du Chili et de la Colombie, et, dans une moindre mesure, des pays ici analysés, sont loin d'avoir adopté les prescriptions du néo-libéralisme malgré leur recours à une rhétorique néo-libérale. Les mines de cuivre sont toujours propriété de l'État au Chili. La Colombie a mis en œuvre peu de réformes allant dans le sens de la libéralisation. Le Mexique s'est stabilisé grâce à un choc hétérodoxe et continue à contrôler fermement les prix des secteurs monopolistiques. Dans tous ces pays, l'État qui est en voie de recomposition, joue un rôle décisif.

Enfin, le Brésil, depuis déjà longtemps, essaie de réaliser un ajustement fiscal et de mettre sur pied des réformes économiques. Au début de 1990, une attaque frontale est menée contre l'inflation, le Plan Collor I. Ce fut, sait-on, un échec. En 1992, un programme orthodoxe et graduel, piloté par le FMI porte le taux d'intérêt réel à près de 36% l'an et conduit à une profonde récession, sans pour autant réussir à réduire l'inflation qui se maintient stable aux alentours de 20% par mois. A la fin de cette année-là, le président accusé de corruption, est destitué. Le nouveau président, Itamar Franco, ne s'est pas montré capable, du moins au moment où ce texte est écrit (juillet 1993), d'attaquer de front l'inflation chronique, ou inertielle, qui dépasse les 30% par mois.

ATTAQUE FRONTALE OU GRADUELLE

Les deux approches de la crise latino-américaine, la néolibérale du consensus de Washington et la social-démocrate de la crise de l'État, sont compatibles avec deux stratégies alternatives : une attaque frontale contre l'inflation et la crise fiscale ou la reconstruction graduelle d'un climat de confiance, de l'équilibre de la balance des paiements par des réformes économiques dictées par le marché, particulièrement la libéralisation du commerce et la privatisation. L'une et l'autre cherchent à éliminer les aides et les contrôles administratifs, et visent

aussi à promouvoir des prix d'équilibre, à stimuler la compétition interne et externe, à assurer une allocation efficace des ressources et à réduire la taille de l'État.

On recommandera en fonction de la gravité de la crise fiscale la stratégie de l'attaque frontale ou celle de la construction graduelle d'un climat de confiance. Si la crise fiscale s'est transformé en hyperinflation, si l'État est pratiquement détruit, l'unique alternative sera une attaque frontale, certes plus risquée, contre la crise fiscale. Si la situation économique n'a pas subi une forte détérioration, une stratégie de construction graduelle sera viable.

Par attaque frontale, on entend : 1) l'annulation de la dette publique interne à travers une réforme monétaire ; et 2) la réduction de la dette publique externe d'une manière unilatérale ou quasi-unilatérale à des niveaux concordant avec les restrictions fiscales et de la balance des paiements. Tous les pays qui connaissent une hyperinflation doivent combiner de ces deux mesures. Mais cette stratégie est risquée : en cas d'échec, le résultat sera pire. C'est pour cette raison, qu'une stratégie de construction graduelle d'un climat de confiance doit être appliquée, s'il y a l'espace pour le faire.

La Bolivie, le Pérou et l'Argentine, où la crise fiscale a été particulièrement grave au point d'atteindre l'hyperinflation, n'ont pas eu d'autre alternative que l'attaque frontale. Le Brésil qui a essayé de l'appliquer en 1990 a échoué. Le Mexique est une illustration classique d'une stratégie graduelle de construction d'un climat de confiance à l'exception de la politique de désinflation qui procède plutôt de l'attaque frontale. Au Mexique, toutefois, comme au Venezuela, il n'y eut pas d'annulation de la dette publique et l'ajustement fiscal s'est plus basé sur la réduction des dépenses et des salaires que sur une augmentation des impôts ; le conventionnel plan Brady a été signé en août 1989, six mois après que le Secrétariat au Trésor américain l'eut annoncé ; l'épargne publique n'a été, qu'en partie, reconstituée ; les réformes structurelles orientées par le marché ont été intégralement mises en œuvre. En d'autres termes, les coûts de l'ajustement et de la résolution de la crise fiscale ont été supportés avant tout par les travailleurs et la classe moyenne. Les créanciers nationaux et étrangers se sont vu remettre une partie substantielle de leur dette et les riches ont été exonérés du paiement des impôts les plus lourds. En compensation, la confiance s'est rétablie parmi les investisseurs. Les investissements étrangers et le rapatriement des capitaux en témoignent.

L'ALTERNATIVE RÉALISTE

L'alternative réaliste pour l'Amérique latine se trouve quelque part entre les stratégies d'attaque frontale et celles de construction d'un climat de confiance. En réalité, ce qui est nécessaire c'est une stratégie pragmatique et dialectique qui reconnaisse 1) le poids de la crise fiscale ; 2) la nécessité de réformes structurelles dictées par le marché et d'une discipline fiscale ; 3) le caractère hégémonique (et conservateur) des États-Unis en Amérique latine ; 5) les visions

divergentes des élites latino-américaines qui perçoivent la crise fiscale mais qui pour des raisons économiques et idéologiques, ont de forts liens avec l'économie américaine ; 6) les visions divergentes des élites nord-américaines, mises à part les banques créancières, qui savent que la dette ne peut pas être payées et que le transfert des ressources réelles cause un préjudice aux exportations nord-américaines vers l'Amérique latine, mais qui insistent à freiner toute initiative de réduction, même limitée de la dette.

Personnellement, je pense que les intérêts nationaux des pays latino-américains et des États-Unis présentent de nombreux éléments convergents. Je suis bien conscient que les États-Unis sont bien plus importants pour l'Amérique latine que l'Amérique latine ne l'est pour les États-Unis mais je suis convaincu qu'il est possible d'harmoniser les intérêts des États-Unis et des États latino-américains pour autant que tous soient capables d'une compréhension réciproque et de gérer leurs différences d'une manière productive. Tant que l'hégémonie économique des États-Unis ne se limitait pas à l'Amérique latine mais s'étendait au monde entier, les possibilités de coopération entre les États-Unis et l'Amérique latine étaient restreintes. Cependant, maintenant que cette hégémonie globale est perdue en faveur du Japon et de l'Europe, s'ouvrent de nouvelles possibilités d'alliances internationales²².

Les conflits entre les États-Unis, ou plus généralement, entre le Premier monde et l'Amérique latine, peuvent avoir, en certaines occasions, des causes objectives. La crise de la dette est un cas paradigmatique. Le débat sur les droits de propriété pourrait être autre. Dans la majorité des cas, toutefois, les intérêts nationaux des pays latino-américains et des pays du Premier monde coïncident et ce sont souvent les positions idéologiques et les divergences dans la façon d'aborder les problèmes et les solutions de la crise latino-américaine, qui occultent les intérêts communs. Les approches divergentes dont je viens de faire l'analyse en sont une illustration. En termes pratiques, une approche de la crise de l'État induisant comme solution des stratégies social-démocrates, est préférable pour les pays latino-américains, même si le Premier monde est encore dominé par l'approche néo-libérale ou par le consensus de Washington. Pour des raisons politiques, les dirigeants latino-américains sont fréquemment obligés à avoir recours à une rhétorique néo-libérale sans pour autant adopter des pratiques qui leur correspondent. Les pays qui ont réussi à éviter la crise fiscale comme la Colombie, ou la résoudre, comme le Chili ou le Mexique, ont adopté des réformes dictées par le marché sans suivre effectivement le consensus de Washington. Les politiques industrielles et technologiques sont toujours en vigueur dans ces pays, bien que sous une autre forme, comme elles le sont dans le Premier monde. Le populisme économique est une menace permanente pour les pays latino-américains, comme le sont les visions orthodoxes et néolibérales dogmatiques. Les chocs hétérodoxes ont échoué dans leur tentative de contrôler l'inflation en Amérique latine, lorsqu'ils étaient victime du populisme. En de nombreuses occasions, cependant, les politiques orthodoxes ont montré leur extrême inefficacité dans leur lutte contre l'inflation, particulièrement en ne pre-

nant pas en compte la composante inertielle de l'inflation. La libéralisation du commerce, qui est essentielle pour une allocation plus efficace des ressources en Amérique latine, peut être bloquée par le populisme économique, de la même manière qu'elle peut être accélérée indûment par le néolibéralisme dogmatique. L'approche pragmatique de la crise de l'État qu'on a ici défendue ne représente pas le juste milieu entre ces deux extrêmes, elle est plutôt l'affirmation que la crise fiscale de l'État est la cause fondamentale de la crise latino-américaine, que cette crise fiscale a été, dans les faits, causée par une croissance excessive et déséquilibrée de l'État, et donc que le remède consiste, en conséquence, à maintenir la discipline fiscale, à privatiser et à libéraliser mais que l'objectif n'est pas un État minimum, un État incapable d'intervenir, mais un État qui soit capable d'avoir une action complémentaire à celle du marché et d'en compenser les manques : la crise fiscale est particulièrement dangereuse car elle paralyse l'État, l'empêchant de remplir ses fonctions d'institutionnalisation et de régulation du marché.

BIBLIOGRAPHIE

- Alesina, A. and S. Edwards (1989) "External debt, capital flights and political risk" in *Journal of International Economics*, 27 (3-4), novembre 1989.
- Alesina, A., Tabellini, G. "Credibility and politics" in *European Economic Review*, n°32, 1988.
- Arida, P. and A. L. Resende, "Inertial inflation and monetary reform" in Williamson, J., ed., 1985. [Présenté à l'origine sous forme de séminaire], Washington, Institute of International Economics, novembre 1984.
- Baer, Werner, "The resurgence of inflation in Brazil, 1974-1986" in *World Development* 15 (8), août 1987.
- Bradford Jr., Colin I., "New theories on old issues : perspectives on the prospects for restoring economic growth in Latin America in the nineties" in Emmerij, L. and H. Iglesias, eds., 1991.
- Bresser Pereira, Luiz Carlos, "The cyclical pattern of state intervention". *Revista de Economia Política*, 9 (3), juillet 1989.
- Bresser Pereira, Luiz Carlos, "A crise da América Latina : Consenso de Washington ou crise fiscal ?". *Pesquisa e Planejamento Econômico* 21 (1), avril 1991. Aula Magna n° XVIII Encontro Nacional de Economia da ANPEC, Brasília, 4 décembre 1990.
- Bresser Pereira, Luiz Carlos, "Economic reforms and economic growth : efficiency and politics in Latin America" in Bresser Pereira, Maravall and Przeworski, *Economic Reforms in New Democracies*, 1993 [a], Cambridge, Cambridge University Press.
- Bresser Pereira, Luiz Carlos, "World Bank's two identity crisis". [Travail présenté à The Brookings Institution, Washington, comme partie de "World Bank History

Project" patroné par cette institution sous la direction de John Lewis et Richard Webb], 1993 [b], sous presse.

Bresser Pereira, L. ; Y. Nakano, "The theory of inertial or autonomous inflation". Chapitre 3 de Bresser Pereira and Nakano, 1987. [Publié en portugais en 1983].

Bresser Pereira, L. ; F. Dall'Acqua, "Populismo económico versus Keynes : a reinterpretación do déficit público na América Latina" in Bresser Pereira, org. *Populismo Económico*, São Paulo, Nobel, 1991.

Bresser Pereira, L. C. ; V. Thorstensen, "Do Mercosul à integração americana" in *Política Externa I* (3) décembre 1992.

Canitrot, Adolfo, "La experiencia populista de redistribucion de ingresos". *Desarrollo Económico* 15 (59) octobre 1975.

Cardoso, E. and Helwege, A., "Populismo, ganância e redistribuição", in Luiz Carlos Bresser Pereira, org. *Populismo Económico*. São Paulo, Nobel, 1991.

Cardoso, F. H. and E. Faletto, *Dependencia y desarrollo en America Latina : Ensayo de Interpretation Sociológica*. Mexico, Siglo Veinteuno Editores, 1969.

Cheibub, José António, *Taxation in Latin America : a preliminary report*. Department of Political Science of the University of Chicago, juillet 1991.

Cline, W. and S. Weintraub, *Economic Stabilization in Developing Countries*. Washington, The Brookings Institution, 1981.

Corbo, V., A. Krueger and F. Ossa, eds., *Export Oriented Development Strategies*. Boulder, Westview Press, 1985.

Dall'Acqua, Fernando M., "Imposto inflacionário : uma análise para a economia brasileira". *Revista de Economia Política* 9 (3), juillet 1989.

Díaz-Alejandro, Carlos, "Southern Cone stabilization plans" in Cline, W. and S. Weintraub, eds., 1981.

Dornbusch, R. and S. Edwards, "The macroeconomics of populism" in *Journal of Development Economics*, 32 (2), avril 1990. Présenté à Bogotá, [30 mars-1 avril 1989].

Dornbusch, R., F. Sturzenegger and H. Wolf, "Extreme inflation : dynamics and stabilization", *Brookings Papers on Economic Activity* n°2, 1990.

Dornbusch, Rudiger, "Policies to move from stabilization to growth". *Proceedings of the World Bank Annual Conference on Development Economics - 1990* (Supplément à The World Bank Economic Review).

Edwards, S. and G. Tabellini, "Explaining fiscal policies and inflation in developing countries", Cambridge, Mass., *NBER Working Paper* n°3493, octobre 1990.

Emmerij, L. and H. Iglesias, *Restoring Financial Flows to Latin America*, Paris and Washington, OECD and Inter-American Development Bank, 1991.

Fajnzylber, Fernando, coord., *Changing Production Patterns with Social Equity*, Santiago de Chile, Economic Commission for Latin America and the Caribbean - ECLA, 1990.

Fanelli, J. and R. Frenkel, "Desequilibrios, políticas de estabilización e hyperinflacion en Argentina" in Fanelli, J. and R. Frenkel, CEDES Working Paper, novembre 1989.

Fanelli, J., R. Frenkel and G. Rozenwurcel, "Growth and structural reform in Latin America. Where we stand". Relatório preparado para UNCTAD. Buenos Aires, CEDES, octobre 1990. Publié in Alvaro Zini, org. *The Market and the State in*

Economic Development in the 1990's, Amsterdam, North Holland.

Fukuchi, T. and Kagami, M., *Perspectives on the Pacific Basin Economy : a Comparison of Asia and Latin America*. Tokyo, Institute of Developing Economies, 1989.

Furtado, Celso, "Características gerais da economia brasileira" in *Revista de Economia Brasileira* 4 (1) mars 1950.

Kagami, Mitsuhiro, "A fiscal comparison of Asia and Latin America" in Fukuchi and Kagami, 1989.

Krueger, Anne O. "The experience and lesson of Asia's super exporters" in Corbo, V., A. Krueger and F. Ossa, eds., 1985.

O'Connor, James, *The Fiscal Crisis of the State*. New York, St. Martin Press, 1973.

O'Donnell, Guillermo, "Estado y alianzas de clase en Argentina, 1956-1976", *Desarrollo Económico*, 16 (64), janvier 1977.

Passos, Felipe, *Chronic Inflation in Latin America*, New York, Praeger Publishers, 1973.

Reisen, H. and A. Trotsenburg, *Developing Country Debt : The Budgetary and Transfer Problem*. Paris, Development Centre of the OECD, 1988.

Sachs, Jeffrey D., "Trade and exchange rate policies in growth-oriented adjustment programs". In Corbo, V., M. Goldstein and M. Khan, eds., 1987, *Growth-Oriented Adjustment Programs*. Washington, International Monetary Fund and The World Bank.

Sachs, Jeffrey D., "Social conflict and populist policies in Latin America". In Brunetta, R. and Dell-Aranga, C., eds., 1989. Présenté dans une conférence "Markets, Institutions and Cooperation", Venise, octobre, 1988.

Stallings, Barbara, "International influence on economic policy, debt, stabilization and structural reforms", 1990. Publié par Haggard and Kaufman, eds. en 1992 : *The Politics of Economic Adjustment. International Constraints, Distributive Policies, and the State*. Princeton, Princeton University Press.

Tanzi, Vito (1989) "Fiscal policy, stabilization and growth" in Blejer, M. and K. Chu, 1989.

Werneck, Rogério F., *Empresas Estatais e Política Macroeconômica*. Rio de Janeiro, Campus, 1987.

Williamson, John, "What Washington means by policy reform" and "The progress of policy reform in "Latin America". In Williamson, J., ed. 1990 [a].

Williamson, John, ed. *Latin America Adjustment*. Washington, Institute of International Economics, 1990 [a].

NOTES

1 L'attribution de deux noms alternatifs pour désigner une même approche ou une même interprétation s'explique par le fait que, lorsque j'évoque "l'approche de la crise de l'État" je mets l'accent sur les causes de la crise, sur son diagnostic ; lorsque je parle en termes d'approche" social-démocratique, je fais allusion aux politiques économiques qui caractérisent la nouvelle interprétation. J'ai déjà fait cette analyse dans des textes de 1990 et 1993 dans lesquels j'ai utilisé l'expression "approche de la crise fiscale" au lieu de "approche de la crise de l'État". J'ai opté pour ce changement pour inclure le second aspect important de cette crise, en dehors de l'aspect financier : la crise du mode d'intervention de l'État, dans le cas de

l'Amérique latine, celle de la stratégie de substitution des importations. J'ai aussi eu recours à une troisième dénomination : l'"approche pragmatique" en opposition au caractère idéologique et même dogmatique que revêt souvent l'approche néo-libérale.

2 Voir mon étude sur la Banque mondiale et sa crise d'identité dans les années quatre-vingt (Bresser Pereira, 1993b).

3 Il est intéressant de remarquer que la Corée, qui, dans les années quatre-vingt, s'est trouvée confrontée à une dette extrêmement élevée, a adopté un comportement inverse. Au lieu d'étatiser la dette, elle l'a privatisée. Puisque c'était le secteur privé qui, à travers les chaebols [ou conglomérats], avait les moyens de produire des devises, il lui revenait donc d'assumer la dette. C'est ainsi que la Corée a évité la crise financière.

4 Cette expression est redondante dans la mesure où une crise fiscale est toujours une crise de l'État. La "crise financière de l'État" est une expression alternative qui a le même sens. Le terme de crise fiscale, cependant, permet d'accentuer le fait que l'État est en crise.

5 L'État brésilien est, sur le plan interne, financé par le "marché overnight". Tous les jours, les agents économiques transforment leurs comptes bancaires en emprunts accordés à l'État pour un jour. Ainsi, les actifs financiers sont indexés et protégés contre l'inflation, dans la mesure où l'État est financé avec une obligation qui est une sorte de monnaie. Le Plan Collor 1 (mars 1990) a cherché à résoudre ce problème.

6 Nous pourrions exclure les entreprises de l'état de la recette et des dépenses courantes. Dans ce cas, la manière la plus simple de considérer leurs épargnes (ou dés-épargnes) c'est d'additionner à l'unité les bénéfices (épargnes) ou déduire les pertes (dés-épargnes).

7 Cette exclusion, que j'ai d'abord regrettée, est en vérité justifiée. Les entreprises de l'État ne font pas partie, de fait de l'État proprement dit. Leur épargne ou leurs profits, lorsqu'il y en a, servent exclusivement à financer leur propre expansion.

8 Je n'ai pas connaissance de l'existence d'études sur l'épargne publique dans les pays latino-américains. Quant au Brésil, l'information existe, mais comme partout, elle exclut les entreprises d'État. L'économiste, Rogério Werneck (1987) dans son étude sur l'économie de l'État brésilien est le premier à utiliser ce concept d'épargne publique.

9 C'est sans doute le premier travail critique sur le consensus de Washington. C'est dans ce même esprit que j'ai donné, cette même année, ma conférence à la XVIIIe Rencontre annuelle de l'ANPEC, Brasilia 1990. Sur le caractère fiscal de la crise, voir aussi Jeffrey Sachs (1987), Fanellei et Frenkell (1989) et Reisen et Trotsenburg (1988).

10 Le populisme économique a produit certaines analyses classiques : Canitrot (1975), O'Donnel (1977) et Diaz-Alejandro (1979). Ces travaux réunis aux contributions de Sachs (1988), Dornbush et Edwards (1989), Eliana Cardoso et Ann Helwege (1991) et les miennes en collaboration avec Fernando Dall'Acqua (1991) ont fait l'objet d'un livre : *Populismo Econômico*.- São Paulo, Editora Nobel, 1991.

11 Voir à ce sujet Bresser Pereira et Dall'Acqua (1991), Cardoso et Helwege (1991).

12 L'impôt sur le revenu moyen en Amérique latine ne représentait en 1988 que 23% du total des recettes du gouvernement. Et cette valeur est gonflée de l'apport des producteurs de pétroles comme l'Équateur et le Mexique (Cheibub, 1991).

13 Sur le fait que la théorie de la dépendance ne semble plus intéressante dans les années quatre-vingt, justement au moment où l'influence étrangère augmente considérablement en Amérique latine, voir Stallings (1991).

14 L'élimination du déficit public n'a qu'une nécessité transitoire à cause du manque de cré-

dit public. Une fois ce problème résolu, un déficit budgétaire sera acceptable si, en se combinant avec un taux de croissance du PIB plus élevé que le taux d'intérêt sur la dette publique interne, il ne provoque pas une augmentation du rapport dette publique/PIB.

15 Contrairement à la position de Washington, il n'est pas facile de définir ceux qui recommandent l'analyse de ce que j'appelle, à défaut d'autre nom, "la crise fiscale" ou "pragmatique" : "crise fiscale" pour que l'accent soit mis sur la cause fondamentale de la crise latinoaméricaine et "pragmatique" pour que soit éliminée toute tentation de dogmatisme. Comme précurseurs directs, citons Sachs (1987), Dornbush (1990) et Fanelli, Frenkel et Rozenwurcel (1990). Je me réfère ici à divers économistes, non seulement de l'Amérique latine et de l'Asie, mais aussi des États-Unis et de l'Europe qui ont en commun les principes de base de cette approche. Seuls les économistes cités dans cet article pourraient être signalés comme des auteurs adhérant à cette vision de la crise de l'État ou "pragmatique" : Adolfo Canitrot, Albert Hirschman, Alice Amsden, André Lara Resende, Barbara Stallings, Edmar Bacha, Colin Bradford Jr., Elhanan Helpman, Guillermo Rozenwurcel, Jeffrey Sachs, José Maria Fanelli, Joseph Ramos, Michael Bruno, Miguel Kiguel, Mitsuhiro Kagami, Nora Lustig, Paul Beckerman, Paul Krugman, Pedro Malan, Pérsio Arida, Richard Feinberg, Roberto Frenkel, Rogério Werneck, Rudiger Dornbush, Sebastian Edwards, Werner Baer et Yoshiaki Nakano.

16 La littérature sur la théorie de l'inflation inertielle est déjà fort abondante. C'est là une partie essentielle de l'analyse de la crise de l'État, dans la mesure où elle représente la critique théorique latinoaméricaine la plus forte à la théorie économique conventionnelle adoptée par le consensus de Washington. Sur ce thème voir Passos (1972), Bresser Pereira et Nakano (1983), Arida et Resende (1984), Baer (1987), Dornbusch, Sturzenegger et Wolf (1990).

17 Ce point n'est pas le consensus à Washington. Récemment, la Banque mondiale a souligné l'importance d'une augmentation des impôts pour équilibrer le budget et aussi pour financer les programmes de lutte contre la pauvreté, ce qui rendaient compatibles avec la démocratie l'ajustement de la fiscalité et les réformes structurelles. Le FMI est de plus en plus soucieux d'arriver à une stabilisation accompagnée de croissance. Voir en particulier le travail de Vito Tanzi (1989) publié dans le livre du FMI édité par Mario Blejer et Ke-young Chu. - *Fiscal Policy, Stabilization and Growth in Developing Countries* (1989).

18 Sachs (1987) est à l'origine de cette critique.

19 Il existe, de toute évidence, une alternative : financer la croissance avec l'épargne externe, particulièrement, avec l'investissement étranger direct. C'est, en partie, la voie prise actuellement par le Mexique. L'investissement étranger et le rapatriement du capital ont permis au Mexique de mettre fin à la stagnation et d'amorcer la relance économique.

20 On le trouve exposé dans Fajnzylber (1990).

21 L'approche nationaliste et populiste rejette toute forme d'ajustement et soutient que les déficits fiscaux et les salaires plus élevés sont adaptés au renforcement de la demande agrégée et de la croissance, et nie que l'intervention de l'État soit excessive et que la stratégie protectionniste de substitution des importations ait atteint ses limites. Les tenants de telles idées en Amérique latine sont beaucoup moins nombreux actuellement. Les pratiques correspondantes, cependant, continuent à être largement diffusées.

22 Sur ce sujet, voir Bresser Pereira et Thorstensen (1992).

RÉSUMÉ
RESUMEN - RESUMO
ABSTRACT

Ce texte discute la crise de l'État au Brésil à la lumière des nouvelles approches en micro-économie et de la théorie de la croissance qui soulignent l'importance des phénomènes de coordination et organisation économiques. Leurs effets sur la compétitivité ne sont optimaux que si sont redéfinis les rapports entre le privé et le public. La démocratisation devient ainsi une condition du retour à la croissance économique dans le sens où elle est un préalable à la réforme fiscale, fondement de la redéfinition du rôle de l'État qu'exige l'ouverture économique.

Este texto discute da crise do estado no Brasil, a luz das novas abordagens da micro-economia e da teoria do crescimento que insistem sobre os fenomenos de coordenação e organização economicos. Seus efeitos sobre a competitividade so podem ser otimizados caso se redefina as

relações entre o publico et o privado. A democratização torna-se, deste modo, a condição da volta do crescimento econômico, já que ela é necessaria para realizar a reforma fiscal, e daí redefinir o papel do Estado que impoe a abertura econômica..

This essay redefines the State crisis in Brazil at the light of the new theories in micro-economy and that of growth, which stress the importance of phenomena of economic coordination and organization. Their effects on competitiveness are optimal only if the relationship between private and public sectors are redefined. Democratization becomes thus a condition of the return to the economic growth in the sense that it is preliminary to the fiscal reform, a foundation to the redefinition of the role of the State that the economic opening demands.

D O S S I E R

IDENTITÉ ET COULEURS EN AMÉRIQUE LATINE

Coordonné par
Christian GROS

Katia de QUEIROS MATTOSO

Livio SANSONE

Michel AGIER
María Rosário G. de CARVALHO

Peter WADE

Michel GIRAUD

Les articles de ce dossier de Katia de Queiros Mattoso, Michel Agier & María Rosário de Carvalho, Peter Wade et Michel Giraud ont été présentés au colloque *Ethnicité, métissages, nations pluriethniques* organisé les 17 et 18 mars 1994 par France-Marie Casevitz (EREA/IRESO) et Christian Gros (IHEAL/CREDAL) dans le cadre de l'axe "Reconstruction de l'identité ethnique" du Réseau Amérique latine (GDR 26 - CNRS).

Les autres contributions à ce colloque trouvent leur place dans les publications suivantes :

- Isabelle Lausent Herrera, "Les Chinois au Pérou, une identité reconstruite" in *Journal de la Société des Américanistes*, 1994, tome LXXX, pp. 197-211.

- Norbert Rouland, "L'archipel des droits de l'homme" in Club de Marseille, *Essai sur la croissance dans l'aire de l'inter-civilisation. De l'éthique des limites et du triomphe du marché*, Marseille, L'Aube, 1994, pp. 157-170.

- Yvon Le Bot, "L'invention de l'État-nation et ethnicité : l'autonomie en Mosquitia nicaraguayenne" in Yvon Le Bot, *Violence de la modernité en Amérique. Indianité, société, pouvoir*, Paris, Éditions Karthala, 1994.

NOIRS, INDIENS ET CRÉOLES EN AMÉRIQUE LATINE ET AUX ANTILLES : *IDENTITÉ SOCIALE ET ACTION COLLECTIVE*

CHRISTIAN GROS*

“To understand the social relations of the White and Indian races one must begin by remembering that there is in Spanish and portuguese countries no such sharp colour line as exists where men of Teutonic stock are settled in countries outside Europe. As this is true of the negro, it is even more true of the Indian. He may be despised as a weakling, he may be ignored as a citizen, he may be, as he was at one time, abominably oppressed and ill treated, but he excites no personal repulsion. It is not his race that his against him, but his debased conditions. Whatever he suffers, is suffered because he is ignorant or timid or helpless, not because he is of a different blood and colour” (p. 470)

James Bryce, *South America observations and impressions*, London, Mac Millan, 1912.

Roger Bastide dans l'introduction de son œuvre classique “les Amériques noires” remarquait qu'il avait fallu attendre la fin de l'esclavage pour que se développe en Amérique un intérêt sur l'étude des civilisations africaines. Avec la fin de l'esclavage, le Noir cessait d'être seulement une catégorie économique, un facteur de production. Il devait se fondre dans une citoyenneté de principe. Existant soudainement comme une catégorie sociale et politique, il devait en fait rejoindre, avec quelque retard, une population dont la citoyenneté et les droits avaient été solennellement établis lors de la promulgation des premières constitutions. C'est ainsi qu'au Brésil plus d'un demi siècle après la première lettre constitutionnelle qui, en plein esclavage, affirmait les principes de la déclaration universelle des droits de l'homme et des citoyens (Tous les hommes naissent libres et égaux) (sic), la fin de l'esclavage ayant été finalement prononcée, on va s'interroger sur le devenir d'une société dans laquelle la population

* Professeur de sociologie à l'Institut des hautes études de l'Amérique latine, Université de la Sorbonne nouvelle-Paris III.

noire représentait encore près de la moitié de la population.

Mais si le Brésil est le premier pays d'Amérique latine par l'importance de sa population noire (et le dernier avec Cuba à avoir aboli l'esclavage), il n'est pas le seul à avoir sur son sol des descendants d'esclaves et de Nègres marrons. Aussi, partout en Amérique, verra-t-on une pensée sociale largement influencée par un positivisme qui faisait bon ménage avec les préjugés racistes, les théories évolutionnistes et celles de l'hérédité s'interroger sur le devenir de ces jeunes nations. La question posée était alors double.

- Le Noir était-il apte à être intégré à la nation autrement que dans une position subalterne et dominée. Pouvait-il assimiler, via l'éducation et de nouvelles formes de mise au travail, la culture de ses anciens maîtres. Ou bien, par la vertu de sa race (ou ses défauts), était-il destiné à vivre dans son propre monde, à côté (et en dessous) des autres catégories de la population ?

- Qu'allait-il advenir de ces nouvelles républiques si, une fois rompu le mur de contention établi par l'esclavage, le métissage venait à se généraliser. Le sang blanc viendrait-il tirer vers le haut le produit du mélange des races, ou bien ne fallait-il pas s'attendre à une corruption fatale du potentiel biologique représenté par les élites blanches dans les pays ayant une forte population noire ? Dans des sociétés, qui acceptaient le métissage mais en redoutaient les conséquences, ne fallait-il pas faire appel à des migrants européens pour contrecarrer l'effet pernicieux du mélange des races ? Questions centrales pour ceux qui, voulant le progrès, croyaient au "génie de la race", à sa qualité intrinsèque et que l'on retrouvera posée pratiquement dans les mêmes termes à propos des populations indiennes dans les pays ayant conservé sur leur sol une nombreuse population native, (sauf que les stéréotypes attachés à chaque "race" sont sensiblement différents).

On sait que les réponses données étaient loin d'être uniformes. Et, s'il ne manquait pas (des deux côtés de l'Atlantique) d'esprits influencés par les théories d'un Gobineau, il est remarquable de constater que ceux-ci étaient loin d'être toujours majoritaires. En fait, ce qui fait probablement l'originalité de l'Amérique latine au XX^e siècle et la distingue fortement de son grand voisin du Nord, c'est la construction progressive d'un discours de type populiste qui tente de retourner l'argument raciste (racialiste) pour faire de la multiplicité des races et des cultures, quand elles débouchent sur le métissage et l'assimilation, l'élément positif sur lequel doit se construire la nation (un *melting-pot* à la manière latino-américaine dans lequel le Noir et ce qui s'en approche n'est pas exclu du pot). A la race cosmique exaltée sur la place des trois cultures par les héritiers de la Révolution mexicaine répond alors la mise en scène d'une démocratie raciale attribuable au génie portugais, qui viendrait faire du Brésil le cas exemplaire d'une démocratie réussie. Une démocratie conviviale dans laquelle la couleur de la peau n'aurait aucune incidence sur l'accession au droit et à la citoyenneté.

Tous ces discours sur la question des races et du métissage, qu'ils stigmatisent la race noire ou valorisent son apport, sont bien sûr et pendant longtemps des discours dominant émis par des élites blanches (de peau ou de "cœur") par-

ticipant de la culture occidentale. Il faudra attendre pour que les effets et les limites d'une mobilité sociale en provenance des basses couches de la population entraîne la construction et la diffusion d'un contre-discours partant cette fois-ci du versant noir et dominé de la population. Contre-discours qui prendra une force nouvelle quand le projet national populiste s'essouffle et est abandonné. Contre-discours dont on verra aussi dans les pages de ce dossier qu'il n'est pas exempt de préjugés et débouche parfois aussi sur ce que l'on a appelé parfois un "contre-racisme", un racisme à rebours.

Mais l'idéologie n'est pas que faux discours, construction arbitraire et trompeuse. C'est d'abord une production sociale porteuse de sens et d'effets. Et son efficacité tient dans sa capacité à mettre en forme des désirs, des fantasmes, des intérêts, en s'appuyant sur des éléments qui semblent relever du sens commun. Elle est là pour organiser le tout en un discours crédible et moteur.

Ainsi, si l'on peut douter de ce que signifie la démocratie raciale dans un pays où les Noirs constituent incontestablement la part la plus déshéritée de la population, si l'on peut aussi s'interroger sur la place qui est faite aux populations indiennes mexicaines qui semblent rebelles à participer aux avantages de cette race cosmique exaltée par Vasconcelos, on ne peut douter de la réalité et de la force du métissage et de son acceptation sociale en Amérique latine. Et il faut donc reconnaître ce qui, ici, vient séparer radicalement la "question des races" ou des couleurs de ce qu'elle est toujours aux États-Unis, pays par ailleurs éminemment développé et aux fortes institutions démocratiques...

Cette différence profonde concernant les relations raciales au sein d'un même continent ne pouvait échapper aux yeux de voyageurs éclairés ou hommes de sciences, intéressés par la permanence, sur un même continent, de groupes racialement, socialement et culturellement distincts. Aux questions précédemment évoquées concernant les effets pervers ou bénéfiques de la présence de plusieurs peuplements et du métissage devaient s'en ajouter d'autres sur la nature des systèmes sociaux qui, au Nord et au Sud, venaient organiser en des ensembles si significativement différents des distinctes populations.

Deux paradigmes venaient en fait s'opposer.

Le paradigme nord-américain qui offrait le paradoxe d'instaurer une ligne de couleur, réputée infranchissable, au sein d'une société par ailleurs considérée comme la plus favorable à la mobilité sociale. Ici, point de métis socialement parlant, une goutte de sang noir suffisant à vous rejeter dans la catégorie des hommes de couleur. Une ségrégation sociale qui est aussi une ségrégation spatiale, et des droits civiques très tardivement obtenus pour ceux qui deviendront plus tard des African-américain. Et, dans une Amérique latine, composée de pays réputés pour former des sociétés fortement hiérarchisés et à faible mobilité sociale, une catégorie métisse qui tend à devenir centrale et aucun obstacle formel et institutionnel mis à l'assimilation des populations de couleurs. Deux systèmes opposés et qui pourtant semblent par ailleurs se rejoindre quand on considère certains aspects de la situation objective vécue par la population noire. Les indicateurs sociaux chers à la sociologie quantitative ne dressent-ils pas, dans

un cas comme dans l'autre, un portrait aussi peu flatteur de la situation soufferte par les familles noires du Sud et du Nord ?

Mais une chose est de ne pouvoir améliorer sa position sociale dans une société qui privilégie l'ordre, fût-il paternaliste, une autre est de voir ses aspirations bloquées dans une société qui prône un discours égalitariste et fait de la réussite personnelle, c'est-à-dire de l'ascension sociale un impératif catégorique. A de Tocqueville avait bien repéré cette incongruence de la société nord-américaine et, avant la Guerre de sécession, il envisageait même, pour qu'elle ne se résolve dans une guerre des races, la création d'un État noir en Amérique du Nord ou le retour vers la terre mère des populations d'origine africaine...

La voie soft, suivie par l'Amérique latine, explique peut-être le nombre relativement faible des travaux menés sur les populations noires dans cette région du monde comparé à ceux qui encombrèrent les bibliothèques nord-américaines. L'American dilemma n'est visiblement pas le même des deux côtés du Rio Grande.

Pourtant, dans les deux cas, tout commence pour les populations noires déportées d'Afrique par la même institution de l'esclavage.

LA MÉMOIRE ET SES RAISONS

De cette tragédie de l'esclavage, que reste-t-il aujourd'hui dans la mémoire de ceux qui devraient avoir l'âge de se souvenir ? Après tout, un siècle à peine est passé au Brésil depuis l'abolition et vivent encore bon nombre de petits-fils ou petites-filles d'esclaves. Et comment se situent à l'égard de cette infamie leurs propres petits-fils ?

C'est à cette question de la mémoire et de ses trous que s'attache Katia de Queiroz Mattoso dans ce dossier. Une question est posée d'emblée : le Brésil métis (celui des petites gens, des Noirs et non celui des maîtres) aurait-il voulu oublier l'esclavage ? Il semblerait. Car, si l'on en croit les hommes et femmes d'Itapua interrogés ici, on ne se souvient plus. A moins que par extrême pudeur on ne veuille parler de ce qui blesse encore. Oubli donc, ou du moins impasse sur un passé pourtant bien proche, fait de larmes et de souffrances ou toute humanité était radicalement niée. Devant ce qui semble être une amnésie collective, on ne peut s'empêcher de songer à celle qui semble avoir un temps frappé, dans les familles juives d'Europe, les survivants de cette autre barbarie occidentale que fut l'holocauste : impossibilité à dire, à exprimer l'indicible. Silence. Et l'on ne peut que penser aussi à ce qui vient séparer ces populations naufragées de ces peuples de la terre et de la mémoire que sont les populations indiennes.

On sait qu'il n'y a pas de culture sans mémoire, mais on sait aussi combien la mémoire collective, comme l'imaginaire, est une construction sociale venant trier dans les matériaux d'une expérience collective ce qu'il lui convient de garder. Venant inventer aussi, créer, les matériaux, les représentations, nécessaires au moment. Car, si la mémoire a ses trous, il convient de les remplir. Pour certains mouvements noirs, présentés ici (et plus loin dans le travail de M. Agier et

M. R. de Carvalho), l'impasse sur l'esclavage conduira directement vers la mère Afrique (il n'y a pas de sang noir qui n'en provienne) ou, plus problématiquement, au Quilombo, lieu d'exception où l'honneur est sauf. Mais pour le petit peuple des descendants d'esclaves, une telle dénégation semble devoir passer par la construction d'une identité compensatoire. Un nouveau marronage, pour reprendre l'image employée par Bastide, qui conduit vers l'autre, le plus proche, et qui a pour lui de ne point porter les stigmates attachés à la servitude : l'Indien, le caboclo. L'enquête menée à Itapua confirme ce que l'on pressentait. En revendiquant un hypothétique mais toujours présent ancêtre caboclo (alors que la probabilité d'avoir du sang blanc dans les veines est probablement plus grande), on inverse les signes. Le caboclo, (création typiquement brésilienne) est cet Indien acculturé, cet ancêtre revendiqué qui, peut-être a connu (et connaît) la pauvreté, mais n'a pas subi l'esclavage. : "An infusion of negro blood, sometimes met with in the coast town of Peru, is regarded with less favour than a like infusion of indian blood, for, while the first negro ancestor must have been a slave, the Indian ancestor may have been an Inca" (J. Bryce, 1912, p. 473) commente au début du siècle pour un pays voisin un voyageur Anglais, fort attentif à ces questions. "L'identité brésilienne à conforter prend racine chez le caboclo" nous dira donc Katia Mattoso.

L'absence au Brésil d'une ligne de couleur, et le brassage effectif de la population permet toutes les manipulations.

Mais, à chaque génération sa mémoire, ses héros et ses mythes fondateurs. Qui peut douter que pour les militants noirs d'aujourd'hui, eux qui se réfèrent à Zumbi, le héros de Palmares qui fut réduit grâce à l'appui ... d'Indiens, la mémoire, c'est-à-dire l'histoire et son devenir, soit autre et d'abord un terrain de combat ?

COULEUR, CLASSE ET MODERNITÉ AU BRÉSIL

Avec l'article de Livio Sansone, nous sommes apparemment bien loin de l'histoire et de la mémoire. L'univers décrit et analysé n'est pas celui folk d'une communauté de pêcheurs ou de posseiros noirs. Il est pleinement urbain et "moderne". Pour autant, dans les quartiers populaires de Salvador et de Camaçari, l'Afrique n'en est pas moins présente. Elle s'exprime dans les rues et dans une multiplicité d'espaces sous forme d'expressions culturelles contemporaines, musique, habillement, danse, divertissements qui, passées au travers du filtre des industries culturelles et du marché, renvoient à une sorte de lieu commun culturel adopté désormais par la diaspora d'origine africaine aux quatre coins du monde. Univers changeant, polymorphe, fait de couleurs, de sons et de gestes (Bastide notait déjà combien la mémoire noire, passée au rouleau compresseur de l'esclavage, s'était largement réfugiée dans le corps et ses gestes) qui exerce son dynamisme et fait des adeptes bien au de-là de la population noire qui en est le principal moteur. Monde ambigu où la quête de la pureté menée par certains groupes fait bon ménage avec le syncrétisme le plus débridé

et la récupération par le marché. Le paradoxe veut en effet qu'au sein des populations noires, et surtout chez les jeunes partisans de la négritude, la construction et la reconstruction d'une identité ethnique se fasse dans le cadre général d'une croissante homogénéisation culturelle. En fait, dans la ville, plusieurs identités sont aussi possibles et l'on est loin de la dichotomie blanc-noir dans lequel le fondamentalisme Nègre voudrait enfermer les individus. Il y aurait ainsi dans les rues de Salvador une identité noire à géométrie variable et à temps partiel ; et, comme l'ouvrier en son jardin cultive ses racines paysannes, elle aurait ses lieux et ses moments.

Mais, quelles sont finalement les relations existant entre statut social, occupation et couleur de peau ? Sur ce thème on ne peut plus classique, Sansone apporte toutes les nuances que lui suggère une observation participante alliée à une enquête menée avec rigueur. On remarquera d'abord que les quartiers de bas revenus où il mène son étude sont loin d'être monochromes et ne peuvent être assimilés à des ghettos. Mais on retiendra aussi, que si le *moreno* y domine, certains le sont plus que d'autres et qu'il existe bien une forte corrélation entre couleur de peau et occupation. Rien d'original en soit si ce n'est qu'on repère une segmentation du monde du travail qui va au delà d'une dichotomie - travail qualifié et non qualifié - et que l'étude nous signale combien dans le cas brésilien fonctionne efficacement, au sein de la population de couleur, un "racialisme" qui débouche sur des formes subtiles de ségrégation et d'auto-exclusion.

En fait, toutes les analyses concernant les relations entre couleur de peau, statut social et identité, exigent une grande prudence tant sont complexes les systèmes de classification qui viennent opérer en ville. Sansone lui même en relève au moins trois, plus quelques sous-catégories... Un foisonnement de signes aux interprétations multiples, qui ne peut que fortement contraster avec ce qui est familier à tout observateur du monde indigène. Il ne viendrait à l'esprit d'aucun de ces derniers d'organiser la population native sur une base pigmentaire ou plus largement sur de quelconques traits somatiques (couleur de peau, forme de visage, cheveux), car de tels classements (objectivement possibles) n'auraient pas ici le sens qu'ils revêtent quand il s'agit des populations noires. Pour le dire brutalement, si le noir est une couleur, l'indien ne l'est pas. Et l'Indien qui a décidé de rejoindre la société métisse n'est plus sensée porter sur son visage les stigmates de son origine culturelle.

NOIRS ET INDIENS AU BRÉSIL ET EN COLOMBIE

Cette différence, essentielle, venant séparer "les deux grandes nations subjuguées" (Bastide), donne une des clefs permettant de mieux comprendre et comparer la trajectoire des mouvements noirs et indigènes en Amérique latine, ce à quoi s'emploient dans ce dossier les articles de M. Agier et M. R. de Carvalho, et de P. Wade. Le Brésil et la Colombie dont ils nous parlent sont les deux premiers pays de la région pour leurs populations noires. Ils ont aussi tout deux des populations indigènes très minoritaires et numériquement voisines (500 000

personnes environ, soit 2% pour la Colombie et 0,2% pour le Brésil).

Les travaux présentés sont novateurs. Certes il existe déjà une importante littérature concernant les mouvements noirs et indiens (et chacun de ces auteurs y a participé), mais, peu ont, comme ici, une approche comparative. Il semblerait que les divisions ethniques du champ social aient été trop souvent assumées par les sciences sociales, comme si les chercheurs eux mêmes ne pouvaient franchir la ligne de couleurs...

Comparer la dynamique des mouvements noirs et indiens au Brésil, c'est d'abord mettre en relation des populations fortement contrastées. Opposition entre des écosystèmes opposés : la jungle des villes, d'un côté (bien qu'il existe aussi, comme on le verra, des Noirs à la campagne), avec leur prolétariat de couleur et, de l'autre, celle, bien réelle, de l'hinterland où les groupes indigènes sont territorialisés. Opposition aussi entre une population autochtone qui existe comme une catégorie juridique, dispose d'un statut particulier et de droits établis et une autre qui est née d'un déracinement, a des limites incertaines et, juridiquement, a cessé d'exister depuis la fin de l'esclavage. C'est aussi ne pas travailler exactement dans la même durée : le mouvement noir qui, dans les années trente, se propose la promotion des Noirs et leur assimilation débute quelque cinquante ans avant que les premières organisations indiennes ne fassent leur apparition. C'est enfin mettre en scène deux logiques différentes et qui pourtant se rejoignent en une même volonté de construire et d'instrumentaliser une identité ethnique.

Pour les organisations indiennes qui doivent faire face à l'expansion agressive d'une société qui s'est fixé le bandeirante pour modèle, le problème est de définir une stratégie qui permette de protéger des territoires et de lutter contre la marginalisation et la désagrégation qui menace les communautés ; c'est aussi de favoriser un accès à une modernité qui passe par une forme particulière d'intégration à la société nationale. Tâche oh combien difficile et qui pourrait sembler désespérée. Et pourtant que de progrès accomplis ! Le terrain retenu aura été en grande partie celui défini par la société dominante et l'État. La population indienne formant une catégorie reconnue de la société civile, il s'agira de défendre les droits qui lui sont attachés et, à l'occasion, d'en faire reconnaître d'autres. Dans cette lutte inégale qui vient l'opposer à d'autres intérêts plus fortement représentés dans l'État (qui est son tuteur légal), la question de la légitimité est centrale. M. Agier et M. R. de Carvalho rappellent à ce propos l'importance de la lutte (victorieuse) menée au début de l'année 1980 contre un État autoritaire qui prétendait mettre hors jeu les populations indiennes acculturées ou biologiquement métissées sous prétexte que l'on ne peut à la fois être ou se revendiquer Indien et être "intégré". Attitude qui menaçait dans son principe même le mouvement indigène. Car celui-ci ne peut exister en dehors de la modernité qu'il appelle et le fait exister. Paradoxe redoutable et bien connu qui veut que pour rester soi même il faille être différent, appliqué dans une société qui ne voit pour Indien légitime que l'autre ensauvagé. On connaît l'importance dans les manifestations indiennes des gages de

pureté ethnique que procurent l'usage d'une langue exotique et d'un parement de plumes. Rien d'innocent en cela...

Si le mouvement indien tente ainsi de négocier l'entrée des populations indiennes dans la société nationale, le mouvement noir qui a eu le temps d'expérimenter les limites de la démocratie raciale brésilienne et du projet égalitariste semble désormais "plus soucieux de délimiter ses espaces et son identité que de négocier l'insertion des Noirs dans la société globale" (M. Agier et M. R. de Carvalho). Pour passer ainsi d'une "intégration infériorisante" à une "séparation valorisante", il va lui falloir tenter une périlleuse mutation de la race à l'ethnie, mutation qui suppose la construction d'une altérité culturelle fonctionnant largement à l'image indienne. L'analyse pénétrante qui nous est proposée des blocs de carnaval ou du candomblé indique les chemins détournés que cette volonté identitaire peut parfois revêtir. Pour quelles fins et pour qui, se demandera-t-on, puisque l'on ne voit guère qu'elle puisse déboucher sur une amélioration des conditions d'existence d'une population qui par ailleurs en aurait fortement besoin. Les enjeux bien réels d'une identité positive et réactive s'organisant autour d'un discours de la pureté et des origines ne peuvent être sous estimés. La lutte est idéologique et dénonce une société qui pratique une forme implicite (et donc non assumée) d'apartheid social. Mais, à moins de vouloir paradoxalement renforcer et légitimer cette fracture du corps social en des groupes séparés, il importe aussi de répondre à la question angoissante de la survie et de la participation sociale pour une population abandonnée. Il semblerait que la difficulté qu'a le mouvement noir d'aujourd'hui à faire basculer à temps plein dans la négritude la population de couleur soit un signe que pour elle, dans la société brésilienne, tout espoir d'une intégration ne soit pas perdu.

La Colombie n'est pas le Brésil et l'on n'y trouvera pas le thème de la démocratie raciale. Dans une société ayant assumé son métissage et se voulant donc homogène, il n'a pas de raison d'être. Noirs et Indiens peuvent bien exister, mais cela indiffère. L'Indien dans son refuge sera laissé à une Église qui doit favoriser sa réduction ultime à la vie civilisée, c'est-à-dire son assimilation. Et le Noir, loin de la capitale, est une spécialité régionale ne prêtant guère à conséquence.

C'était ainsi, il y a vingt ans à peine, dans la Colombie républicaine. Une éternité, si l'on considère la "visibilité" acquise désormais par les minorités ethniques dans le pays. Après vingt ans d'un mouvement indien parti à la reconquête des terres, la Constitution colombienne de 1991, (à l'instar de ce qui s'est passé au Brésil et dans plusieurs autres pays d'Amérique latine) vient établir le fondement d'une nation pluriethnique et multiculturelle. Elle reconnaît aussi une territorialité indigène. Territorialité, ceci veut dire que les territoires des communautés indigènes forment autant de propriétés collectives et inaliénables soumis à une autorité indigène ayant localement rang d'autorité politico-administrative. Ce n'est pas une mince affaire : la population indienne, 2% de la population colombienne, possède désormais 22% de la superficie du pays... De fait, la Colombie offre en Amérique latine le cas le plus extrême et le plus inat-

tendu d'une logique ethnique ayant su imposer sa légitimité à une société très largement métisse. Pour autant, la logique du mouvement indigène n'est guère différente de celle repérée au Brésil : même volonté d'instrumentaliser une identité ethnique afin de négocier son articulation à la société dominante, même volonté de modernisation et d'intégration. Cependant on trouve ici, à côté d'une population indienne "de frontière" qui tente d'aménager son inclusion brutale dans un champ culturel qui lui est radicalement étranger, une population indienne-paysanne ayant une tout autre histoire et qui tente plutôt de lutter contre sa marginalisation.

Cela dit, pourquoi une telle percée de la part du mouvement indigène et pourquoi ici, contrairement au Brésil, c'est le mouvement indigène qui précède, et de loin, le mouvement Noir ? Peter Wade fait appel à l'histoire. Il remarque que si l'on trouve en Colombie, comme dans tous les pays de l'Amérique hispanique, une tradition indigéniste, d'abord coloniale, ensuite républicaine, tradition qui a pu être reprise par l'État et a préparé le lit dans lequel est venu se couler le mouvement indigène, rien de tel n'existe pour la population noire. Libérée plus tôt qu'au Brésil des fers de l'esclavage, en partie urbanisée mais vivant aussi, loin des regards, sur la côte Pacifique où elle forme un groupe très largement majoritaire, elle ne pouvait compter sur une tradition politique et institutionnelle pouvant favoriser son émergence comme minorité organisée. Ajoutons, qu'elle ne dispose pas davantage de l'équivalent des religions africaines qui jouent un si grand rôle dans la formation d'une identité noire au Brésil (ni d'une langue créole comme aux Antilles). Ce n'est donc que récemment, sous la pression du mouvement indigène, et avec l'aide de l'Église, que les populations noires du Pacifique, car c'est d'elles qu'il s'agit, vont se lancer dans des actions collectives au nom d'une identité culturelle et sociale largement conçue selon le modèle indien. Ne s'agit-il pas ici, encore, d'en appeler à l'État et de réclamer une territorialité de type indigène ? La lecture de l'article de P. Wade est d'autant plus stimulante que l'on voit bien ce qui vient séparer et rapprocher le cas colombien de celui du Brésil. Retenons deux points parmi d'autres. Au Brésil dans le Nordeste, en Colombie dans plusieurs régions du pays, on assiste à un processus de la part de populations métisses ou cabocla qui, pour affirmer leur altérité, sont amenées à bricoler de nouvelles cultures indiennes. Ce faisant, ces populations nous signalent ce qui se joue dans l'ensemble du corps social : car l'ethnicité retrouvée n'est pas que de complaisance, elle apparaît désormais comme une voie plus praticable que le métissage pour tenter de participer à la société nationale. Retenons encore, qu'au Brésil et en Colombie, la définition constitutionnelle de droits particuliers pour les minorités nationales n'est pas sans conséquences comme on le croit parfois. Elles est porteuse d'effets. On vient d'en évoquer un pour les populations indiennes. Mais il nous faut constater aussi celui produit sur les populations noires des campagnes : au Brésil et en Colombie, il est désormais possible de réclamer une possession collective de la terre pour les populations noires anciennement établies sur le sol et supposées être les descendantes de Nègres marrons. L'enjeu

est immédiat, et l'on voit combien, ici, contrairement à la ville, l'appartenance à une communauté noire et à une histoire peut désormais recouvrir une importance vitale pour la population qui s'en réclame.

NÉGRITUDE ET CRÉOLITÉ

Les Antilles dont nous parle M. Giraud ont aussi leurs populations noires d'origine africaine. Pour autant, elles ne sont pas à mettre dans le même sac que le Brésil ou la Colombie. Pour trois bonnes raisons au moins. Ici, pas de population indienne, autochtone, qui puisse être revendiquée comme composante de la nation, fil conducteur d'une histoire précolombienne qui, avec ceux plus tardifs venant d'Europe et d'Afrique, aurait permis de tisser la toile d'un métissage biologique et culturel ; dans ces colonies de peuplement, l'homme de couleur n'est pas en situation minoritaire, mais constitue l'essentiel de la population ; enfin, nous sommes, avec la Martinique et la Guadeloupe, devant l'exception française : des îles qui, non seulement n'ont pas rompu leurs liens avec la métropole, mais ont délibérément choisi la forme la plus grande d'assimilation en devenant (en 1946), dans une France ultra-jacobine de purs et simples départements. Dans son article, M. Giraud retrace le mouvement qui a orienté les élites créoles de la départementalisation, à une exaltation de la négritude et, aujourd'hui, à la créolité. Histoire emblématique en ce qu'elle nous montre la revendication identitaire atteindre, par un mouvement de balancier, les trois points extrêmes inscrivant le territoire antillais. D'abord, pour des élites pétries de culture française, la volonté de sortir d'une situation néo-coloniale en obtenant une émancipation pensée sous les traits d'une participation pleine et entière à la République ; revendication d'égalité, de citoyenneté et de solidarité qui sera comprise par cette dernière dans le sens qui lui convenait, à savoir une demande d'assimilation qui ne laisse aucune place à la reconnaissance d'une quelconque identité spécifique. Ensuite le malentendu tragique amènera à s'orienter vers l'Afrique. C'est aux Antilles que naît le discours sur la négritude, discours qui vient les dépasser ayant vocation à rendre compte de la totalité de la diaspora africaine. La dénonciation de l'aliénation culturelle qu'il exprime débouche sur un retour aux sources. Il faut réconcilier le Nègre avec sa vérité première, car le fil n'a jamais été rompu avec l'Afrique mère. Aimé Césaire qui en fut le chantre inspiré (après avoir milité pour la départementalisation) pose le principe d'une continuité culturelle avec l'Afrique et défend l'idée d'une commune identité nègre pour les peuples qui en proviennent. Position que l'on a déjà pu voir exprimée au Brésil et que M. Giraud récuse. Pour lui, comme pour un Bastide, c'est la discontinuité historique qui est à le fondement de ces sociétés construites "de toutes pièces" et le danger de la Négritude est d'ouvrir la voie à une racialisation de la culture, l'appartenance à une couleur venant induire une identité culturelle particulière. Enfin, ce discours sur la créolité qui aujourd'hui occupe le devant de la scène, l'Afrique, comme la métropole sont mises à distance. Le monde créole se suffit à lui-même et l'identité qu'il produit est exclu-

sive de tout autre. Dans cette approche objectivisante, la langue créole (à côté d'autres traits culturels comme la musique, la cuisine, etc.) devient un référent essentiel. Et, de ce qui est un magnifique exemple de syncrétisme, on entend faire une académie. Dis moi ce que tu parles, je te dirais qui tu es...(constatons en passant que les populations noires d'Amérique du Sud, sauf quelques notables exceptions, n'ont pas produit de langues créoles digne de ce nom). A. Césaire, dans une déclaration récente voyait dans cette volonté de s'émanciper d'un héritage africain, la résurgence d'un ressentiment : "Il y a à l'égard de l'Afrique un ressentiment antillais qu'il faut psychanalyser. Sans doute c'est la mère, mais c'est la mère dénaturée, c'est la mère ingrate, c'est celle qui nous a laissé partir, c'est celle dont les Rois ont trafiqué leurs sujets" et il pensait que la créolité "n'est qu'un département de la négritude". M. Giraud, dans ce qu'il analyse comme formant "une lutte de classement" qu'il faut étudier en fonction des fins poursuivies, voit dans cette volonté de s'enfermer dans un monde créole le plus "pur" possible, le rejet de toute autre identité légitime et le danger d'un nouvel intégrisme. Ne va-t-il pas au demeurant à l'encontre de l'extrême capacité au changement caractérisant en matière culturelle la société antillaise ? Les utopies, surtout quand elles ont lieu dans des îles, ne doivent pas sortir des livres. Et si les Antilles sont bien entourées de toute mer, elles sont aussi ouvertes aux quatre vents, lieu de passage et de rencontre, où les référents culturels sont multiples.

Un des intérêts du dossier que nous présentons, ici, est pensons-nous, de montrer le foisonnement actuel des revendications identitaires en Amérique latine et aux Antilles, tout en nous alertant sur les dangers de discours qui, parmi elles, prétendraient "assigner à résidence identitaire" (M. Giraud) les individus.

RÉSUMÉ
RESUMEN
ABSTRACT

La présentation du dossier rappelle que la fin de l'esclavage des Noirs a avivé en Amérique latine la question du métissage dans un contexte social très hiérarchisé où pourtant, à l'inverse de ce qui s'est passé aux États-Unis, était proclamé le droit de tous à la citoyenneté et où n'existait plus d'obstacle formel à l'assimilation.

Le dossier montre au Brésil la réticence des descendants d'esclaves à parler du statut de leurs ascendants, ce qui conduit les Noirs à se chercher des racines chez les caboclos, c'est-à-dire chez les Indiens, bien que l'Afrique soit très présente dans leur façon d'être. Il compare les mouvements noirs et indiens, ces deux groupes se différenciant par leur culture, leur localisation, leur statut juridique, leurs aspirations, notamment au Brésil et en Colombie, et souligne le cas particulier des Antilles. Sous des formes variées, c'est dans toute l'Amérique latine, une revendication identitaire.

La presentación del dossier muestra que el fin de la esclavitud de los Negros ha agudizado en América Latina la cuestión del mestizaje dentro de un contexto social muy jerarquizado donde no existía ningún obstáculo formal para la asimilación y donde contrariamente a lo que pasó en Estados Unidos, se proclamó el derecho de todos a la ciudadanía. El dossier muestra en Brasil la reticencia que tienen los descendientes de esclavos a hablar del estatuto de sus antepasados, lo que condu-

jo a los Negros a buscar sus raíces en los caboclos, es decir los Indios, aunque África ha quedado muy presente en su manera de ser. Se hace la comparación entre los movimientos indios y negros, estos dos grupos diferentes por su cultura, su localización, su estatuto jurídico, sus aspiraciones en particular en Brasil y en Colombia y subraya el caso particular de las Antillas. Bajo formas diferentes constituye en toda América latina, una reivindicación de la identidad.

The presentation of the essay reminds that the end of black slavery in Latin America has sharpened the matter of cross-breeding in a highly hierarchical social context in which, however, contrary to what happened in the United States, civil rights for all were proclaimed and in which there was no more definite obstacle to assimilation.

The essay shows how reluctant slave descendants in Brazil are to talk about their forefathers' status, which leads Blacks to seek their roots among the Caboclos, that is to say the Indians, although Africa is very present in their way of being. It compares black and indian movements, these two groups differing by their culture, their localisation, their legal status, their aspirations, especially in Brazil and in Colombia, and points out the specific case of West-Indies. It is a claim for identity which takes various forms throughout Latin America.

AU BRÉSIL : CENT ANS DE MÉMOIRE DE L'ESCLAVAGE*

KATIA DE QUEIROS MATTOSO**

Toute mémoire collective est-elle somme de mémoires individuelles ? Certes, mais à travers quels filtres ? Par ailleurs, l'esclavage n'a-t-il pas rendu esclaves des hommes qui n'avaient en commun qu'un dur labeur imposé ?

C'est pourquoi, il conviendra d'essayer de cerner de la manière la plus nuancée possible ce que nous révèle la façon dont le souvenir de l'esclavage s'est enraciné hier et s'enracine aujourd'hui dans un Brésil qui vient seulement de "célébrer", en 1988, le centenaire de l'abolition officielle de l'esclavage. Puisqu'une mémoire se fabrique, il s'agit de comprendre pour qui et pour quoi elle s'est forgée, pour quelles identités réelles ou mythiques, vécues ou revécues.

En ce sens, les évolutions et les changements de perspective à découvrir peuvent en apprendre beaucoup sur les transformations d'une société.

L'esclavage a suscité au Brésil une littérature abondante et souvent polémique. Les recherches et publications d'historiens sont cependant relativement peu nombreuses en ce qui concerne la mémoire de l'esclavage. Surtout, est particulièrement mal connu le passage si important de la fin du XIXe siècle menant de l'esclavage à une liberté qu'un trait de plume n'avait octroyé que juridiquement, sans prévoir aucun soutien à une réinsertion sociale des esclaves libérés¹.

Il est possible cependant, de donner une certaine profondeur dans le temps aux souvenirs laissés par l'esclavage. Ce que les générations d'aujourd'hui ont fait des souvenirs transmis par leurs parents ou leurs grands-parents permet de mieux comprendre les stratégies actuelles des mouvements noirs, des Églises ou des partis politiques.

GÉNÉRATIONS D'HIER OU LE BRÉSIL MÉTIS A-T-IL VOULU OUBLIER L'ESCLAVAGE ?

Aussi curieux que cela puisse paraître, la question se pose vraiment. Les ouvrages sur l'esclavage publiés avant la Seconde Guerre mondiale montrent bien comment la mémoire de l'esclavage était confiée, alors, aux descendants

* Une grande partie du matériel concernant les mouvements noirs brésiliens actuels a été réunie par Madame Elise Grünspan-Jasmin. Nous la remercions vivement.

** Professeur à l'Université de Paris IV

de *senhores de engenho* ou de propriétaires de *fazendas* de café ou d'élevage. Nina Rodrigues ou Gilberto Freyre en sont les figures magnifiques². Mais il en est d'autres, moins connues, aussi expressives : par exemple, les mémoires du temps béni de son passé familial écrits dans les années vingt par Anna Ribeiro de Goes Bittencourt, Bahianaise née en 1843, morte en 1930³. Y passent comme des ombres, les silhouettes silencieuses d'esclaves domestiques, agricoles ou de *ganho*⁴ du Nord-Est ou de la cour impériale, travailleurs aussi efficaces que les abeilles d'une ruche mais sans réelle personnalité individuelle.

Dans les années 1950-1960, j'ai moi-même pu écouter les récits nostalgiques des descendants des plus grandes familles de la canne à sucre : "maîtres et esclaves" y nouaient toujours les rapports revisités décrits par Gilberto Freyre. Mais les domestiques de ces familles, enfants ou petits-enfants d'esclaves, se refusaient, quant à eux, à parler de l'esclavage. Ils gardaient cependant, vis à vis des descendants de leurs anciens maîtres devenus leurs employeurs, des attitudes marquées par l'héritage d'une société esclavagiste⁵. Ces rapports sociaux, témoins d'un rapport très pudique et complexe au souvenir des temps de l'esclavage existent-ils encore en cette fin de siècle ? Les réponses à cette question tirent les fils de la trame complexe que tissent les mentalités du Brésil de 1990.

À la fin des années 1980, Tania Penido Monteiro a interrogé les anciens d'une communauté de pêcheurs du village d'Itapua sur ce que leur mémoire avait retenu de l'esclavage⁶. Voici l'un des dialogues où se note, parfaitement, combien la personne interrogée est gênée :

- "Et ils vous racontaient des histoires du temps des esclaves ?

- "Du temps des esclaves ? Non. Non, ils ne racontaient pas. Celle-là je ne sais pas. Je sais seulement, j'imagine, que c'étaient des esclaves qui ont mis les "pierres" (elle se réfère ici aux os de baleine comme pierres pour frotter le linge) au bord de la lagune d'Abaeté. Parce qu'au bord de la lagune d'Abaeté il y avait des os de baleines où quatre femmes pouvaient frotter le linge. Alors, qui les a mis là, je ne sais pas. Quelqu'un a dit que c'étaient les esclaves qui l'avaient fait. Parce que la lagune d'Abaeté était très belle... et je passe sur le sujet d'Abaeté ; il y a tellement de choses à raconter qu'il faut qu'on les mélange"⁷.

- "Il y avait des esclaves, mais c'était déjà... à mon avis on n'en avait pas tellement, parce que être esclave autrefois c'était très... n'est-ce pas ? Il y avait beaucoup de gens qui disaient : "- Non, il y a eu des esclaves dans ta famille"... offensant avec cette façon de parler. Alors il y a eu ici beaucoup de gens qui ont travaillé, qui ont leurs petites maisons et tout, beaucoup de pêcheurs ; parce que j'ai encore vu le lieu qu'on appelait "contrato". Il y a un "contrato" où il y a la "casa grande" où l'on fabriquait l'huile de baleine, et elle avait cette salle immense-presque à la dimension de cette place- (geste) avec les chaudrons de fer ; ça quand j'étais tout petit"⁸.

- "Sur les esclaves je ne sais pas raconter. J'ai connu des personnes qui ont été esclaves, parce que ma tante me racontait. Il y avait une vieille qui était esclave... du seigneur. Elle était noire, avec les lèvres bien épaisses. Des enfants... je ne dirai pas le nom parce qu'ils ont leur famille, n'est-ce pas ? Ils

ne veulent pas dire qu'ils sont parents avec des Noirs.

"C'est arrivé qu'ils ont eu des enfants aux yeux bleus. Et alors les choses vont en se modifiant... Mais je pense qu'ici à Itapua (avant) c'était seulement ce type de personnes (elle se réfère aux métis)"⁹...

- "Ma tante qui m'a élevée me racontait qu'il y avait beaucoup de personnes ici qui avaient été esclaves. Je ne peux pas citer les noms parce que quelqu'un de la famille n'aimerait pas ça"¹⁰.

Pourquoi ce rejet, cette peur du souvenir de l'esclavage chez cette vieille personne¹¹? Les ethnotextes collectés par Tania Penido Monteiro donnent quelques clefs, quelques débuts d'explication qui, ajoutés à une certaine pudeur naturelle à parler de ses misères ou de celle des siens, cernent bien le problème :

Dans la mémoire familiale, individuelle, collective, est toujours glorifié l'ancêtre indien attesté par les cheveux lisses et les lèvres fines. L'identité brésilienne à conforter prend racine chez le *caboclo*¹². Dans la littérature orale populaire traditionnelle d'Itapua, dans les chansons et les petites représentations théâtrales des fêtes de la communauté, l'Africain joue le rôle du bouffon. Il parle encore mal le portugais comme les esclaves récemment capturés au-delà des mers. Il est, certes, chargé de dénoncer certains aspects de l'esclavage, mais il incarne aussi bon nombre de préjugés contre les Noirs¹³. C'est le métissage indien qui fait la fierté des familles et aide à oublier l'esclavage¹⁴. Être métissé, c'est s'être réapproprié la terre et la mer d'Itapua. La *jangada*¹⁵ des pêches côtières est le symbole de la mémoire indienne comme aussi la pêche à la baleine plus lointaine qui avait fait la fortune de quelques pêcheurs. Les discours sur la couleur rassemblés par Tania Penido Monteiro ne font pratiquement aucune mention des Blancs. Mais voilà comment le vieux "Seu Miguel" explique le métissage d'Itapua à travers l'exemple de sa propre famille :

"... Itapua était un pays d'Indiens. Bon, après, les Africains... sont arrivés peu à peu et... l'affaire de la pêche à la baleine a attiré beaucoup de monde ; quand la pêche à la baleine a commencé, c'était comme un appel à beaucoup de monde pour venir s'installer, un appel aux Africains. Beaucoup de monde est venu, même quelques Portugais et des Espagnols sont venus, et aujourd'hui Itapua est infestée d'Espagnols et de Portugais. Alors, cette histoire, je la connais bien, parce que mon grand père m'a raconté qu'Itapua était un pays d'Indiens. Ceux qui ont créé Itapua, il m'a dit, c'étaient les Indiens et les pêcheurs. Lui-même, il était fils d'Indiens... Il m'a raconté...

"... Parce qu'il est de la race de *caboclo*, la race légitime, vraiment fils de *Caboclo*, il le disait partout. Sa race était *cabocla*, sa mère était une vraie *Cabocla*, son père était un vrai *caboclo*. Alors les gens lui ont donné ce surnom, Adriano Caboclo. Mais son nom était Adriano Teles dos Santos, son vrai nom, mais il avait ce surnom, Adriano Caboclo, il était connu partout"¹⁶. Vers 1970-80 encore, comme Itapua, le Brésil métis, mais métis à dominante noire, n'était pas gêné par la couleur noire. Il s'était même inventé maintes formes de blanchiment pour ses *brancos da terra*. Mais les Brésiliens étaient gênés parce que des ancêtres noirs étrangers portaient, avec les stigmates de l'esclavage, l'ignominie

sociale que représentaient le manque de liberté et le travail forcé. L'esclavage est une misère à oublier¹⁷. La construction identitaire du Brésilien passait plus facilement par les Indiens, mais comme ces Indiens s'étaient tellement dissous dans le métissage noir, avaient si mal résisté à l'invasion blanche et noire, les ethnologues, anthropologues ou historiens sont allés jusqu'à oublier d'essayer de comprendre des efforts tâtonnants de reconstruction de l'identité indienne.

Par contre, les problèmes posés par les efforts de reconstruction d'une identité noire brésilienne intéressent. Des chercheurs tentent d'éclairer certaines prises de positions vis à vis de la mémoire des temps de l'esclavage dont les mécanismes demandent des études pluridisciplinaires qui commencent seulement.

Le Brésil métis a-t-il cherché à oublier l'esclavage ? La réponse n'est pas facile. Les membres de la communauté d'Itapua ont apporté leurs réponses, assez claires¹⁸ : dès que la couleur est liée à l'esclavage, il faut la lire entre les lignes. S'il est plus agréable de magnifier l'ascendance des libres Indiens de la forêt, personne, cependant, même les plus âgés, ne nie l'ascendance noire.

Ambiguïté ? Pas vraiment car l'abolition de 1888 a toujours été célébrée par les Noirs du Brésil dans de grandes démonstrations de joie populaire.

George Reid Andrews explique fort bien combien cette libération reste une conquête collective majeure des Noirs qui la fêtent sans arrière-pensée comme avait été fêtée individuellement chaque charte de liberté conquise au cours des siècles précédents. Les républicains au pouvoir ont d'abord seulement toléré les manifestations anniversaires de la "loi dorée". Ils se gardaient de trop les encourager craignant la connotation royaliste de festivités organisées par des Noirs reconnaissants. Aux anciens esclaves seuls, étaient réservés parades et bals populaires. Le 13 mai est cependant resté jusqu'aujourd'hui fête nationale pour tous les Brésiliens¹⁹. Mais à la suite d'une lente évolution, ces célébrations entretenues grâce à certaines organisations civiques et sociales noires sont boudées par des groupes au discours bien différent. Il est vrai que ces célébrations cherchaient à cacher ou à voiler pudiquement l'inexprimable, c'est-à-dire l'horreur de l'esclavage et de l'indicible indignité qu'il représentait. Noir, oui, esclave, non ; tel est le désir caché de tout descendant d'esclave pour son aïeul africain. Citons encore Tania Penido Monteiro :

"Certains interviewés ont voulu témoigner qu'ils ont eu des grands-parents africains, sans qu'on le leur ait demandé ; pourtant, même pour ceux-ci, la mémoire de l'esclavage est difficile à exprimer. Ce fut le cas par exemple de "Seu Edgar". La première chose qu'il a voulu dire dans son entretien, c'était que sa grand-mère était africaine, mais il a dit aussi qu'il n'aimait pas parler de l'esclavage parce que c'était "une chose misérable" et qu'en plus, dans les injustices sociales, beaucoup de "ces choses irrégulières" existaient encore. Il n'a pas refusé de répondre à quelques questions sur l'esclavage, mais il a affirmé qu'il ne raconterait pas ces histoires à n'importe qui, même s'il était d'accord pour que son témoignage soit utilisé dans ce travail sur Itapua" :

- Je n'aime pas parler de ces choses là parce qu'il y a tant de misère, on ne

peut pas dire autrement, parce qu'on la voit encore, et ça continue. Ici et là on ne voit que des choses injustes (ces choses irrégulières). Je n'aime pas m'en souvenir parce..."

"Fier de ses ancêtres", Seu Edgar "n'a jamais utilisé dans ses dire le mot "esclave" en parlant des africains amenés au Brésil ; il se réfère néanmoins au temps "da escravidão " (de l'esclavage) ; il qualifie le temps comme tel, mais pas les individus comme "escravos". Il a employé souvent le mot "cativos"²⁰.

Le discours de "Seu Edgar", né en 1913, est à comparer avec celui de Dona Sinhorinha, plus âgée encore et ancienne institutrice qui a alphabétisé bon nombre d'habitants du village. Dona Sinhorinha est interrogée en présence de son petit-fils qui essaie, avec toute la compréhension d'un cœur aimant, de lui faire raconter ce qu'elle ne veut pas raconter. Dona Sinhorinha refuse de parler de sa grand-mère qui était africaine "ayant sur le visage les incisions rituelles" des adultes capturés en Afrique. C'est le petit fils qui le dit car il en est fier. Dona Sinhorinha ne l'est pas²¹. Il convient de la comprendre et son petit fils respecte cette attitude. Cet écho très tendre des conflits intérieurs qui ont agité les descendants d'esclaves libérés, et ce léger conflit de générations introduit une nécessaire profondeur dans l'histoire des mémoires de l'esclavage. A chacun sa mémoire ? Certes. Mais cette mémoire touche les cordes les plus sensibles de l'identité brésilienne. Le temps qui passa l'a marquée, même si les historiens savent bien que les mentalités en général ne changent pas très vite : cependant, comme avec l'esclavage, il s'agit d'une passion -au sens fort du terme- il convient de chercher si des évolutions peut-être plus passionnelles et plus rapides ont pu se produire.

GÉNÉRATIONS D'AUJOURD'HUI

L'histoire de l'esclavage est largement revisitée aujourd'hui. Elle est même à la mode dans un monde d'intellectuels plus ou moins spécialistes, intéressés surtout par la recherche des "racines" ou des "identités".

L'esclavage devient un thème qui se vend bien, et sa mémoire aussi. Mémoire de l'esclavage, thème doublement porteur donc, comme le seraient celui d'autres réalités historiques tels les "génocides" et les "colonialismes" -pour ne citer que ceux là parce qu'ils touchent d'assez près à certaines mémoires de l'esclavage. Il faudra ne pas nous éloigner du souvenir de l'esclavage des Africains au Brésil, prenant même le parti d'oublier l'esclavage des Indiens brésiliens dont nous avons pourtant bien montré l'importance dans la mémoire métis brésilienne avec l'exemple si parlant de la communauté des pêcheurs d'Itapua de Bahia. Mais l'histoire des Indiens brésiliens est liée à la mise en esclavage des débuts de la colonisation. Aujourd'hui, au Brésil, la mémoire de l'esclavage passe essentiellement par l'Afrique et par le problème noir. L'Indien et le Blanc entrent surtout dans l'imaginaire et la réalité des problèmes de couleur de la peau.

Nous intéressons donc ici de savoir si "être noir au Brésil", c'est, comme autrefois, descendre plutôt d'africains que d'esclaves africains.

Quel est le poids de l'esclavage dans d'éventuelles revendications de la "négritude" brésilienne ? Les générations des années 1910/1960 répondaient qu'être noir c'était descendre d'africains et que de l'esclavage, "cette misérable chose", ce souvenir à gommer, il était préférable de parler le moins possible, comme on parle peu des êtres chers disparus, même s'ils n'ont pas quitté le souvenir de leurs proches. Comment beaucoup de Noirs et de métis peuvent-ils aujourd'hui évoquer avec gourmandise leurs ancêtres esclaves noirs et avec agressivité l'esclavage où ceux-ci avaient été réduits ? Changement visible, mais alors quelle est la proportion de Noirs touchés par ce changement ? Quelle est la réelle influence de ces "nouveaux Noirs et métis" conscient du poids de l'héritage ?

Surtout ont-ils tous assumé cet héritage de la même façon ?

La question de la mémoire de l'esclavage telle qu'elle est aujourd'hui revisitée est d'autant plus importante pour le Brésil que le Brésil tout entier est de plus en plus un pays métis et métis de Noirs et de Blancs. Une étude faite par le gouvernement de l'État de São Paulo en 1982 montre qu'en l'an 2000, la population brésilienne de couleur représentera 60 % du total de la population²². D'autre part, pour beaucoup de Brésiliens, le mythe de la démocratie raciale brésilienne est en train de mourir²³. Il s'agit de "décoloniser l'histoire du Brésil" pour une histoire qui se veut à la mode USA, "politiquement correcte", à l'affût des pièges du vocabulaire usuel dont l'innocence pourrait cacher le racisme²⁴.

Ainsi, beaucoup de responsables de mouvements noirs refusent-ils toute compromission avec l'étranger s'il est blanc mais, par contre, acceptent comme parole d'évangile, certains modes de pensée venus de mouvements nègres d'Amérique du Nord ou d'Afrique du Sud. Illustration frappante de cet état d'esprit : l'histoire des héros noirs que les Brésiliens ont célébrés et célèbrent aujourd'hui : elle témoigne de l'évolution des mentalités et aussi des tensions intérieures de la communauté noire.

Jusqu'en 1960, le Brésil a célébré la nourrice noire, celle qui a donné son lait et son amour à tant d'enfants blancs, noirs ou métis. Cette fête de la "Mae Preta" avait été fixée au 28 septembre en souvenir de la loi du ventre libre de 1871²⁵. Mais après 1960, la mère noire est honorée le 13 mai en même temps que l'abolition de l'esclavage de 1888. A la "Mae Preta" s'ajoutait d'ailleurs le "Pai João" son pendant masculin. Peu à peu, cependant, surgit et s'affirme un autre héros noir, fugitif glorieux qui avait rejoint le *quilombo* de Palmares : Zumbi dont la mémoire avait été pieusement conservée par des groupes peu connus, de peu d'envergure politique ou sociale mais assez efficaces puisque dès 1927 s'était créé à São Paulo un "centre civique Palmares" qui est d'ailleurs considéré comme le précurseur du Front Noir des années trente²⁶.

Il semble que le passage de la célébration de la "Mae Preta" et de sa contrepartie mâle le "Pai João" à la célébration de Zumbi "roi" du *quilombo* de Palmares, symbolise bien le passage d'une réponse conformiste au souvenir de l'esclavage, à une réponse revendicatrice et résistante. L'évolution a été lente, très lente même. Les célébrations concernant Zumbi commencent seulement à

chercher une envergure nationale avec l'organisation d'un vrai festival-pèlerinage le 20 novembre 1978. Le 20 novembre choisi alors, est la date anniversaire de la mort de Zumbi qui fut décapité en 1695, après la destruction complète du *quilombo* de Palmares. Ce *quilombo* existait sans doute depuis bien avant 1630 ; il avait fallu une trentaine d'expéditions militaires pour en venir à bout²⁷.

Bastion d'une résistance négre à l'esclavage, Palmares était un symbole idéal du courage et de la valeur du peuple des Noirs, de tous ceux qui avaient fui l'esclavage pour organiser une vie meilleure²⁸. Plus de trente mille fugitifs s'y étaient installés au temps de sa plus grande gloire ; la République - c'est le terme utilisé par les habitants de Palmares qui pourtant disaient de Zumbi qu'il était leur roi - exerçait bien évidemment un grand pouvoir d'attraction, mirage de liberté pour tous les esclaves de l'époque et crainte pour tous les maîtres même noirs et ne possédant que peu d'esclaves. On disait que dans les villages de la communauté de Palmares, les Noirs vivaient en paix, cachés sous les palmiers de collines aux sols fertiles. La terre y donnait tout le manioc nécessaire, les volailles croissaient et se multipliaient entre les cases "comme en Angola". Chaque village obéissait à son chef, mais les hommes se réunissaient aussi sous l'autorité de Zumbi pour les décisions concernant l'ensemble de la communauté, surtout lorsqu'il fallut faire face aux troupes gouvernementales. Aux grandes propriétés des *senhores de engenho* du XVII^e siècle, les actuels admirateurs de Palmares opposaient l'économie familiale du *quilombo* dont les excédents étaient répartis entre tous dans le respect des "valeurs noires". Agents de leur propre libération, les esclaves fugitifs des nombreux quilombos brésiliens allaient-ils devenir facilement les héros de la mémoire de tous les descendants d'esclaves ? Oublierait-on les milliers de pauvres affranchis des chartes de libertés individuelles²⁹ qui avaient essayé de survivre dans une société brésilienne où chacun se caractérisait par sa richesse, la couleur de sa peau et les solidarités développées dans les rapports sociaux ? L'abolition octroyée par la grâce et le bon vouloir de la princesse Isabelle en 1888, pouvait-elle continuer longtemps à susciter au coeur des descendants d'esclaves la même ferveur que celle suscitée par le courage des esclaves fugitifs ? La chanson "Nos faremos Palmares de novo", nous reconstruirons Palmares que chante avec fierté le groupe noir Olodum de Salvador à la gloire des "gladiateurs du futur" est au XX^e siècle une espèce de Marseillaise avec tout ce qui aujourd'hui peut y paraître excessif par son agressivité³⁰.

Un mouvement s'est donc créé et consolidé autour de la figure de Zumbi, héros et objet d'un véritable culte du souvenir. Symboliquement, ce mouvement cherche à faire déplacer au 20 novembre de chaque année, la fête nationale du 13 mai, afin de ne plus célébrer le don piégé d'un gouvernement qui n'avait pas su accompagner toute la misère du peuple des esclaves libérés. Les nouveaux penseurs noirs veulent porter leur reconnaissance vers le héros courageux et malheureux du meilleur des quilombos. La statue de Zumbi est érigée par tout ce que le Brésil compte d'intellectuels, de journalistes, de responsables syndicaux, politiques ou culturels de couleur. Dans le monde brésilien qui est un

monde de l'oralité, du discours, de la musique, de la palabre, de la télévision ou des blocs de carnaval, les faiseurs d'opinion publique, les fabricants du souvenir, les éducateurs de la mémoire, finissent d'ailleurs par répéter toujours les mêmes paroles qui insistent surtout sur la nécessité d'un changement, d'une prise de conscience de l'oppression sociale subie par les Noirs et d'une réécriture de l'histoire du Brésil mettant l'accent sur les *quilombos*, les insurrections et les résistances des esclaves. Il s'agit de lutter contre une "société esclavocrate et, en tant que telle, tendancieuse et raciste"³¹. Mille et une petites publications, des dizaines de colloques et de séminaires, viennent appuyer mille groupuscules pour lesquels *Black is beautiful* certes, mais pour lesquels, il semble que tous les Noirs -paysans ou citadins- sont identiquement malheureux ou opprimés. Les carences sociales trop réelles du monde moderne sont mises en parallèle avec les violences, elles aussi trop réelles du passé. La mémoire et le souvenir se mêlent aux réalités actuelles dans un mélange détonnant dont il faut se demander s'il ne représente pas toute une pédagogie efficace même si elle est quelquefois inconsciente. Cette pédagogie serait alors une première phase agressive de recherche d'identité où les problèmes d'identité noire sont intimement mêlés aux problèmes d'identité brésilienne dans un aller et retour constant.

Dans cette recherche identitaire, les militants se cherchent des modèles dans le monde entier. Zumbi ne suffit plus, les chars du carnaval célèbrent tous les héros de tous les peuples opprimés : Marcus Garvey de la Jamaïque comme Mandela, d'Afrique du Sud ou Malcolm X et Martin Luther King des USA³². Gandhi, puisqu'il n'est pas blanc prend rang de héros à côté de Haïlé Selassié ou même des pharaons égyptiens, dans un véritable kaléidoscope qui mélange conscience de la race, identité culturelle, lutte du tiers-monde pour sa survie et tous les esclavages, dans un cocktail explosif. Péguy disait que la mystique se dégrade facilement en politique. Ici, il est même souvent difficile de découvrir un projet politique tant les anachronismes ont fini par noyer la mémoire populaire de l'esclave brésilien dans une mémoire universelle de toutes les oppressions du monde. Ce glissement vers l'universel se cogne aux angles mous des mémoires individuelles, des mémoires de groupe, des mémoires de "peuples". Quelques excités réussissent même à dresser les uns contre les autres des mouvements regroupant des Noirs vraiment noirs et des mouvements ouverts aux Noirs, aux métis et aux Blancs, faisant ainsi curieusement surgir à nouveau les tensions des temps de l'esclavage où Noirs et mulâtres n'avaient pas toujours vécu en bonne harmonie - pour la plus grande joie des maîtres³³.

A partir de 1978 et de la fondation à São Paulo du Mouvement Noir Unifié contre la Discrimination Raciale dont le nom sera plus tard abrégé en MNU (Mouvement Noir Unifié), s'organisent partout au Brésil des "centres de lutte" qui doivent "conscientiser" les populations noires à propos de toutes les discriminations raciales et sociales. Quelle est l'influence de ces nouveaux groupes ? Relativement faible, si les élections sont prises comme baromètre de leur action. A São Paulo, pourtant berceau des principales associations noires, berceau aussi de la presse noire³⁴, l'influence du MNU paraît relativement marginale : à cette

époque les Noirs représentent 20 % de la population pauliste ; or, en 1982, seulement 19 % de ces 20% a voté pour le candidat du MNU³⁵. Dans le Brésil tout entier, les importantes élections de 1984, grandes premières élections libres après la fin de la dictature, montrent à l'évidence que les mouvements noirs n'obtiennent qu'un support très limité dans les populations qu'ils ont essayé de mobiliser. En effet, les Noirs les plus instruits redoutent les affrontements et les pauvres restent apathiques sans que les responsables associatifs réussissent à s'expliquer cette apathie. C'était sans grand résultat que même l'État de São Paulo dont de nombreux hommes politiques s'intéressaient aux déshérités noirs, avait créé un *Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra* (1984). Cette prise de conscience de la faiblesse de leur influence sur les communautés noires amène les militants de la mémoire de l'esclavage à se mobiliser pour tout un travail d'éducation ou de rééducation de la population brésilienne de couleur.

LES MILITANTS DE LA MÉMOIRE NOIRE DANS LE COMBAT DE L'ÉDUCATION ET DE LA POLITIQUE

Pour commencer, ils constatent que manquent même les statistiques permettant d'évaluer la situation des Noirs dans la société brésilienne³⁶. En effet, sous prétexte qu'il n'y avait pas de problème racial au Brésil et puisque la couleur n'avait officiellement aucune importance, les mentions la concernant avaient souvent peu à peu été supprimées de beaucoup de documents officiels. Cependant, des données recueillies par l'Institut Brésilien de Géographie et de Statistique en 1976, mais qui ne sont réellement diffusées qu'après 1980, montrent à l'évidence que Blancs et Noirs n'ont pas les mêmes chances d'arriver aux postes de responsabilité. Les Noirs en occupent d'ailleurs fort peu. En 1983, par exemple, aucun des 17 généraux de l'armée de terre, des 11 amiraux, des 7 lieutenants-colonels de l'aéronautique, des 22 gouverneurs, n'est noir. Seuls 2 députés et 2 sénateurs noirs ont été élus au Congrès. Même dans le monde syndical, la population de couleur est peu représentée parmi les cadres supérieurs : à Rio de Janeiro, il y a 8 Noirs sur les 24 directeurs du syndicat des métallurgistes et un seul sur les 24 directeurs du syndicat des artistes³⁷. L'esclave est-il responsable de cette situation 100 ans après l'abolition ? Le problème posé, les réponses, bien évidemment, ne sont pas aussi simples que certains le disent pour qui l'esclavage reste une plaie actuelle, un bloc, sombre et effrayant. Parce qu'il a été dans les fers, le peuple des Noirs n'aurait jamais pu effacer les traces du boulet que ses ancêtres ont traîné. La société serait restée aussi "esclavagiste" que par le passé.

"L'Église catholique de la libération" avec ses nombreuses équipes de "conscientisation" et ses communautés de base, des Églises et sectes protestantes, des cultes afro-brésiliens, des syndicats ouvriers ou paysans, des partis politiques et un foisonnement de petits groupes de réflexion, apportent aujourd'hui leurs couleurs aux nouveaux coloriages dont se peint une mémoire-

outil, une mémoire-argument, une mémoire-drapeau : les Noirs se doivent d'agir sur leur propre histoire, en faire une force et un agent du changement. Ces nouveaux éducateurs, ces maîtres d'une nouvelle prise de conscience deviennent les porteurs de la mémoire de l'esclavage. Ils se rencontrent dans leurs colloques, leurs églises et leurs cultes ou même dans les écoles de samba. Prêtres et juristes viennent aider, conseiller, défendre en justice les déshérités noirs, souvent encouragés par toutes sortes de groupes religieux (*congadas, ticumbis, candombles, umbanda, maracatus, tamba de Mina, afoxé* de culte ijeja) ou par des équipes évangéliques ou des centres de recherche plus ou moins rattachés à des universités. Les romans de Jorge Amado entretiennent fierté et orgueil chez les hommes de couleur. Les chansons populaires répètent les paroles entêtantes des nouvelles résistances noires, héritières des anciennes révoltes des ancêtres esclaves.

La question du partage de la terre est l'un des thèmes porteurs de ces mouvements avec Palmares comme modèle à imiter. Peu importe que ce refuge d'esclaves fugitifs ait pu s'étendre facilement sur des terres vierges à une époque où ces terres valaient seulement la récolte qu'elles portaient ou promettaient. Les *posseiros* d'aujourd'hui sont des paysans qui revendiquent les terres qu'ils cultivent. La bataille juridique soutenue par la violence des nantis, grands propriétaires en général absenteïstes, se joue autour de droits de propriété souvent difficiles à démontrer pour les deux parties. Ces *posseiros* sont les vrais héritiers des esclaves chassés par leurs maîtres dès le lendemain de l'abolition de l'esclavage. En effet, jusqu'au 13 mai 1888, la plupart des esclaves agricoles cultivaient près de leurs cases, quelques lopins de terre qui produisaient un appréciable supplément pour leur subsistance surtout que, de toutes façons, la nourriture distribuée par les maîtres était calculée pour suffire à les maintenir en bonne santé et en bonne condition pour travailler. Mais les propriétaires d'esclaves, affolés par l'abolition, préférèrent bien souvent abandonner leurs terres aux herbes folles s'ils ne trouvaient pas, sur place, des travailleurs agricoles d'origine libre et, de préférence venus d'Europe ou d'Asie.

En réalité, l'histoire agraire brésilienne commence seulement à s'écrire et uniquement pour trois ou quatre états de la fédération du Brésil. Ce n'est pas, d'ailleurs ce travail de recherche de longue haleine qui intéresse les nouveaux éducateurs des mouvements sociaux décidés à utiliser la mémoire et l'histoire pour la promotion des hommes de couleur. Font exception quelques militants mieux informés ou quelques hommes politiques clairvoyants. Interrogé par un journaliste en 1988, le député noir Carlos Alberto Cão, commentait les efforts du Congrès pour donner une nouvelle constitution au Brésil. C. A. Cão se montrait persuadé qu'il était possible de trouver un dispositif constitutionnel capable d'atténuer la marginalisation des Noirs. Il attribuait cette marginalisation à la structure économique d'un pays avant tout agraire. Très judicieusement donc, il montrait, lui aussi, l'importance de la possession de la terre, seule capable de sortir les Noirs de la misère. Une misère qui les écarte de la politique et de toute citoyenneté véritable³⁸.

Mais à côté de quelques militants cherchant concrètement à sortir le peuple

des Noirs de sa pauvreté, mille éducateurs aux connaissances mal assimilées de leur propre passé historique, publient des analyses où, faute de profondeur historique des anachronismes deviennent pédagogiquement efficaces. Pamphlets et chansons sont publiés dans de petites imprimeries locales avec une diffusion plus ou moins réduite : "Unissez-vous Brésil et Afrique... Zumbi de Palmares est chacun de vous... nous avons vu nos ancêtres partir. Ne soyons pas tristes, leur message demeure et ils reviendront quand nous le désirerons, chante Aline França³⁹. Paroles entraînantes et volontaires qui débouchent surtout sur des prises de conscience des problèmes à résoudre.

Arnaldo de Rosario Lima, lui aussi, écrit des poèmes où il évoque les siècles de luttes sanglantes où les Noirs, ses aïeux, ont voulu libérer à la fois leurs bras et leur conscience. Il décrit l'agonie encore actuelle due à l'héritage de l'esclavage⁴⁰. Arnaldo est historien, formé à l'Université fédérale de Bahia. Aujourd'hui, diplomate et ancien professeur à l'Université d'Ifé au Nigéria, ce fils de laveuse qui, enfant, aidait sa mère à porter le linge des clients, chante son désir de devenir "agent de l'histoire". Il adhère à certains mouvements nègres. Son désir de faire l'histoire correspond à un désir de résurrection de la mémoire historique mais dans un but pédagogique, dans un souci didactique d'efficacité immédiate du modèle historique. Arnaldo nous racontait comment sa marraine lui reprochait de vouloir se fiancer avec une jeune fille plus noire que lui ; il souriait en parlant, lui, jeune militant noir, mais il souriait compréhensif ; imposé par le modèle blanc le désir de blanchiment a toujours habité les Noirs du Brésil. Lui, l'historien il se gardait bien de juger sa marraine, exactement comme le petit-fils de Dona Sinhorinha d'Itapua se gardait bien de juger une grand-mère peu désireuse d'évoquer l'aïeule esclave africaine. Le souci pédagogique est donc un trait caractéristique de toute une littérature répétitive mais justement très parlante par ses répétitions mêmes. Elle est parlante aussi par ses peurs presque enfantines de voir la culture afro-brésilienne assimilée par les Blancs, expropriée, industrialisée. Vaste sujet d'ailleurs que celui de la culture, mais il n'y a pas lieu d'en discuter ici.

Afin de présenter leurs travaux, certains mouvements sociaux noirs, comme, par exemple, le centre de culture nègre du Maranhão ont essayé de raconter leur expérience pédagogique. Malheureusement le discours se doit d'être simplificateur pour se faire entendre. Il passe par l'affirmation que les "modes de production du temps de l'esclavage se retrouvent identiques dans les modes de production capitalistes". Il prêche une vision du monde "dialectique" et se perd dans les répétitions. Du "cri noir" des nègres d'Amazonie⁴¹ aux publications et colloques plus ou moins confidentiels du centre des Etudes Africaines de São Paulo, ces dix dernières années ont vu proliférer, du Nord au Sud du Brésil, commissions et organismes où joutes du verbe l'emportent sur réelle efficacité. Ils ne font guère progresser la connaissance de l'esclavage au Brésil. Il peut être intéressant, certes, de récuser les expressions courantes de la langue brésilienne qui expriment un véritable racisme sous-jacent, comme :

- "Au Brésil, il n'y a pas de Noirs, tout le monde est métis", - le nègre résiste

mieux aux travaux pénibles" - "le nègre est fait pour la samba et le football" etc.⁴². Mais il est évident que si, ici, le simplisme généralisateur est du côté de cette sagesse dite "populaire", chacun sait qu'à tout proverbe il est facile d'opposer son proverbe contraire.

En réalité, le peuple brésilien oppose une réelle résistance à toute pédagogie agressive qui voudrait brusquer les évolutions, empêcher les métissages de couleurs et de culture, enrégimenter. Les esclaves avaient su se ménager la part de liberté indispensable sans laquelle aucun être humain ne peut vivre. Le danger de dépersonnalisation de l'homme noir par l'esclavage se rencontre à nouveau chez les militants de la mémoire esclave. Le peuple noir chante Zumbi, il aime ses carnivals, il veut fréquenter en même temps candomblés et église parce que, pour lui, ces cultes se situent à des niveaux différents et qu'il n'y a aucun syncretisme à dénoncer. Le peuple noir ne croit pas aux politiciens et ne lit pas les pamphlets des groupes qui s'érigent en défenseurs de leur avenir avec l'arme de leur mémoire à eux, les descendants d'esclaves africains vite devenus aussi brésiliens que les descendants des conquérants européens. Le peuple des pauvres qui représente, Blancs et Noirs confondus, la très grande majorité de la population, n'est pas du tout prêt pour un certain racisme à l'envers qui privilégierait Noirs contre Blancs. Ce racisme reste minoritaire, certes, mais se développe pourtant dans les cénacles les plus violents des militants noirs. Il est vrai que le Brésil tout entier n'a pas encore accompli avec sérieux le travail de mémoire sur l'esclavage qui s'impose. Quelques historiens commencent seulement à abandonner l'histoire à la mode des déclassés, des marginaux et des minorités, pour essayer de remonter aux sources de l'histoire des milliers d'esclaves qui ont fait la richesse du Brésil, sa richesse économique comme sa richesse humaine.

La douceur des rapports sociaux au Brésil devient un mythe sans fondement: les historiens ont su le nuancer en montrant ses facettes de violence cachée. Les mouvements noirs brésiliens, aidés par l'universalisation de la mémoire noire de l'esclavage ont eu le désir, pédagogiquement efficace, d'utiliser le passé d'oppression pour se libérer des oppressions du monde moderne. Le problème reste donc un problème d'efficacité: il s'agit de savoir si cette méthode ne porte pas ses propres dangers. En effet, les brésiliens, dans leur ensemble, ne cherchent-ils pas déjà à dépasser cette phase de violence parce que leur personnalité d'hommes de la terre brésilienne est faite d'une multiplicité d'appartenances et de mémoires? La fierté et la conscience de la circulation permanente entre les cultures qui ont fait la nation, est due à cette reconnaissance du passé. Les mouvements négres ont aidé à forger cette reconnaissance. Le travail de mémoire une fois accompli, s'il est bien mené, apaisera-t-il les esprits et les cœurs sans attiser toutes sortes de peurs?

Car des peurs se développent chez les métis qui n'aiment pas se sentir exclus de certains mouvements réservés aux nègres vraiment noirs. Des peurs se développent aussi chez des Blancs. N'assiste-t-on pas actuellement à un retour de descendants d'italiens ou de portugais vers les pays de leurs ancêtres, exactement de la même façon que certains fils d'esclaves libérés sont naguère retour-

nés à Luanda⁴² ?

Le 13 mai 1888, en abolissant l'esclavage, la princesse Isabelle n'a pas aboli la pauvreté de tout un peuple noir ou mulâtre plus ou moins clair. La liberté n'enrichit que le cœur mais elle se fête comme les semailles d'un printemps qui chante. Le grain a-t-il levé ? L'espoir avait cru effacer l'opprobre de tant d'années de misères morales et de dépendances réelles, un espoir voulait enfouir au plus profond de la conscience le souvenir du temps de l'esclavage ordinaire et brûlant. Mais un Brésil plus fraternel pour les démunis tardait à se lever. "Miracle brésilien" et "démocratie raciale" n'étaient-ils que brise légère pour la cime des arbres ou la propagande des nantis ? Les fruits de l'abolition ne mûrissaient pas. Alors, puisque la majorité des éternels pauvres de l'immense Brésil descend d'anciens esclaves et a encore la peau couleur d'Afrique, la mémoire de l'Afrique perdue se réveilla peu à peu. C'était comme si, marquer sa différence africaine, expliquait l'éternelle pauvreté du peuple. La mémoire collective se fabrique un honneur neuf et explique sa misère par l'esclavage ancien et les maîtres oppresseurs et étrangers toujours présents. La société était restée esclavagiste, le concert des nations blanches aidait les riches à conforter leur domination sur les pauvres de couleur - empêchant le vrai combat de l'éducation individuelle et collective. Il est vrai que, depuis des siècles, la majorité des miséreux brésiliens a appris à vivre avec sa pauvreté dans un quotidien qui ne lui laisse même plus le temps de fouiller sa mémoire résignée. Il devient alors trop évident que la mémoire revisitée n'est pas seulement un drapeau à défendre, mais qu'elle est bel et bien, cette fameuse auberge espagnole où le pèlerin ne retrouve que le souvenir qu'il porte en lui. Des groupes d'appartenance trop réducteurs et exclusifs⁴³ ne pourront pas donner aux Brésiliens issus de l'esclavage une identité collective fondée uniquement sur la couleur de la peau et l'origine africaine.

NOTES

1 En 1888, le nombre d'esclaves avait d'ailleurs déjà considérablement diminué. Sur l'esclavage au Brésil voir : Katia de Queiros Mattoso, *Etre Esclave au Brésil. XVIe-XIXe siècles*. Paris, Hachette, 1979. Certaines formes d'esclavage subsistent encore aujourd'hui au Brésil. Le rapport annuel de la "Commission pastorale de la terre" pour 1993 révèle l'existence de 14 984 cas de travail esclave répartis dans 13 États de la Fédération du Brésil : synopsis de l'Agence Brésil/Radiobras, 1er février 1994.

2 Rodrigues, Nina, *Os Africanos no Brasil*, São Paulo, Cia Editora Nacional, 1932, (Brasília IX). Freyre, Gilberto, *Maîtres et Esclaves*, 6e édition, Paris, Gallimard, 1952.

3 Goes Bittencourt, Anna Ribeiro : *Longos Seroes de Campo*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2 vols, 1992.

4 L'esclave de "ganho" travaille au dehors de la maison du maître et rapporte ses gains à son propriétaire.

5 Mattoso, Katia de Queiros : "Au nouveau monde : une province d'un nouvel empire. Bahia

au XIXe siècle". In *Histoire, Economie et Société*, Paris, SEDES (6) 4 : 535-568, 1987

6 Penido Monteiro, Tania, *La voix d'Itapua : images du passé et vision du changement. Ethnotextes d'un réseau de culture populaire dans l'État de Bahia*. Université de Provence Aix-Marseille I, 3 vols 1993 (Thèse de Doctorat). T. Penido Monteiro a travaillé en histoire orale avec le groupe CREHOP de l'Université de Provence sous la direction des Professeurs Ph. Joutard, J.Cl. Bouvier et Ch. Bourrel de la Roncière.

7 "Do tempo dos escravos ? Não. Não contavam não. Essa eu não sei. Eu so sei, eu deduzo, que foram os escravos que botaram as pedras la no Abaeté. Porque la no Abaeté tinha uma pa de baleia que (...) dava pra quatro mulheres lavar. Agora quem botou eu não sei. Vi alguém dizer que foi os escravos. Porque Abaeté era uma coisa muito bonita... ja vou passando até pro Abaeté, tanta coisa, que a gente tem que misturar. *Idem.*, p. 195.

8 "Tinha escravos, mas ja era coisa... para mil ja não era tanto, porque escravo naquela epoca, era assim muito... depois, não é ? Tinha muita gente que dizia : - "Não, sua familia ficou escravo e tal...", ofendendo com o sistema de falar.

Agora, ha muita gente aqui que trabalhou, tem suas casinhas e tudo mais, muito pescador ; porque eu alcancei um lugar chamado contrato. Tem um contrato onde tem a casa grande, que é onde tirava o toicinho da baleia e tinha aquele salão enorme - quase como daqui na praça - (geste) onde tinha as tachas de ferro, isso eu ja estava muito pequeno". *Idem.*, p. 195.

9 "Dos escravos eu não sei contar. Conheci pessoas que foram escravos, que minha tia contava. Tinha uma velha por nome X, ela era escrava... do senhor. Ela era preta, do beirão. Os filhos dela... não vou dizer o nome não porque tem falília, não é ? Não quer dizer que é parente de preto... E eles não tiveram filhas de olho azul ? E ai foi modificando... Que eu acho que aqui, em Itapua, era so dessas pessoas. (...). *Idem.*, p. 196.

10 "Minha tia, que me criou, me contava que tinham muitas pessoas aqui que foram escravas. Eu não posso citar o nome, pode ser que alguém da familia não goste". *Idem.*, p. 196.

Là encore se retrouve une certaine différence entre le discours des descendants des maîtres et ceux des esclaves. Par exemple, "Seu Miguel" dit que le grand-père de sa femme était propriétaire d'un engenho pour la fabrication du sucre (p. 175) : il s'agit, en effet, de l'engenho Pitanga. Que des Noirs possèdent des esclaves est chose tout à fait banale aux temps de l'esclavage. Avoir des ancêtres qui ont employé des esclaves ne fait donc pas problème, n'est pas du domaine du secret. Par contre, avoir des ancêtres esclaves pose problème.

11 "Dona Sinhorinha : "Ah ! Eram historias... agora não me lembro mais nada. Minha mae que contava as escravidão que alcançou em Monte Gordo. Os escravos, uns bons outros malvados ; teve uma vez que ela disse um - não sei o que fez - que o escravo... deu uma surra... que ele chegou se envenenou, ele ai botou fogo no canavial, lascou fogo".

"Ah ! Il y avait des histoires... maintenant je ne me souviens plus de rien... Ma mère me racontait sur l'esclavage qui était de son temps à Monte Gordo. Les esclaves, quelques-uns bons, d'autres méchants ; une fois il y en a eu un - je ne sais pas ce qu'il a fait - que l'esclave... il a été battu... il est arrivé à s'empoisonner et il a mis feu à la plantation de canne à sucre". Ce passage du récit de Dona Sinhorinha rappelle les événements qui ont eu lieu pendant des rébellions d'esclaves aux environs d'Itapua - notamment celle de 1814 -, mentionnées dans les documents écrits auxquels nous nous sommes référés dans la première partie de ce travail". *Idem.*, p. 205.

12 Cabocle : métis d'Indien. En réalité métis d'Indien et de Blanc alors que le métis d'Indien et de Noir est un "cafuso". Mais - et c'est tout un symbole - les pêcheurs d'Itapua, comme, d'ailleurs, pratiquement tous les brésiliens aujourd'hui, n'emploient pas le mot "cafuso" et

toujours le mot "caboclo" dès qu'il y a du sang indien et quel que soit le mélange, Cafuso est devenu péjoratif.

13 T. Penido Monteiro, *La voix d'Itapua...* op. cit., p. 195.

14 Idem, p. 206.

15 Jangada : radeau rudimentaire de troncs assemblés.

16 Seu Miguel : "... que Itapua era terra de Indio. Bom, depois foi chegando o.. os Africanos, e... negocio de pescaria da baleia, e foi chamando gente pra terra, chamando Africano ; veio isso, veio aquilo, veio até Português, Espanhol, e hoje Itapua esta "impistiada" ai, cheia de Espanhol, Portugues. Agora, essa historia ai é que eu sei bem, que meu avô dizia que Itapua foi... era terra de Indio. Quem iniciou Itapua, ele dizia, foi Indio e pescador mesmo. Ele mesmo era filho de Indio. Ele me dizia". La fierté de l'origine indienne d'Itapua fut transmise à Seu Miguel par son grand-père, Adriano dos Santos, connu comme Adriano Caboclo : "le meilleur harponneur de baleine de la région", selon les termes de son petit-fils, qui explique aussi pourquoi il avait le sobriquet de Caboclo : Seu Miguel : "Porque ele é a raça de Caboclo, a raça mesmo legitima ; filho de Caboclo mesmo, isso ele dizia em qualquer lugar. A raça dele era caboclo, a mae dele era Cabocla legitima, o pai dele era Caboclo legitimo. Então o pessoal botou esse apelido Adriano Caboclo. Mas o nome dele mesmo era Adriano Teles dos Santos, o nome dele verdadeiro. Mas tinha esse apelido, Adriano Caboclo, era conhecido em tudo quanto era lugar". T. Penido Monteiro, *La voix d'Itapua...* op. cit., pp. 189/190.

Une autre interviewée, née en 1924, a parlé de ses ancêtres indiens, mais seulement après avoir donné des informations sur la branche africaine de sa famille. Quand je lui ai demandé si ses parents lui racontaient quelque chose sur les Indiens, elle a répondu : "Não, quer dizer que meu pai ele era um Preto mesmo, mas a familia dele eu não sei como era, eu não sei. Sei que ele era bem pretinho, mais preto do que eu ou da minha cor, bem graudo. Agora minha mae não, minha mae era uma Cabocla, bem Cabocla mesmo, o cabelo dela bem fininho e comprido. E ela contava sempre, sempre contava que a bisavo dela foi pegada no mato".

"Non, c'est-à-dire que mon père, il était vraiment noir, mais je ne sais rien sur sa famille. Je sais qu'il était bien noir, plus noir que moi ou peut-être comme moi ; bien grand. Alors ma mère non, ma mère était une Cabocla vraiment bien "cabocla", ses cheveux bien fins et longs. Elle me racontait toujours, toujours elle me racontait que son arrière grand-mère a été "pegada no mato" (capturée dans les broussailles). Idem, p. 193.

L'identification entre esclavage et souffrance a été étudiée par quatre chercheurs de São Paulo cf. *Revista Ciencia Hoje* (supplément) São Paulo (8), 48 : 32-48 d'après T. Penido Monteiro note 12 du chapitre II2, p. 569.

18 Notons que les prétentions des Noirs à une ascendance indienne ne font que rejoindre les prétentions analogues des "Blancs de la terre" c'est-à-dire des Blancs qui ont un peu de sang noir.

19 George Reid Andrews, *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil 1888-1988*. The University of Wisconsin Press, 1991. En particulier p. 212/213 : "May 13 was saved as a civil holiday not by the labor or immigrant organisations... but rather by the black civic and social organisations"...

20 "Eu não gosto de falar dessas coisas porque e Tanta miseria, se dizendo logo assim, (riso sarcástico) que a pessoa ouve e ta vendo até hoje, ai, continua. Daqui e dali so se vê essas coisas irregular. Eu não gosto nem de lembrar, porque..." dit "Seu Edgar". T. Penido Monteiro, *A voz de Itapua...* op. cit p. 205.

21 T. Penido Monteiro, *A voz de Itapua.... op. cit.*, note 16, p. 569. L'entretien en question a eu lieu en 1988.

22 G.R. Andrews, *Blacks and Whites... op. cit.*, p. 226. Cette projection est expliquée par les naissances plus nombreuses chez les gens de couleur que chez les Blancs.

23 Idem, p. 139/156. G.R. Andrews est de cet avis. Il fonde son opinion sur une bonne étude de "protesto negro" d'entre 1920 et 1940.

24 Citons, par exemple, la communication donnée en 1983 par Sebastião Soares, professeur d'Histoire aux Archives Nationales et membre de l'Institut de Recherche sur les Cultures nègres IPCN Rio de Janeiro, reproduite par les "Estudos Afro-Asiaticos Rio de Janeiro 8/9 : 109/110. "... Il est surtout urgent de décoloniser le nègre brésilien de toute cette connaissance fausse qui lui a été injectée systématiquement par tous les systèmes éducatifs du pays. La première mesure à prendre pour une telle décolonisation du nègre brésilien est de l'empêcher d'accepter sans s'interroger, qu'on le définisse à l'aide de catégories conceptuelles imposées par le colonisateur blanc. Il convient basiquement de se rendre compte que le colonisateur blanc a distordu l'histoire véritable du nègre brésilien mais de plus, a empêché qu'elle soit écrite ; de même le blanc ne s'est pas éduqué suffisamment pour savoir écrire correctement cette histoire. Puisqu'il en est ainsi, nous proposerions, par exemple, que notre table ronde ne prenne pas comme thème : "Pour une histoire décolonisée" mais plutôt "Pour une Histoire du Nègre Brésilien".

25 Un bon historique chez G. Reid Andrews, *op. cit.*, p. 215 et sv. La loi du ventre libre (28/09/1871) libérait, sous certaines conditions, les enfants nés d'esclaves. cf. Mattoso, Katia de Queiros : O Filho da Escrava. Em Torno da Lei de Ventre Livre. *Revista Brasileira da Historia* (São Paulo) (8), 16 : 37-55, 1988.

26 Palmares est l'un des plus grand réduit de résistance noire (quilombo) du XVII^e siècle. Vaste région boisée et vallonnée, elle s'étendait du Cabo de Santo Agostinho jusqu'au fleuve São Francisco au Nord de la Province d'Alagoas. Zumbi, neveu de Ganga Zumba "roi de Palmares" prit le pouvoir en 1677 et lutta d'abord victorieusement contre les expéditions punitives du gouvernement. En 1674 des troupes venues d'Alagoas et du Pernambouc liquidèrent les dernières résistances du quilombo. Zumbi s'était échappé avec 20 de ses hommes, mais, trahi, il mourut le 20 novembre 1695.

27 Des pèlerinages jusqu'à la "Serra da Barriça" en Alagoas - où avait été installé le quilombo de Palmares, commencent dans les années 1980. Nous savons par exemple qu'y sont allés avant 1988 tout un groupe de pêcheurs d'Itapua (Bahia). Par exemple "Bujão" né en 1957 et qui fait partie d'un mouvement nègre, y a emmené sa vieille marraine Dr. Francisquinha. Mais cette dernière parle du 19 novembre, ce qui montre que la date du 20 novembre n'est pas encore bien précisée dans l'esprit des populations et loin encore d'être considérée comme une fête nationale. D'ailleurs Dona Francisquinha a seulement appris alors ce qu'avait été un "Quilombo". L'excursion de Bahia en Alagoas avait été organisée par le Conseil d'Association Noires de Bahia (C.E.N.B.A.). Voir T. Penido Monteiro *A voz de Itapua, op. cit.*, p. 175.

28 Voir par exemple "Zumbi e o 20 de Novembro" de Carlos A. Moura, p. 13-14. Dactylographié au centre de culture nègre du Maranhão.

29 Mattoso, Katia M. de Queiros, *Etre esclave au Brésil... op. cit.*, pp. 199-227 ; A prosito de cartas de alforria. Bahia 1779-1850". In *Anais de Historia*, Assis (São Paulo) 4 : 23-52, 1972.

30 Olodum "A Negritude dos Anos 90". Olodum est un groupe culturel nègre qui se réunit rue Gregorio de Matos au n° 22 dans le quartier du Pelourinho de Salvador (Ba). Ses publica-

tions sont nombreuses. Il voudrait internationaliser le mouvement vers l'Afrique, l'Amérique espagnole et l'Europe. Le groupe a été créé en avril 1979. Mais il n'a pris son réel essor que depuis une dizaine d'années. Sa devise est "fraternité, égalité, liberté". Il se veut la conscience nègre des années 1993. Voir par exemple leur publication intitulée "Zumbi, Olodum, Salvador, Os Gladiadores do Futuro avec ses textes et chansons sur le personnage de Zumbi.

31 Cette expression se retrouve dans presque toutes les publications du groupe Olodum de Salvador comme aussi dans celles des groupes encore plus engagés ou dans les écrits publiés par le "centre de culture nègre" ; par exemple le centre de culture nègre du Maranhão est très actif et a déjà organisé bon nombre de séminaires avec des invités venus d'ailleurs. On y retrouve notre Bujão (cf. note 27 ci-dessus) d'Itapua à un séminaire sur la "participation politique du nègre dans la société (s. d. mais il parle de la constituante et de la nécessité d'une plus grande participation des Noirs dans la politique, les syndicats et les associations d'habitants). Ce groupe de travail est soutenu par la Commission Justice et Paix de l'Archidiocèse de Salvador qui a son siège au palais épiscopal et dont l'objectif est de "soutenir des campagnes de conscientisation sociale sur le problème nègre à travers des publications, des films, des musiques, des tracts, des rencontres de jeunes, des commissions spéciales pour le travail, des séminaires, des clubs de mères, des groupes de quartier".

32 Par exemple le groupe Olodum a commencé à chercher une réelle internationalisation dès 1986 avec des contacts en Afrique aux USA et en Angleterre et plus de 100 personnes ayant déjà participé à des voyages (Cuba Afrique etc). Pour le carnaval de Février 1994 le groupe Oladum de Salvador prévoit de célébrer tout spécialement le héros noir de la Jamaïque Marcus Garvey (1877-1940) cf. sa biographie revisitée par Oladum est à la disposition de tous les visiteurs de la Casa do Olodum, à Bahia. Le groupe Ile Aiyé semble, quant à lui, avoir surtout une immense admiration pour Malcom X qu'il aime fêter lors des défilés du Carnaval de Salvador (Bahia).

33 "A bas les Blancs et les mulâtres" criaient les révoltés de 1835 : cf. Reis, João José, *Rebelião Escrava no Brasil. A Historia do Levante dos Males (1835)*. São Paulo, Brasiliense, 1986 ; *Escravidão e Invenção da liberdade Estudos sobre o negro no Brasil*, São Paulo, Brasiliense 1988, p. 135.

34 cf. G.R. Andrews, *Blacks and Whites...* op. cit., p. 128. De nombreuses publications émanent de clubs sociaux et autres types d'associations. Avant la Première Guerre mondiale les deux principaux titres de la presse noire de São Paulo sont :

- de 1924 à 1932 : *O Clarim da Alvorada* édité par José Correia Leite et Jayme de Aguiar. 1000 à 2 000 exemplaires.

- de 1933 à 1937 : *A voz da raça* : publication officielle du Frente Negra Brasileira.

35 Aux élections de 1982 à São Paulo le vote des Noirs a été le suivant :

- 43% des Noirs de classe moyenne supérieure ont voté pour des Noirs,

- 27% des employés noirs ont voté pour des Noirs.

- 19% des travailleurs manuels qui sont la très grande majorité des votants noirs ont voté pour des Noirs.

Chiffres cités par G.R. Andrews, op. cit., p. 197.

Il est, par ailleurs intéressant de lire les grands principes affichés par le MNU de Bahia dès 1978,

Charte des Principes du MNU/Bahia :

Nous, membres de la population nègre brésilienne - étant entendu comme nègre tous ceux qui possèdent des signes caractéristiques de cette race, par la couleur de leur peau, par les traits de

leur visage ou la qualité de leurs cheveux - réunis en Assemblée Nationale, sommes convaincus qu'existent :

- une discrimination raciale,
- une marginalisation raciale, politique, économique, sociale et culturelle du peuple noir,
- de très mauvaises conditions de vie,
- du chômage,
- du sous-emploi,
- une discrimination dans l'admission aux emplois et une persécution raciale dans le travail,
- des conditions de vie sous humaines des prisonniers,
- une répression permanente avec persécution et violence policière,
- une exploitation sexuelle, économique et sociale de la femme nègre,
- l'abandon et le mauvais traitement de mineurs en majorité nègres,
- la colonisation, l'affadissement, le broyage et la commercialisation de notre culture,
- le mythe de la démocratie raciale,

AVONS DECIDE de joindre nos forces et de lutter pour :

- la défense du peuple noir du point de vue politique, économique, social et culturel par les conquêtes suivantes,
- augmenter les possibilités de trouver du travail,
- obtenir une meilleure aide à la santé, à l'éducation et au logement,
- réévaluer le rôle du nègre dans l'histoire du Brésil,
- valoriser la culture nègre et combattre systématiquement sa commercialisation, sa folklorisation et ses distortions,
- supprimer toutes les formes de persécutions, d'exploitations, de répressions et de violences auxquelles nous sommes soumis,
- obtenir la liberté d'organisation et d'expression du peuple nègre

Et nous pensons que

- notre lutte de libération doit être uniquement dirigée par nous-mêmes,
- nous voulons une nouvelle société avec la participation de tous,
- car nous ne sommes pas isolés du reste de la société brésilienne,

NOUS NOUS SOLIDARISONS

a) avec toutes les sortes de luttes revendicatrices du secteur populaire de la société brésilienne qui désire une conquête effective de ses droits politiques, économiques et sociaux,

b) comme avec toutes les luttes internationales contre le racisme

Pour une authentique démocratie raciale !

Pour la libération du peuple nègre !

Praça da Capelinha 14

n° 240 Salvador Bahia Brazil

signé Jonas Conceição de Silva

In J. J. Reis (org) *Escravidão e Invenção... op. cit.*, p. 288.

36 La littérature sur ce sujet est abondante. Toutes les publications ou presque des groupes noirs touchent à ce problème et les séminaires, colloques et articles journaux se sont multipliés. Assez exemplaires de cette inflation de discours souvent répétitifs, par exemple Marco Aurelio Luz (org.) *Identidade Negra e Educação. Cadernos de Educação Política*, cd Ianama 1989, 91 p., ou encore : *Raça Negra e educação. Cadernos da Pesquisa*, Fundação Carlos Chagas, nov. 1987, n° 63.

Pour une liste de centres africanistes voir Beltran Luis, *O Africanismo Brasileiro*, Poo Ed S/A 1987.

37 Ces chiffres sont tirés des "cadernos Candido Mendes-Estudos Afro-Asiaticos n° 8/9, 1983, p. 15-16 qui publient une conférence de Carlos Alves Moura au Centre de Culture nègre du Maranhão, mouvement culturel nègre fondé en 1979 à São Luis de Maranhão.

38 "Racismo Agora da Cadeia" article de journal. In *Suplemento Literario* du Minas Gerais n° 1098 du samedi 7 mai 1988, pp. 15-16. L'entrevue de C.A. Cão est faite par le journaliste Sabastião Bregues. Sur le problème agraire voir publications du Centre culturel du Maranhão. 39 Aline França poétesse noire de Bahia, p. 9 in publications du Centro de Estudos Afro-Orientais *Serie Arte-Literatura* publication par l'Université Fédérale de Bahia. C'est un cahier ronéotypé de 65 pages intitulé : *Poetas Baianos da Negritude* et organisé par Hamilton de Jesus Vieira - Salvador 1982. Il y a une quinzaine de poètes avec 1 ou 2 poèmes de chacun. Le groupe d'action pédagogique du centre dit toucher 1 755 "éducateurs".

40 Arnaldo de Rosario Lima écrit :

Des siècles de luttes sanglantes sont passés
 Dans l'effort de libérer bras et conscience.
 Et pourtant nous agonisons encore aujourd'hui
 Sous le triste héritage d'un passé de refus et d'intolérance
 Qui nous a empêchés de devenir libres et citoyens
 Nous honorons ces héros des temps passés
 D'une histoire nègre oubliée.
 En vivant dans le temps présent
 En construisant l'axe nouveau

Qui nous confirme comme vrais agents de l'histoire.

41 Soares, Sabastião, Professeur de Histoire do Arquivo Nacional et membre do Instituto de Pesquisa das Culturas Negras, IPCN, Rio de Janeiro, publié par *Estudos afro-asiaticos*, n° 8/9, 1983.

42 cf. le très beau roman de Antonio Olinto "Mae d'Agua" et l'étude de Manvela Carneiro da Cunha, *Negros estrangeiros. Os escravos libertos e sua volta à Africa*. São Paulo, Brasiliense, 1985.

43 Grosser Alfred : son article "Les identités abusives", *Le Monde* du 28.01.1994.

RÉSUMÉ
RESUMEN - RESUMO
ABSTRACT

L'attitude brésilienne envers le souvenir de l'esclavage a-t-elle changé dans ce que disent et ne disent pas les trois ou quatre générations qui se sont succédées depuis l'abolition de 1888 ? La réponse est à l'évidence positive, sous la pression des mouvements noirs d'aujourd'hui. La mémoire de l'esclavage noir au Brésil est ici revisitée dans les divers visages qu'elle prend selon les générations, les couleurs de peau et les groupes sociaux.

Sera que a lembrança da escravidão sofreu alterações no que dizem e não dizem as tres ou quatro gerações nascidas desde a libertação de 1888 ? Si, obviamente, devido á atuação dos movimentos

negros de hoje.

Vale a pena então, revisitar a memória da escravidão no Brasil, diversificada conforme gerações, cores e grupos sociais.

Has Brazilian attitude towards the memory of slavery evolved in what is said as well un-said by the three or four generations that have followed one another since the 1888 abolition ? The answer is yes obviously, because of the great noise made by the current generation black movements. The memory of black slavery in Brazil is here re-visited in slightly different ways because it varies according to generations, skin colour and social groups.

COULEUR, CLASSE ET MODERNITÉ À TRAVERS DEUX LIEUX BAHIANAIS*

LIVIO SANSONE

Divers indicateurs montrent qu'au cours de ces dernières années l'identité noire au Brésil est devenue une référence plus forte et que le "je me sens un Noir" n'a plus la même connotation. La signification de la couleur de la peau a changé.

Cette recherche dans la région de la Bahia actuelle se propose de contribuer à l'ethnographie de la relation entre couleur et classe et à celle du développement de l'identité ethnique des Afro-Brésiliens et des images élaborées sur les Noirs. Elle est axée sur une dimension de vie différente de celle qui est traditionnellement transmise dans les études sur l'espace noir¹ : la vie quotidienne dans quelques rues. Certains aspects ont été étudiés plus spécialement. En premier lieu, la relation entre la position dans la société, le monde du travail, la couleur et l'identité noire. Il est important de voir le rôle que joue la couleur de la peau dans la division sociale et culturelle du travail, dans l'économie formelle et informelle - les types de travail auxquels les Noirs et les non-Noirs seraient les plus "adaptés". Il est important aussi d'analyser comment la couleur, en particulier, le fait d'être noir, influence la façon dont s'établit le rapport au travail, la manière dont on réagit dans la vie quotidienne à l'exclusion sociale, à l'appauvrissement et à la "modernisation" et si, et comment, la couleur joue un rôle significatif dans l'organisation des relations sociales dans le quartier. Cette recherche aborde aussi d'autres thèmes comme le système de classification en fonction de la couleur et les tendances récentes qui émergent dans les relations entre Brésiliens de couleur différente. C'est dans ce contexte que l'on s'interrogera sur les différences entre générations, entre groupes socio-professionnels et sur l'influence des (nouvelles) organisations noires sur la masse des Afro-Brésiliens.

Le travail de terrain, encore en cours de réalisation, se mène parmi les habitants d'une rue de Caminho de Areia, un quartier très pauvre ou moyennement pauvre de la ville basse de Salvador, et de quelques rues de deux quartiers, de niveau social similaire, de Camaçari, une ville de 12 000 habitants située à 50 kilomètres de Salvador. Le revenu moyen mensuel per capita est de deux salaires minimum dans la rue de Salvador et d'un salaire et demi dans les rues de Camaçari. Selon les déclarations faites par les habitants eux-mêmes - ils ont

* Traduction d'Hélène Le Doaré

eu recours pour évoquer la couleur à 22 termes mais nous les regroupons ici en quatre sous-groupes - dans les deux quartiers de Camaçari, les Blancs représentent 15,9%, les bruns (*moreno*) 62%, les mulâtres (*pardo/mulato*) 8% et les Noirs (*preto/negro*) 14,1%. En prenant le même critère, on trouve dans le quartier de Salvador 15,2% de Blancs, 32,4% de bruns, 24,6% de mulâtres et 25,8% de Noirs.

La première partie de la recherche est essentiellement quantitative et la deuxième qualitative. Les données que l'on va présenter résultent d'une interprétation provisoire de 1000 questionnaires, d'un premier travail basé sur une observation participante et de 40 entretiens ouverts. Il s'agissait, dans un premier temps, de dessiner la carte des relations entre couleur et classe dans les zones choisies afin d'avoir une base de données quantitatives sur la stratification socioculturelle dans le quartier (âge, composition des unités d'habitation, résidence, scolarité, emploi, chômage, religion, réseau d'amitiés et style de vie), sur l'usage de la terminologie concernant la couleur (définition, autodéfinition et variations dans l'usage).

Avant de présenter les premiers résultats provisoires, il est nécessaire de définir ce que, dans cette recherche, nous entendons par identité ethnique et souligner quelques spécificités de l'identité nègre (noire).

IDENTITÉ ETHNIQUE ET GLOBALISATION

L'identité ethnique peut être comprise comme cette dimension de l'identité sociale qui est liée à l'appartenance à un groupe ethnique. L'identité ethnique sous-tend, outre sa dimension sociale (cohésion et organisation sociale propres à un groupe ethnique) un aspect idéologique qui consiste en l'usage symbolique des caractéristiques d'une culture pour intensifier la cohésion interne du groupe et renforcer ce qui le distingue des autres groupes. La création de l'identité ethnique est une réponse à la crise des valeurs, au brouillage des repères de la vie moderne ; elle peut prendre aussi un caractère instrumental et nous avons le discours d'un groupe ethnique que l'on peut définir comme groupe d'intérêt et qui essaie d'acquérir un statut ou un droit de citoyenneté. Dans ce sens, cette identité revêt des traits "rationnels" et "irrationnels" (Epstein, 1978), qui sont reliés à la tête ou aux tripes. Comme les autres identités sociales, l'identité ethnique se crée, et fait sens, dans un contexte relationnel. Particulièrement dans une situation complexe, comme celle d'une grande ville, qui impose une (re)définition permanente à partir des images renvoyées par tous les autres styles de vie, modes, "diversités", l'identité ethnique est une création qui est liée à la redéfinition des autres identités sociales fondées sur la classe, la profession, le sexe, l'âge, la localité ou le territoire etc. Faire partie d'un groupe ethnique particulier (les Indiens, les Noirs, les gauchos etc.) c'est aussi être, alternativement ou parfois en même temps, jeune, femme, pauvre, "moderne" ou "traditionnel", croyant ou non, d'un quartier et non pas d'un autre. En ce sens, l'appartenance à un groupe ethnique peut intégrer la fidélité à d'autres identités sociales, mais en aucune façon, et peut-être de moins en moins, elle ne peut définir entièrement une personnalité. Il est des moments, des conditions de

vie qui amènent l'individu ou le groupe à être infidèle à toutes les différentes composantes de sa propre identité sociale. Cette combinaison d'infidélités multiples accentue la nature éclectique de l'identité ethnique. Elle n'est, ni politiquement révolutionnaire, ni sympathique en soi, elle est généralement ambiguë et changeante. De ce point de vue, on peut l'étudier comme si c'était une religion, un discours ou une idéologie politique.

Variabilité et ambiguïté marquent de façon évidente les sous-cultures et les identités ethniques créées, depuis 10 ou 20 ans, par les jeunes Noirs et les fils de migrants en provenance des pays asiatiques ou méditerranéens et installés dans les principales villes européennes (Wulff, 1989 ; Sansone, 1992). L'identité ethnique se modifie naturellement avec le processus de socialisation et dans le cas des émigrés, avec le processus d'adaptation à la société d'accueil. Elle se modifie aussi en fonction du développement des médias et de l'industrie du loisir (Hebdige, 1987; Sansone, 1991). L'expérience de ces jeunes montre que l'identité ethnique peut intégrer des éléments révolutionnaires et des éléments "conservateurs", qu'elle peut stimuler la conscience collective et aussi faire obstacle à une ascension sociale individuelle.

En tout état de cause, l'identité ethnique n'est pas une réalité figée ; elle doit être renégociée jour après jour, surtout si elle se développe dans un milieu urbain moderne et qu'elle s'enracine dans des traditions réinventées et des communautés imaginaires (Anderson, 1983). Elle dépend aussi du rythme suivi par le changement, la négociation et le syncrétisme. Dans l'étude de l'identité ethnique, ce n'est pas le degré d'une hypothétique originalité, d'une supposée authenticité qui est intéressant mais bien le style et le type de création. Par exemple, la façon dont les Noirs du Brésil utilisent et réinterprètent l'Afrique a plus de signification que l'identification de la part d'Afrique "véritable" (les africanismes, comme les appelait Melville Herskovits, Herskovits, 1941).

La vitalité culturelle qui s'est récemment développée parmi les différentes minorités ethniques et la nouvelle popularité de certains de leurs symboles au sein de sociétés économiquement complexes (nouveaux nationalismes dans l'Europe de l'Est, culture noire, expressions des émigrés en Europe, Amérique et Océanie, etc.) ne sont pas simplement le fruit d'une redécouverte de vieux symboles et de vieilles traditions ; il s'agit de la redéfinition, dans un nouveau contexte, des symboles et des traditions ethniques qui, selon les individus concernés, peuvent les aider à se doter d'un statut, de moyens pouvant leur conférer considération et dignité dans la société moderne. Il s'agit, en outre, d'un processus de réinvention des traditions (Hobsbawn, 1983; Andderson, 1983) "les nouvelles ethnicités selon certains (Novak, 1979; Reitz, 1980; Conzen et al, 1990). Plus que d'un retour au passé, elles sont l'expression d'un désir d'utiliser des symboles du passé pour mieux participer au présent, pour se "moderniser" sans perdre sa propre spécificité et, dans certains cas, son individualité.

La situation moderne stimule la production d'un certain type d'identité ethnique, dans laquelle la recherche de symboles permettant de se distinguer des autres groupes ethniques et la revitalisation des traditions sont plus importantes que la pratique effective d'une culture différente. Il s'agit d'identités ethniques

qui peuvent s'intégrer à la "modernité" et à d'autres identités sociales et autoriser une filiation à temps partiel, durant la nuit, le loisir et les dimanches. Ce ne sont pas des éléments perturbateurs, bien au contraire ils peuvent stimuler la participation et même l'intégration dans la société métropolitaine.

Même si elles se présentent comme un facteur qui accentuent l'hétérogénéité de la vie socio-culturelle, ces nouvelles identités ethniques reflètent un processus d'homogénéisation culturelle et sociale auquel tous les groupes, d'une manière ou d'une autre participent. Le processus d'assimilation du particulier/local à l'universel - l'homogénéisation - et la (re)découverte du particulier et l'adhésion aux intérêts particuliers, à travers la (ré)invention des traditions - l'hétérogénéisation - ne sont pas contradictoires ; ce sont deux formes qui se développent en interrelation.

Le renforcement de nombreuses identités ethniques n'est pas sans lien avec l'apparition d'autres facteurs universels et universalisants :

1. La complexité plus grande de l'organisation sociale et des formes de production a provoqué la crise de la classe ouvrière, parallèlement à la crise, plus forte encore, des idéaux et des organisations politiques qui expliquaient le monde essentiellement en termes de classe. Or plus le monde est complexe, plus le capitalisme se révèle être un système productif flexible et synchrétique et plus il paraît facile de mettre le monde dans des classifications culturelles et surtout ethniques ou raciales. Ceci va même jusqu'à l'absurde : l'augmentation de la complexité des sociétés paraît accroître la popularité des explications manichéistes liées aux polarités de type ethnique ou racial (Serbes et Croates, chrétiens et islamistes, Blancs et Noirs). Au manichéisme de classe se substitue le manichéisme ethnique. Les anthropologues, les historiens et chercheurs d'autres disciplines semblent s'intéresser davantage à l'identité ethnique tandis que le concept de classe perd tout charme à leur yeux. A travers leurs publications, leur éventuel rôle public, ces chercheurs peuvent contribuer, consciemment ou non, à la revitalisation des symboles ethniques. Pour l'auteur de ce texte, si dans le passé, les chercheurs ont souvent exagéré en voulant expliquer toutes les contradictions uniquement en termes de classe, aujourd'hui, ils se sont rapidement adaptés à la nouvelle popularité de ces nouveaux symboles. Il s'en suit le risque de perdre toute curiosité vis-à-vis de l'aspect matériel "de classe" qui se cache derrière le recours aux symboles ethniques.

2. Le brouillage des frontières géographiques et culturelles dû aux migrations, aux voyages et au tourisme (l'impact de Bahiatursa, par exemple, l'agence de tourisme du gouvernement de l'état de Bahia, sur certains aspects de la culture des Noirs).

3. La vie dans une grande ville moderne exerce de profondes influences sur les identités des différentes minorités et communautés. D'un côté, la métropole, et la "vie moderne" en général, sécularise, dilue les communautés traditionnelles et les dépersonnalise ; d'un autre côté, elle offre, surtout si elle est multiethnique et multiculturelle, un cadre propice à l'élaboration de nouvelles identités plus complexes et synchrétiques (Hannerz, 1980 et 1990), grâce à la force du nombre, aux nouveaux moyens de communication de masse et au rôle joué par l'industrie du loisir ; en stimulant, dans son mouvement de croissance, le

rassemblement de groupes spécifiques, cette industrie crée des éléments nouveaux, et donc des différences, et les diffuse (Sansone, 1991).

4. La globalisation culturelle provoquée par le fonctionnement des médias, des moyens de communication de masse et de l'industrie du loisir. Télévision, radio, vidéo, fax et industrie musicale vont dans le sens de la globalisation tout en véhiculant les revendications spécifiques des groupes (C'est ainsi que Paul Simon et Sting sont devenus, inconsciemment sans doute, des messagers et *transponders* internationaux de la situation des Noirs et des Indiens au Brésil). Les systèmes intellectuels/culturels se globalisent également comme les revendications et les stratégies politiques (l'idée du nationalisme se développe parallèlement à celle d'internationalisme et fait pendant aux premiers accords internationaux) Plus intense est la ferveur ethnique ou nationaliste dans le monde et plus grande est la similitude entre les différents nationalismes et les discours ethniques; il y a phénomène d'imitation et de contagion. (Wallerstein, 1991).

5. L'uniformisation progressive des demandes sur le plan de la consommation et de la qualité de la vie. Cette uniformisation des (nouveaux) désirs a plus de force que la possibilité de les réaliser. Les désirs et les rêves se ressemblent, mais ce qui différencie, par exemple un jeune d'un quartier pauvre de Salvador et un autre d'une zone populaire du Premier Monde, c'est la possibilité de les réaliser. La conscience des limites conduit à la frustration, à l'insatisfaction, qui s'exprime rarement à travers les formes conventionnelles de la contestation politique.

Il résulte de ces changements que les communautés ethniques sont de moins en moins des "îles dans la ville" (Steinberg, 1988) ; par rapport au passé, il existe, du moins dans le milieu urbain, un plus grand nombre de sous-cultures et d'identités complexes qui sont maintenant davantage en interrelation, et qui partagent un noyau de valeurs et de symboles avec une culture populaire hégémonique (Hanners, 1980). Il s'agit d'identités éclectiques qui mêlent des tendances à l'auto ségrégation et la recherche d'intégration à la citoyenneté, le processus de sécularisation - "modernisation" - et la nostalgie du passé et de ses traditions. Tout ceci prouve bien que l'existence d'une incompatibilité intrinsèque entre "modernité" et (la revitalisation de) sentiments ethniques est une idée aujourd'hui dépassée.

CULTURE NOIRE

La création de l'identité noire et les dynamiques internes à cette culture illustrent bien la façon dont peuvent changer les symboles ethniques. La culture noire peut être définie comme "la grande sous-culture à nos portes" (Whitten et Szwed, 1970), la sous-culture à l'intérieur de la culture occidentale/métropolitaine qui réunit, à certains moments de la vie et sur certains aspects, des personnes d'origine afro-américaine qui vivent dans une société majoritairement blanche dont les canons de beauté placent ce qui est négroïde au bas de l'échelle. Il n'y a pas de "Noirs" sans Blancs et vice versa (Sansone, 1991a).

Il existe évidemment de grandes différences entre les cultures noires constituées dans des pays qui offrent des paradigmes différents dans la construction

des rapports de race, surtout, comme le dit Hoetink (1972) entre la variante anglo-saxonne ou protestante et la variante ibérique et en particulier au Brésil (où le pourcentage de non-Blancs est plus élevé qu'aux États-Unis). En dépit de ces différences, les cultures noires spécifiques présentent, avec un dosage varié, des caractéristiques communes qui les distinguent de la plupart des autres sous-cultures ethniques :

1. les cultures noires ont fait des emprunts aux sous-cultures des groupes défavorisés et du sous-prolétariat, comme les stratégies de survie (Cashmore et Troyna, 1982 ; Mac Donald & Mac Donald, 1978).

2. Elles ont des siècles d'histoire en interdépendance avec la culture blanche, comme esclaves d'abord, puis comme pauvres et dans les dernières décennies comme personnes en ascension sociale. Entre Blancs et Noirs, existe une relation complexe d'amour et de haine. Dans certains domaines, surtout le loisir, la musique, la mode et la culture de rue, se développent entre eux des formes d'influence et de séduction réciproques. Et en même temps, les Noirs sont, généralement, écartés du pouvoir politique et économique.

3. L'aspect physique joue un rôle central, négatif et positif. D'un côté, les Noirs sont discriminés du fait de la race, sur la base d'un critère physique. De l'autre, l'élément noir peut fonctionner comme base de reconnaissance, pour la construction d'une identité noire. Dans "la société blanche", le corps est la vitrine de la diversité elle-même mais aussi un laboratoire où se manipule la négritude, par exemple à travers un certain type de coiffure, ou de vêtement. Plus que dans la plupart des autres minorités ethniques, les différentes manières de vivre l'identité noire se reflètent dans l'usage particulier de l'aspect physique.

Les deux derniers points peuvent probablement expliquer pourquoi la culture occidentale est plus capable d'incorporer et de diffuser de par le monde des signes visibles des cultures noires que des autres cultures minoritaires (celles des émigrés et des minorités islamiques d'Europe, par exemple).

D'un point de vue analytique, on peut avoir la même approche de la culture noire que de la culture ouvrière. L'une et l'autre sont des sous-cultures adoptées par un fragment de la population concernée et non par l'ensemble. Pour comprendre la réalité des Noirs dans leur totalité, il est nécessaire d'étudier les moments et les entités à travers lesquelles la négritude devient explicite et manifeste vis-à-vis de l'extérieur et aussi la "normalité" du quotidien de la majorité d'entre eux ainsi que les processus de négociation avec ceux qui sont plus clairs de peau. En outre, le développement de l'identité noire et des phénomènes qui en sont partiellement à l'origine (idéologie raciale, préférence de couleur ou représentation de la beauté) ne peut être étudié que dans un contexte relationnel, dans lequel, par exemple, le fait d'être noir est relié au fait d'être jeune ; le premier peut avoir plus ou moins d'importance par rapport au second ou s'additionner en créant de nouvelles combinaisons, noir et jeune, ou aimer un style particulier de musique.

Plus que toute autre identité ethnique, l'identité noire est le résultat de rapports sociaux de race (Balibar, 1988) et elle inclut un processus d'inversion du stigmaté en quelque chose de positif (Hegdige, 1979), la réinterprétation "de l'intérieur", de l'auto-image, des caractéristiques négatives généralement asso-

ciées à la couleur noire dans la société brésilienne. C'est ainsi, par exemple, que le "nègre paresseux" devient l'essence de l'*homo ludens*, un être plus musical et plus naturel que le Blanc.

Créer et entretenir l'identité noire, surtout dans un contexte urbain, est chose complexe. Plus les réseaux de contacts sociaux se diversifient, plus large et varié est le capital symbolique qu'il faut s'approprier dans le processus de diversification ethnique et plus il est nécessaire de redéfinir l'identité ethnique telle qu'elle se vit au jour le jour. Les sources dites traditionnelles d'inspiration symbolique et de transmission comme la famille et les bandes, s'articulent aux formes de socialisation à distance, à travers les nouveaux médias et les nouveaux canaux de l'industrie culturelle. Parfois, les nouvelles sources se substituent aux traditionnelles mais souvent, l'on se retrouve devant un mélange où, dans certains cas, ce sont les éléments traditionnels qui sont hégémoniques et dans d'autres, comme le loisir et la vie de rue, l'hégémonie revient aux éléments nouveaux.

En conclusion, c'est plus la précarité et l'éclectisme qui définissent les "nouvelles ethnicités" que la rigidité et la continuité des traditions. Le contexte brésilien renforce encore ce caractère éclectique. Le développement d'une (nouvelle) identité noire revêt certains traits dont voici les plus significatifs :

1. la présence d'un grand marché de symboles religieux ;
2. la relative fluidité des domaines politiques et la possibilité de négocier les sympathies politiques et les votes (combien parmi les électeurs du gouverneur ont-ils voté pour Lula ?) ;
3. une tradition musicale et carnavalesque qui récompense le syncrétisme plus que la pureté (voir, par exemple, les noms de groupes comme *Mexe com Tudo* (Les Touche-à-tout) ou le fait que, dans la Nuit de la Beauté Noire 1992 organisé par l'ensemble afro Ilê Aye, l'attraction principale ait été la chanteuse blanche Daniela Mercury) ;
4. la présence d'une forte identité régionale - la bahianité - défendue aussi par des Blancs (le gouverneur de l'état Antônio Carlos Magalhães, les chanteurs Caetano Veloso, Raul Seixas et Daniela Mercury). Ces éléments, distinctifs du Brésil et de Bahia aux yeux de nombreux chercheurs étrangers viennent s'unir à d'autres traits caractéristiques, outre la relative élasticité des barrières sexuelles (Parker, 1990) : la fluidité, jusqu'à un certain point, des relations ethniques, le continuum des couleurs de peau, spécifiques non seulement du Brésil mais aussi de toute la "variante ibérique des relations entre Blancs et Noirs des Amériques (Hoetink, 1972 ; Van den Berghe, 1967), la présence du Noir dans l'auto-représentation nationale et dans les mythes fondateurs de la société brésilienne (Da Matta, 1989) et enfin un mélange particulier de proximité et de préjugé entre Blancs, mulâtres et Noirs. Les derniers points, qui ont été largement analysés par d'autres chercheurs comme Freyre et Nogueira, contribuent à "compliquer" ou à rendre plus spécifique, ce qui est plus gentiment dit, soit l'identité ethnique des Noirs brésiliens soit l'image que les plus clairs de peau ont d'eux.

Dans l'étude des rapports de race au Brésil, il me semble important de souligner les spécificités brésiliennes (très souvent exagérées par les lusophiles

comme Gilberto Freyre ou niées par des "lusophobes" comme Skidmore) et les similitudes avec la situation des Noirs dans d'autres pays. De telles similitudes se rencontrent surtout dans les pays hispanophones (Venezuela, Cuba, Saint Domingue, Colombie etc.) qui, avec le Brésil, forment la "variante ibérique" des rapports de race. Elles se retrouvent aussi, dans une mesure moindre cependant mais croissante, selon une partie du mouvement noir, dans la situation nord-américaine, et dans sa "variante protestante". Mon point de départ est le suivant : d'un côté, il existe de nombreux types possibles d'identités ethniques et de racisme mais de l'autre, le processus de globalisation des cultures développe de plus en plus de ressemblances entre les symboles ethniques utilisés et les stéréotypes raciaux créés par différents groupes en différents pays.

COULEUR ET POSITION SOCIALE

A Salvador, surtout, ce sont les Blancs et les "Noirs clairs", parmi les interviewés, qui occupent les meilleurs postes de travail. Il y a davantage de Noirs, ou de personnes à la peau foncée, qui appartiennent à la classe moyenne (dans sa frange inférieure) que de Blancs, ou Noirs clairs, en situation de pauvreté. Dans les rues étudiées, il y a, certes, une minorité à la peau claire que l'on peut qualifier de pauvre ; ce sont surtout, à Camaçari, des migrants venus de l'intérieur et à Salvador de descendants d'immigrés européens (portugais, espagnols, italiens et parfois allemands).

Les personnes à la peau foncée et disposant d'un revenu plus élevé se retrouvent dans presque tous les secteurs : fonction publique, enseignement, police, activités portuaires, pôle pétrochimique, Petrobrás et le petit commerce (marchands ambulants). Les seules entreprises privées appartiennent au Pôle de Camaçari. Les entreprises privées et les magasins de luxe sont décrits comme ayant un accès difficile et ce sont eux qui sont en majorité dénoncés pour pratiques discriminatoires dans l'embauche. Il y a une forte concentration de Noirs dans la fonction publique, la police et dans les entreprises semi-publiques mais les interviewés n'attribuent pas cet état de chose à la couleur ; ils ne tiennent pas non plus de discours explicites sur les secteurs du marché du travail particulièrement ouverts aux Noirs, à la différence des Etats-Unis où l'effet des mesures de discrimination positive est plus sensible dans le public que dans le privé. (Brooks, 1990 ; Wilson, 1987).

A Caminho de Areia, ce sont presque toujours les Noirs ou les mulâtres (souvent des migrants récents originaires de l'intérieur) qui font les travaux considérés lourds ou "sales", comme l'enlèvement des ordures, la maçonnerie, le nettoyage des égouts. Beaucoup d'entre eux vivent dans d'autres quartiers, généralement, près de la ligne de chemin de fer, ou dans d'autres quartiers plus pauvres et éloignés du centre. La raison invoquée par les informateurs, appartenant à la frange inférieure de la classe moyenne, pour expliquer ce fait, est le manque de fiabilité des pauvres du quartier, ou habitant à proximité, qui ne voulaient pas travailler dur. Selon une autre hypothèse, les jeunes filles vivant dans la zone d'invasion, préfèrent s'embaucher comme bonnes loin des regards indiscrets et des commérages. Les bandes de jeunes des rues, à Caminho de

Areia du moins, ces bandes de "vagabonds" comme les appellent les habitants du quartier, ne comprennent que des Noirs. Ce sont des groupes petits mais bien visibles qui font parler d'eux.

Malgré leur concentration dans des travaux peu valorisés, les Noirs ont des opinions similaires à celles des non-Noirs par rapport au travail, à la façon d'en chercher, de faire des petits boulots. Ce sont les moyens dont on dispose qui déterminent le type de travail. Il ne semble pas que les Noirs aient une prédilection particulière pour les boulots de rue ou ceux qui nécessitent le contact avec le public (travailleur social, instructeur de gymnastique, gérant de bar etc.) comme c'est le cas, pour différentes raisons, dans les sociétés caribéennes de type pluraliste et parmi les Noirs défavorisés, dans les métropoles de l'Europe du Nord et aux Etats-Unis (Liebow, 1967, Hannerz, 1969, Sansone, 1992 et 1992a ; Wong, 1977). Même les types d'entreprises souhaitées ne sont pas classées en fonction de la couleur de l'intéressé mais du style de vie. Celui qui aimerait travailler dans un petit bar, rêve d'en posséder un. Qui s'intéresse à la mode souhaite une boutique ; aimer les voitures fait rêver d'avoir un atelier de mécanique. S'il existe une division ethnique du marché du travail, du moins dans les zones étudiées, elle est plus discrète que dans les sociétés caribéennes de type pluraliste, (où les Noirs sont liés à certains travaux seulement et les autres ethnies à d'autres). ou dans les villes de l'hémisphère nord où les Noirs constituent une (petite) minorité. Il semblerait que la complexité de la relation bahianaise entre couleur et classe crée une division culturelle du marché du travail de type particulier : couleur, classe et styles de vie (en bonne partie basés sur l'âge et le sexe) définissent, d'un côté, un système de prédispositions qui modèlent les attentes par rapport au travail et de l'autre un cadre où jouent une idéologie raciale subtile (ce que Banton appelle le racisme) et des règles discriminatoires. Cette idéologie produit des types de travail idéaux pour les *pretos* (les Noirs sans qualification), les *escuros* (les Noirs qualifiés) et pour les *negros* (les Noirs ayant une qualification et s'assurant comme tels). Ce qu'est un travail idéal pour tel ou tel type de Noirs est évidemment le produit arbitraire de la combinaison des représentations que les autres ont des Noirs et des représentations qu'ils ont d'eux-mêmes. On peut dire que le discours sur la couleur à Bahia est un discours sur qui doit faire quoi. Un tel fonctionnement discursif ne peut se faire que grâce à un certain consensus entre les bahianais de peau foncée ; ce consensus est en bonne partie produit par un processus d'auto-exclusion des secteurs du marché du travail marqués par l'histoire des rapports entre les races. Ainsi, si les styles de vie ne sont pas partagés principalement selon les lignes de la couleur, souvent floues d'ailleurs, la couleur finit par devenir une catégorie/signe qui limite les choix de vie et qui organise en partie la vie sociale des interviewés.

Même si l'on ne peut pas parler d'une effective division sociale et culturelle du marché du travail sur une base ethnique, les informateurs, parmi les plus foncés de peau, ont deux comportements vis-à-vis du travail, qui définissent un certain nombre de possibilités d'itinéraires ethniques sur le marché du travail. L'un correspond au désir, surtout parmi les jeunes de Caminho de Areia, de trouver un travail dans cette partie de l'espace noir lié au tourisme et à l'indus-

trie culturelle (capoeira, groupe folklorique, batterie, chanson). L'autre, qu'expriment surtout les moins scolarisés, est une tendance à s'auto-exclure des types de travail où les Noirs sont mal accueillis (ceci d'après une expérience personnelle ou plus souvent d'après les histoires racontées par d'autres ou bien "ce sont des choses que tout le monde sait"). Il s'agit d'un type de travail qui suppose un grand nombre de rapports subalternes avec des Blancs ou des non-Noirs, ou un travail qui exige une expressivité verbale. S'exclure avant d'être exclu est un mécanisme déjà décrit dans nombre de recherches sur les attitudes face à l'école et au travail adoptées par les différents groupes défavorisés. Il se retrouve non seulement dans les minorités ethniques mais aussi parmi les fils d'ouvriers du nord de l'Angleterre (Willis, 1977). et les Noirs des Etats-Unis (Ogbu, 1982), du Brésil (Hzasenbalg, 1978) et de Hollande (Sansone, 1992). Tous ces cas illustrent une exclusion des types de travail jugés impossibles à trouver et par suite liés en fin de compte à un manque de désir ou à une inaptitude. C'est le syndrome des raisins amers qui fait définir comme peu intéressante une chose inaccessible.

Cette modification possible du marché du travail à travers la vision de la couleur s'explique peut-être par le nombre grandissant de jeunes Noirs qui protestent contre le blocage créé sur le marché du travail par le critère "bonne présentation". Dans les zones étudiées, la majorité d'entre eux détourne le fonctionnement de ce mécanisme, moins en contestant les fondements qu'en "dribblant" l'obstacle, grâce à l'invention de nouveaux modes de "bonne présentation"².

TYPOLOGIE ET POLARITÉS INTERNES

L'un des objectifs du questionnaire était de faire l'inventaire des différents types de personnes existant dans les mêmes rues. Il comportait donc des questions sur la religion, le style de musique préférée et les problèmes principaux rencontrés dans le quartier par ses habitants.

Dans les deux zones d'études, les oppositions, les discussions et les disputes occasionnelles ne sont pas centrées, à première vue, sur les problèmes de couleur et de racisme. A Caminho de Areia, la division la plus marquée oppose les "lutteurs" et les "vagabonds", ce qui, en partie, correspond au fait d'habiter un ensemble bâti ou une zone d'invasion. Cette opposition semble être une version moins extrême que celle qui sépare les "travailleurs" des "bandits" dans un quartier pauvre de Rio (Zaluar, 1985). A Camaçari, c'est entre les croyants et les autres habitants que se marque la division la plus forte : les croyants voient les autres comme des personnes qui n'ont pas encore trouvé leur voie ou ne vont jamais la trouver et ces autres pensent que les croyants sont des êtres différents, qui ne veulent pas se mêler à la vie du quartier et qui se croient supérieurs.

Le fait que les tensions explicites ne se cristallisent pas, du moins sur un premier plan, autour des problèmes de couleur est corroboré par les priorités indiquées dans le questionnaire. Un seul indique le préjugé de couleur comme étant l'un des problèmes principaux du quartier, la majorité nommant le travail,

surtout à Camaçari, et les prix (surtout à Salvador). Une minorité d'habitants de Caminho de Areia évoque les commérages tandis que ceux de Camaçari soulignent aussi la pollution et le manque d'hygiène et les carences des services de santé.

La rue, un terme qui recouvre la bande de copains, la famille et les voisins, est perçue par la majorité de ses habitants comme un lieu où "l'on se sent à son aise" et avec les moyens de contrôler les conflits. Contrairement à d'autres espaces, celui du travail surtout, la rue est quelque chose dont on se sent propriétaire, une espèce de territoire libre, un espace-seuil ou "antistructure" (Turner, 1969). Un espace, enfin, où c'est l'habitant qui en grande partie en définit le rythme et l'atmosphère.

Les habitants cherchent à donner une image harmonieuse de la vie dans leur rue : il n'y a pas de grands conflits entre les habitants, tout le monde aime bien son quartier (c'est un fait, ils sont peu nombreux ceux qui veulent changer de quartier) et leur rue représente le meilleur de ce qu'ils pouvaient se permettre. C'est un endroit d'honnêteté et d'hospitalité, comme cela n'existe plus au Brésil en général. En particulier à Caminho de Areia, les habitants décrivent leur rue comme un lieu de bahianité, plein de cette gaieté douce et désintéressée, très marquée par le mode d'être des Noirs mais sans antagonisme, qui distinguerait Bahia du reste du pays. La centralité de "son" quartier, de "son" morceau de terre, dans la vie des personnes interviewées n'est pas seulement culturelle. La grande majorité des personnes signale que leurs voisins sont parmi les trois personnes les plus proches dans le quartier.

SYSTEME DE CLASSIFICATION DE LA COULEUR ET NORMES DU CORPS

L'importance relative de la couleur dans le quartier, où les différences sociales entre les habitants ne sont pas très marquées, est confirmée par les opinions concernant l'amitié et par la composition des réseaux basés sur cette forme de relations. Aucun n'a déclaré que la couleur jouait un rôle dans l'amitié et presque tous ont des amis de couleur différente (même si cette différence aux yeux des interviewés n'est qu'une légère nuance, aux yeux des chercheurs). "Dans l'amitié, la couleur ne compte pas, mais c'est la personne", voilà la réponse généralement obtenue même de ceux qui, dans la rue, sont connus pour leurs préjugés, de ceux même qui ont déclaré en d'autres occasions "ne pas aimer les Noirs". La plupart de ceux qui m'ont tenu ce langage, à moi qui passe pour être l'un des "Blancs authentiques" de la rue, continuent à parler avec les Noirs dans la rue et, parfois, ont avec eux des relations d'amitié ou pour le moins empreintes de cordialité. Les trois personnes indiquées comme étant les plus proches de l'interviewé ont en général la même couleur que lui mais ils sont nombreux aussi à nommer des personnes d'une autre couleur, mais de la même nuance comme cela semble être aussi la règle dans le cas de métissage. Il est rare de voir des mariages entre couleurs "opposées", entre un "Blanc authentique" (*blanco legítimo*) et un "Noir bon teint" (*negro retinto*). Ceux qui se trouvent dans cette situation ont des histoires particulières et doivent affron-

ter le racisme et la dérision, dans et hors des familles et dans la rue. Pour être acceptés, de tels couples doivent avoir un comportement exemplaire et des enfants irréprochables.

A travers les discours, se dessine un cadre où la couleur est perçue comme un élément important dans la définition des rapports de pouvoir et des relations sociales selon le moment et l'endroit alors qu'elle n'est pas analysée ainsi dans d'autres lieux dont les critères de distinction sont surtout la classe, l'âge, le sexe et le quartier. Il existe des noyaux "durs" dans les rapports basés sur la couleur : 1) le travail et en particulier la recherche de travail, 2) le marché matrimonial et la drague, 3) les contacts avec la police. Le premier s'exprime en un nombre plus grand de personnes, le second concerne la création du goût et de la notion de beauté en général et des lieux spécifiques, l'école, les bandes, les familles, la rue ; le troisième intéresse exclusivement une partie des hommes, en particulier ceux qui aiment la bagarre. Il existe aussi des zones "molles", celles où le fait d'être noir ne pose aucun problème et peut parfois même donner du prestige. C'est le loisir en général, en particulier, le troquet, les dominos, les parloties avec les gens du coin de la rue, la samba, le carnaval, le fête de la Saint Jean avec ses quadrilles, ses bals, les visites aux voisins, le club des supporters, la sérénade et naturellement, la bande, ce groupe d'"égaux" avec lesquels l'on partage une bonne partie des activités publiques de loisir. Sans oublier l'Église catholique, les cercles de croyants, les groupes spirites. Ces espaces peuvent être considérés comme des espaces noirs, implicites, des lieux où la couleur de peau ne constitue pas un obstacle. Il y a aussi ces espaces noirs plus définis, plus explicites, où la couleur peut être un avantage : le groupe afro, celui des batteurs, le *terreiro* et la *capoeira*. Ces deux derniers espaces reçoivent le terme général de lieux de la "culture noire". Dans les espaces implicites, on évite généralement de parler en termes de couleur et plus encore de racisme : ce qui est important c'est la cordialité, se sentir bien avec des gens qui partagent le même lieu. Les espaces explicites fonctionnent autour des activités perçues comme typiques de la "race" où les Noirs peuvent et doivent briller. Ce sont des moments où une partie importante des Noirs, surtout ceux des groupes les plus démunis, se sentent vraiment à leur aise, capables d'exprimer ouvertement des traits de leur personnalité et de produire des créations culturelles qui, en d'autres moments, seraient considérés hors de propos. Ici, ce sont les Noirs qui imposent leur ordre, qui occupent une position hégémonique et ce sont les non-Noirs qui doivent négocier leur présence. Cette hiérarchisation des domaines et des espaces en fonction de l'importance de la couleur et par les interviewés de différentes couleurs, crée un continuum depuis le racisme le plus marqué, qui se situe dans la recherche de travail et jusqu'au moins marqué, dans les espaces explicitement noirs.

Malgré l'existence de ce continuum dans la perception des interviewés, du point de vue du chercheur, la préférence, très fortement marquée chez les Blancs, les mulâtres et les Noirs, pour les cheveux blonds, lisses et les yeux bleus s'exprime dans tous les domaines, qu'ils appartiennent aux noyaux durs ou mous, sauf, partiellement dans les espaces explicitement noirs. Sur les deux terrains de la recherche, comme dans les autres quartiers urbains à faibles reve-

nus (cf. de Poli T. Pacheco, 1987), cette norme physique est véhiculée par la famille, les bandes qui intègrent et réinterprètent les sollicitations qui leur parviennent de l'extérieur, en particulier à travers les médias. Comme j'ai pu l'observer souvent moi-même en regardant la télévision dans la maison des interviewés, le spectacle de la très blonde et probablement très décolorée Xuxa, par exemple, devient une source d'inspiration pour les enfants et les adolescents, leur modèle de beauté physique, ce qui ne veut pas dire l'envie de se marier avec une personne aux cheveux blonds, lisses et aux yeux bleus. Ce qui suscite le rejet, c'est le "vrai Noir" ou le "Noir noir". La grande majorité déclare que l'homme ou la femme idéale a la peau brune. Plus on a de traits négroïdes, en particulier, si le corps ou le visage manque de beauté, et plus, selon l'idéologie raciale, il faut chercher à se doter de qualités compensatoires (élégance, courtoisie, sympathie, bonté, aisance de parole, signes symboliques d'un statut etc.). Pour plaire, une jeune Blanche a moins d'efforts à faire qu'une Noire. Parmi les informateurs, cette préférence pour les traits caucasiens, peau claire, yeux bleus et cheveux lisses, coexiste avec un discours sur la couleur en trois points. Premièrement, dans la rue, du moins, n'existe pas, ou ne devrait pas exister un préjugé de couleur car les pauvres n'ont pas de préjugé et sont solidaires entre eux.. Deuxièmement, dans la rue, il y a des gens bons et des gens mauvais, mais pas des gens de couleur différente. Le troisième point est particulièrement souligné à Caminho de Areia : personne ne peut se permettre de ne pas aimer les Noirs à Bahia. Le métissage est tel qu'il n'y a pas de Blanc car "qui n'a pas un pied dans la cuisine" ? et même les familles noires ont des membres à peau claire ; les Blancs "authentiques" viennent, eux, d'ailleurs. Si la démocratie raciale est un mythe, ce qu'elle est sans aucun doute, - il s'agit d'un mythe fondateur des relations socio-raciales qui est acceptée par une grande partie du peuple qui le reproduit dans son propre quotidien. Ce mythe contient une partie de réalité et il ne peut être simplement écarté de l'analyse anthropologique qui y verrait le déguisement d'une réalité empreinte de racisme. Dans certains contextes comme la famille et le loisir, ce mythe populaire coexiste avec des pratiques sociales, qui relativise la couleur, avec des moments d'intimité extérieure à la race et avec la production de stratégies individuelles pour gérer l'aspect physique du Noir dans la vie quotidienne.

Cette façon de relativiser la couleur dans les espaces du quotidien se reflète dans les systèmes de classification. Dans la majorité des cas, la couleur attestée dans les documents officiels, celle que s'attribue l'interviewé, qui, d'ailleurs, peut changer selon le domaine traité, et l'opinion du chercheur ne coïncident pas. Si presque tous les Blancs se définissent comme tel et utilisent le même terme que le document officiel, la grande majorité de ceux qui sont officiellement définis comme mulâtres (*pardo*) et Noirs (*preto*) préfèrent utiliser d'autres termes. Le brun (*moreno*) est moins foncé (*escuro*) et les combinaisons possibles comme "brun clair" ou un diminutif comme *escurinho* sont sans aucune doute les formulations les plus fréquentes. En fait le terme de *moreno* est si populaire que des personnes que le chercheur et d'autres interviewés qualifierait de Blanches, préfèrent se déclarer de peau brune, se dire *moreno*.. L'avantage de ce terme réside dans son ambiguïté : il s'applique aussi bien à un Blanc

aux cheveux noirs, un mulâtre, un Noir pas très foncé et même à une personne de peau vraiment noire et aux traits négroïdes. Tout dépend de la situation. Il existe d'autres facteurs qui viennent compliquer le système de classification. Le premier est la réalité du métissage dans beaucoup de familles. Nombreuses sont les unités d'habitation qui rassemblent des personnes de différentes nuances de peau et ayant des phénotypes plus ou moins caucasiens ; c'est ainsi que trois frères de mêmes parents peuvent se définir respectivement blanc, brun et noir. La subjectivité en est un deuxième puisqu'un père peut utiliser un terme pour sa fille et sa mère un autre (Cf. Harris, 1969). Enfin, ce qui montre la relativité de la couleur, les termes varient avec le mode de vie, (l'allure, le niveau scolaire, la sympathie/l'antipathie) le style (la coiffure, le vêtement, la voiture) et la situation sociale qui fait appel à cette terminologie.

Ivonne Maggie (1991) a relevé trois systèmes de classification de la couleur, celui de l'IBGE (noirs, bruns, blancs et jaunes), celui du mythe fondateur de la civilisation brésilienne tel qu'il est décrit par Da Matta (1982) (Blanc, Indien, Noir) et le système populaire de la vie quotidienne (plus caucasiens et plus négroïdes). A ces trois systèmes vient s'ajouter la classification polarisée proposée par la tendance majoritaire du mouvement noir moderne (blanc et noir). A travers notre recherche, nous avons pu identifier un grand nombre de sous-systèmes utilisés dans la vie quotidienne : la famille ("je suis plus ou moins noir que mon frère"; je tiens du côté blanc/noir de la famille"), la rue ou le voisinage (*moreno*, *escuro*), la bande de copains (noiraud, *negão*) les bagarres ou les violences verbales ("trucs de Noirs") le carnaval et l'univers de la musique ou de la religion (la "culture noire" le bahianais, la bahianaise) le partenaire amoureux (*neguinho*, *neguinha*). Il est intéressant de remarquer que la même personne peut utiliser des termes différents pendant le même entretien et que le mot negro n'apparaît qu'à la fin lorsque l'aspect antiraciste de la recherche, et le type de langage préféré par ceux qui mènent l'entretien, sont perçus clairement. De toute façon, la même personne qui a la peau foncée peut se sentir différente à différents moments : ouvrier à l'usine, Noir sur son document d'identité?, brun ou Noir avec ses copains et dans sa rue et Nègre durant le carnaval ou dans son groupe afro. Si le terme de *cultura negra* fait peu problème ou s'il reçoit même une connotation explicitement positive de personnes de différentes couleurs, l'utilisation du terme *negro* n'est pas simple.

Dans le langage populaire, le terme *preto* est à éviter le plus possible - on lui préfère d'autres termes comme *escuro* et *moreno* - et doit normalement être réservé pour indiquer une couleur dans un sens strictement chromatique ou une série de caractéristiques négatives qui devraient être typiques des Noirs. Dans ce second cas, le terme *preto* est pratiquement l'équivalent de mauvais, laid, louche, sans éducation, "kitch", "vaniteux" et, bien entendu, s'applique à quelqu'un qui est visiblement pauvre et sans dignité. Dans ce sens le *preto* typique est un homme, à la peau très foncée, sans traits caucasiens, portant un short, des sandales, sans chemise, qui parle fort en faisant beaucoup de fautes. Les nombreux mendiants, ou presque mendiants, que l'on trouve dans les rues de la Ville Basse et qui portent sur le corps des signes visibles de marginalisation (cicatrices, maladie de peau, saleté, etc.) en représentent le cas extrême. Il est

évident qu'avec de telles connotations, les gens évitent de l'utiliser et de s'identifier sous ce vocable. L'histoire et le ressenti autour du terme *negro* est tout à fait différent (cf. Agier, 1992). Pour mes informateurs, *negro* est en première instance une catégorie politico-culturelle utilisés par une minorité d'entre eux. Ce n'est que dans le cadre de la culture populaire, la musique et la religion que ce terme, associée aux mots religion, culture et musique, qu'il est très utilisé et sans connotation polémique. Dans la classification de la couleur, le terme *negro* est une catégorie implicitement ou explicitement politique, qui peut s'appliquer à des gens qui, en autres occasions, seraient dénommés : *preto*, *escuro*, *sarará*, (aux cheveux blonds et crépus) mulâtre, brun et même brun clair. Quand il prend une tonalité explicitement politique, le terme *negro* introduit une brèche dans le continuum de couleur et accentue la division polarisée entre Blancs (l'élite) et Noirs (presque tous les autres).

Les personnes qui s'auto-définissent comme *negros* et qui utilisent ce terme pour définir d'autres gens sont presque toujours des jeunes. Elles ont atteint une conscience particulière de leur couleur à travers divers canaux. A Caminho de Areia, la voie la plus commune est la participation, en général informelle, à des groupes afro et, dans une moindre mesure, à des groupes de capoeira. A Camaçari, ceux qui se dénomment *negros* se sont "assumés" à travers leur participation à des communautés de base et en général aux activités de l'Église catholique, qui parfois offrent des cours de formation au niveau de l'état ou à l'échelle nationale (par exemple, des rencontres nationales de la *Pastoral de Juventude* et de la *Pastoral Negra*). Il s'en suit un intérêt plus marqué pour ces aspects de la culture noire que la plupart "cachaient" à leur famille (le candomblé surtout). A l'intérieur de ce processus du "devenir *negro*", de se doter d'une nouvelle identité ethnique - qui, comme les autres, est en grande partie, un choix entre autres styles de vie possibles (Cf. Roosens, 1990) - ces personnes de Camaçari développent une admiration pour Salvador, et la vitalité de la culture de cette "Rome noire" surtout les groupes afro, le *Pelourinho* et les activités menées autour de la valorisation de la beauté noire). Il existe deux autres voies qui facilitent l'identification comme Noir : les études supérieures et les médias, en particulier, certaines séries télévisées comme *Racines 1* et *2* et les textes des chansons (samba, musique populaire brésilienne, samba-reggae et reggae). Pour une petite minorité de jeunes, la redécouverte de la négritude passe par l'identification, partielle en général, avec le style rasta (cf. Barcelar, 1988; Gomes, 1991). Parmi les personnes interviewées dans les deux endroits, trois hommes jeunes et plus ou moins dix adolescents, qui eux en avaient la coiffure, se sont définis comme *rasta*.

Ceux qui utilisent le terme *negro*, au cours de nos entretiens, ce sont ceux qui savent le mieux formuler verbalement la notion de préjugé et de racisme, c'est une minorité, et qui ont des idées précises et parfois radicales sur ce point. La majorité se divise en deux groupes : ceux qui reconnaissent l'existence du préjugé de couleur au Brésil mais ne peuvent, en général, donner un exemple personnel. Pour eux, le préjugé signifie discrimination, exclusion sans raison, manque de respect, manifestation de brutalités envers les Noirs. La majorité de ceux qui ont la peau foncée, ne se définissent pas comme Noirs. L'autre grand

groupe est constitué de ceux qui pensent qu'il n'existe pas de préjugé de couleur mais un préjugé de classe. En majorité, ce sont des personnes âgées, les parents d'adolescents ou des personnes ayant un plus bas niveau de scolarité. A Camaçari, où ce groupe est plus important qu'à Salvador, ce sont surtout des migrants de l'intérieur du pays.

Pour neutraliser ou "dribbler" les éventuels obstacles créés par le phénotype noir dans le quotidien, les informateurs, qui ont des traits les plus négroïdes, développent des stratégies individuelles et, dans une moindre mesure, collectives. La force des stratégies individuelles et la faiblesse des manifestations collectives s'expliquent par le système de classification de la couleur, qui offre des possibilités individuelles aux Noirs d'être respectés par les non-Noirs, et par la situation politique brésilienne-bahianaise, caractérisée par un désenchantement politique, l'ambiguïté et la corruption. Les habitants du quartier peuvent voir que des Noirs qui utilisent de telles stratégies acquièrent un certain statut et cessent d'être vus comme "pretos". La seule stratégie collective, surtout parmi les Noirs les plus pauvres et les moins scolarisés, semble se limiter à l'auto-exclusion d'éventuelles opportunités individuelles d'ascension sociale, au renoncement à un statut meilleur dans la société en général et parmi les Noirs se trouvant dans une situation semblable. Il est évident que des solutions individuelles centrées sur la manipulation de sa propre apparence en faisant jouer les zones "molles" présentent des limites, parce que l'apparence physique peut être manipulée jusqu'à un certain point seulement. Mais le développement de qualités compensatoires comme savoir bien s'habiller, se montrer sympathique, chaleureux ou briller dans sa profession - tout cette frime qui permet d'accommoder sa vie au préjugé de couleur - a le grand avantage d'offrir de nombreuses variantes et de faire jouer le connu, le déjà-expérimenté. Ces stratégies individuelles peuvent être considérées comme la version moderne de ce *jeitinho negro*, ce mode d'être des Noirs élaboré pour résister quotidiennement aux esclavagistes Blancs ou pour être en mesure de négocier avec eux une vie meilleure à partir d'une position défavorable dans un rapport de pouvoir (cf. Reis et Silva, 1989). Être hyper-élégant, bon musicien, beau parleur ont toujours été des manières de séduire, éviter ou même tromper celui qui a, en principe, tout pouvoir sur la vie ou le corps du Noir ; c'était aussi des moyens d'acquérir statut et dignité (cf. Genovese, 1974). Comme il arrive souvent dans la vie, dans les rapports de race aussi, les solutions individuelles semblent être les plus faciles, d'où cette idée que la position individuelle est la méthode la plus efficace. Dans le fond, une partie des Noirs préfèrent un système indifférencié à la polarisation que nous avons perçue sur nos deux terrains de recherche. A la fois, parce qu'ils ne croient pas qu'il y ait une solution à ce problème et parce que, en manipulant leurs propres attributs physiques ou même en les modifiant, comme le défrisage des cheveux par exemple, ils arrivent à déplacer et à redéfinir leur propre position dans les systèmes de classification raciale et sociale, à être acceptés comme non Noirs ou comme "personne correcte". Du moins sur nos lieux de recherche, le développement du mouvement noir, dans le sens le plus large du terme, ne réduit pas l'éventail de ces stratégies individuelles mais il les modifie, en leur offrant, par exemple, un plus grand nombre de symboles utili-

sables pour l'acquisition, dans certains contextes, de la "bonne présentation", comme l'adoption de vêtements africains et certaines coupes qui n'exigent pas le défrisage du cheveu. N'utiliseraient-ils le mouvement noir et les nouveaux symboles de la négritude plus pour élargir le champ de leurs propres options individuelles que pour s'organiser collectivement ?

L'IDENTITÉ NOIRE

De fait, la composition des réseaux sociaux sur la base de la couleur de la peau, du langage, de l'idéologie raciale et éventuellement de l'identité noire ou des pratiques racistes ne suivent pas toujours la même trame. Avoir des amis noirs pour un Blanc ne signifie pas forcément une perception positive des Noirs. Et il existe des Noirs âgés qui, dans la réalité, ont peu ou pas de contacts avec les Blancs et qui ont une image très positive de choses considérées comme typiques des Blancs. Ce sont les jeunes Noirs, les plus ouverts, qui dans le travail ou le loisir fréquentent des lieux où il n'y a pas de Noirs qui ont les opinions les plus sévères sur le racisme des Blancs.

Dans la perception du préjugé de couleur, comme dans la terminologie adoptée et par rapport à l'identité noire, la différence la plus grande se trouve davantage au niveau de l'âge, entre les parents et les enfants, qu'au niveau des couches sociales. Il semblerait que l'effet combiné de l'école et des médias ait fortement uniformisé les opinions parmi les jeunes des deux zones étudiées. Les parents qui ont grandi dans une société plus hiérarchisée, y compris en termes de classe, où le racisme et les divisions selon la couleur étaient plus marquées qu'aujourd'hui, semblent, moins que les jeunes, se référer à la couleur et se revendiquer de la négritude. En ce sens, le développement d'une identité noire peut être vue plus comme le produit de la chute des barrières que de leur perdurance dans la société moderne. Cette différence générationnelle est l'un des thèmes qui sera approfondi dans la seconde phase, plus qualitative, de l'enquête.

La création et la définition de l'identité noire sur les deux terrains d'étude sont complexes. La couleur est toujours présente dans les couches les plus pauvres où les différences sociales sont peu marquées. Mais tout ne se réduit pas au fait d'être Noir, qui n'est même pas toujours le point principal. L'identité sociale ne se confond pas avec la couleur ni, pour les Noirs, la prévention du racisme. L'origine sociale, mais aussi l'âge, le sexe et les parcours individuels déterminent la façon de vivre la négritude et de gérer sa couleur de peau. Parmi nos informateurs, il y avait des "filles de saint" qui déclaraient adorer les sérénades; des capoeiristas avec une coiffure rasta qui aimaient la musique rock, des femmes noires qui se défrisaient les cheveux tout en ayant une vision claire du racisme; des femmes à la coiffure afro, uniquement "parce que c'est la mode"; des témoins de Jéhovah qui disaient s'assumer comme Noirs. Il y a donc divers types de négritude et ils vont se multiplier à l'avenir.

Il existe parallèlement aujourd'hui diverses formes de développement. D'un côté, l'on a une récession économique qui depuis plus d'une décennie bloque la mobilité des Noirs de ces couches sociales qui avaient relativement pu profiter

de l'apparition de nouvelles professions à Bahia pendant les années soixante-dix (Agier, 1990). D'un autre côté, les besoins de consommation continuent à s'étendre et à se démocratiser, en particulier parmi les jeunes. Cette ascension inclut la commercialisation de certains espaces noirs traditionnels, mais peut aussi donner statut et notoriété à la culture noire et conduire à une plus grande tolérance vis-à-vis du physique des Noirs. Par ailleurs, leur découverte en tant que culture peut renforcer les stéréotypes concernant le peuple noir, gens de loisir et d'une plus grande "naturalité" que les Blancs. Le processus de globalisation des cultures introduit au Brésil une profusion de nouveaux symboles possibles. Dans une moindre mesure, des créations culturelles des Noirs brésiliens atteignent aussi les capitales occidentales, surtout la samba reggae et la *capoeira*. C'est dans ce contexte, que s'inscrit une nouvelle quête de pureté (Agier, 1992) mais aussi de nouveaux syncrétismes. Une minorité, symboliquement importante, parmi la communauté noire, certains leaders culturels (pères et mères de saint, chanteurs, artistes) et une partie d'une nouvelle intelligentsia noire, démontrent un intérêt particulier, depuis quelque temps, pour la (re)découverte des racines culturelles noires. Ceci passe par une relecture et une réinvention de l'Afrique et par l'élaboration de nouveaux signes de distinction ethnique qui doivent introduire des moments de rigidité et de confrontation dans le magma des rapports construits à Bahia à partir de la couleur de la peau. En partie, cette tentative de redéfinition et d'actualisation, du fait d'être noir et noir dans le Brésil d'aujourd'hui, touchent les couches sociales les plus démunies, en général d'une manière indirecte ou à travers une version édulcorée transmise par les médias. Il s'agit surtout des jeunes qui sont les plus sensibles aux incitations culturelles en provenance de l'extérieur et les plus prompts à expérimenter les divers styles.

Au cours de leur entretien, huit coiffeuses ont évoqué la perte d'intérêt pour les cheveux défrisés et une partie des jeunes Noirs, appartenant aux couches les plus pauvres, font montre d'une plus grande créativité pour varier coiffure et habillement, et cela grâce aux nouveaux produits, aux nouvelles techniques esthétiques et grâce au développement de la mode jeune, en général. Par ailleurs, cette modification du goût peut être considérée comme le produit des efforts menés conjointement par les intellectuels et les militants noirs pour redéfinir et consolider le concept de beauté noire. Il n'est pas rare de voir, à Caminho de Areia surtout, des filles aux cheveux tressés et des hommes jeunes arborant une coupe inspirée par les groupes hip hop nord-américains ou, moins souvent, la coiffure rasta. Parallèlement à cette création de nouveaux modes d'affirmation en tant que Noir, se poursuit le processus de métissage biologique et celui plus rapide, et plus intéressant du point de vue anthropologique, de syncrétisation de la culture noire, plus syncrétique, en effet, qu'avant. C'est le cas, en particulier, de la version jeune de la culture noire qui a recours à diverses sources : les parents, le quartier, la classe, les sous-cultures des jeunes. De fait, on peut dire que dans les morceaux de la terre bahianaise que nous avons étudiés, comme dans le cas des cultures noires d'autres pays (Mintz et Price, 1974; Mercer, 1990), le développement de la culture et de l'identité noires suit deux lignes de force : pureté et manipulation, la pureté étant le résultat de produc-

tions culturelles récentes, basées sur la redéfinition et la réinvention sélective, dans une situation de modernité, de traditions culturelles. Ce n'est pas tout le passé que l'on redécouvre, mais seulement ce qui peut aider le groupe à acquérir statut et cohésion interne et cela dans un contexte qui rend utile et possible l'utilisation des symboles ethniques.

Pour les Noirs, aujourd'hui, les choix culturels sont plus nombreux : l'industrie de la culture, le loisir et la culture des jeunes offrent de nouveaux espaces à la négritude et au rêve d'une société plus juste, moins discriminante. Maintenant plus qu'auparavant, être noir peut résulter d'un choix et les symboles qui nourrissent identité sociale et identité ethnique ne sont pas ceux de la génération antérieure. Pour une partie de la communauté noire qui se constitue en groupe ethnique, c'est par choix explicite que sont assumés certains traits visibles de la culture noire et leur utilisation comme emblème d'une nouvelle négritude. Face à cette vitalité culturelle, une analyse de la situation en termes de travail et de conditions matérielles d'existence révèle moins de dynamisme. Il est probable qu'entre les attentes par rapport à la vie, la citoyenneté, la consommation et les possibilités concrètes de pouvoir y répondre, le décalage est plus grand qu'il y a une génération. Cette contradiction entre désirs et possibilités matérielles et celle qui oppose la quête de nouvelles puretés noires et la créolisation continue définissent les contours d'une nouvelle identité noire et de nouvelles modalités d'être noir. Dans ces créations, caractérisées par la polyphonie et même la cacophonie, il n'est pas facile de trouver cohérence et continuité.

BIBLIOGRAPHIE

- Agier, M., "Espaço urbano, família e status social. O novo operariado baiano nos seus bairros", *Caderno CRH*, 1990, 13, Salvador, pp. 39-62.
- Agier, M., "Etnopolítica. A dinâmica do espaço afro-baiano", *Estudos Afro-Asiáticos*, 1992, n°22, Rio de Janeiro, pp. 99-115.
- Anderson, *Imagined Communities*, London, Verso, 1983.
- Balibar, E., "Y a-t-il un néo-racisme ?", in, E. Balibar et I. Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1988, pp. 27-41.
- Berghe, P. Van Den, *Race and Racism. A comparative Perspective*, New York, John Wiley & Sons Inc, 1967.
- Boissevain, J. en Grotenberg, H., "Culture, structure and ethnic enterprise, the Surinamese of Amsterdam". *Ethnic and Racial Studies*, 1986, 9, 1, pp. 1-23.
- Bonacich, E., "A theory of middleman minorities". *American Sociological Review*, 1973, 38, pp. 583-594.
- Brooks, R., *Rethinking the American race problem*, Los Angeles, University of California Press, 1990.
- Cashmore, E. and Troyna, B., "Black Youth in Crisis", in, Cashmore, E. and Troyna, B. (eds.), *Black Youth in Crisis*, pp. 15-34. London, Allen & Unwin, 1982.

- Conzen, K. e.a., "The invention of ethnicity, a perspective from the USA", *Altrelitalie, Fondazione Giovanni Agnelli* (Torino, Itália), 1990, 3, pp. 37-63.
- Da Matta, R., "A fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira", in Da Matta, R. *Relativizando. Uma introdução à antropologia brasileira*, Rio de Janeiro, Rocco, 1987, pp. 58-85.
- Da Matta, R., *O que faz Brasil, Brasil ?*, Rio de Janeiro, Rocco, 1989.
- Epstein, A., *Ethos and Identity. Three Studies in Ethnicity*. London, Tavistock, 1978.
- Eriksen, T., "Liming in Trinidad, the art of doing nothing", *Folk* 1990, 32, pp. 23-43.
- Genovese, E., *Roll Jordan Roll*, New York, Pantheon, 1974.
- Goiás Dantas, B., *Papai branco, vovó negro. Uso e abuso da Africa no Brasil*, 1988.
- Gomes da Cunha, O., *Corações rastafari. Lazer, política e religião em Salvador*. Tese de Mestrado. Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1991.
- Hannerz, U., *Soulside; Inquire into Ghetto Life and Community*. New York, Columbia University Press., 1969
- Hannerz, U., *Exploring the City*. New York, Columbia University Press., 1980.
- Hannerz, U., "The world of creolisation", *Africa*, 1987, 57, 4, pp. 546-559.
- Hannerz, U., "Cosmopolitans and locals in world culture", in, M. Featherstone (ed.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity, A Theory and Society Special Issue*, 1990, pp. 237-252. London, Sage.
- Hasenbalg, C., *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal, 1979.
- Hebdige, D., *Subculture. The Meaning of Style*, London, Methuen., 1979.
- Hebdige, D., *Cut'n'Mix. Culture, Identity and Carribean Music*. London, Comedia, 1987.
- Herskovits, M.J., *The Myth of the Negro Past*, New York, Harper and Brother, 1941.
- Hobsbawm, E., "Introduction, Inventing Traditions", em, E. Hobsbawm and Ranger, T. (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, University Press, 1983.
- Hoetink, H., *The Two variants in Caribbean Colonization*, The Hague, Mouton, 1972.
- Liebow, E., *Tally's Corner. A Study of Negro Street Corner Men*, Boston, Little Brown and Company, 1967.
- Macdonald, J. and Macdonald, L., "The Black family in the Americas, a Review of the Literature", *Race Relations Abstracts* 3, 1. London, Sage, 1978.
- Mercer, K., "Black hair/style politics", in, R.Ferguson (ed.), *Out There. Marginalization and Contemporary Culture*, Cambridge (Mass.), The Mit Press, 1990, pp. 247-264.
- Mintz, S. and Price, R., *An anthropological approach to the Afro-American past, a Caribbean perspective*, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues, 1977.
- Nogueira, O., *Tanto preto quanto branco, estudos de relações raciais*, São Paulo, Queiroz, 1985.
- Novak, M., "The new ethnicity", in, Colburn, D.R. and Pozzetta G.E. (eds.), *America and the New Ethnicity*, 1979, pp. 15-28. London, Kennikat Press.
- Ogbu, J., *Minority Education and Caste*, New York, Academic Press, 1978.
- Parker, R., *Pleasure and Bodies. Sexual Life in Brazil*, London, 1990.
- Polí T. Pacheco, M. De, "A questão da cor nas relações de um grupo de baixa

- renda", *Estudos Afro-Asiáticos*, 1987, 14, pp. 85-97.
- Reis, J. e E. Silva, *Negociação e conflito. A resistencia negra no Brasil escravista*, Schwarcz, São Paulo, 1989.
- Reitz, J.G., *The Survival of Ethnic Groups*, Toronto, McGraw-Hill, 1980.
- Şansone, L., "A produção de uma cultura negra. Da cultura "creole" a subcultura negra. A nova ethnicidade negra dos jovens "creoles" surinameses de classe baixa em Amsterdam", *Estudos Afro-Asiáticos*, 1991, 20, pp. 121-134.
- Sansone, L., *Brilhar na sombra. Estrategias de sobrevivência, subcultura e etnicidade entre jovens Creoles de classe baixa em Amsterdam, 1981-1991*, [en néerlandais, traduction de l'anglais en cours], Amsterdam, Het Spinhuis, 1992.
- Sansone, L., *Hangen boven de oceaan. Het gewone "overleven" onder Creoolse jongeren in Paramaribo*, Amsterdam, Het Spinhuis, 1992 [a] .
- Sansone, L., "La circolazione delle persone in un'area della periferia, tre casi nei Caraibi", *Studi Migrazione/Études Migrations*, (Roma), 1992 [b], XXIX, 105, pp. 134-147.
- Steinberg, S., *The ethnic myth*, New York, Atheneum, 1988.
- Turner, V., *The Ritual Process*, London, Routledge and Kegan Paul, 1969.
- Wallerstein, I., "The national and the universal, can there be such a thing as world culture ?", in, A.King (ed.), *Culture, Globalisation and the World System*, 1991, pp. 91-106, London, MacMillan.
- Whitten N. and Szwed J., "Introduction", in, Whitten, N. and Szwed J. (eds.), *Afro-American Anthropology*, 1970, pp. 23-62. New York, The Free Press.
- Willis, P., *Learning to labour. Why working-class kids get working-class jobs*, Westmead (England), Saxon House, 1977.
- Wilson, J., *The Truly disadvantaged, The inner city, the underclass and public policy*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.
- Wong, C., "Black and Chinese grocery stores in Los Angeles black ghetto", *Urban Life*, 1977, 5, 4, pp. 439-64.
- Wulff, H., "Twenty girls. Growing up, ethnicity and excitement in a South London microculture", Stockholm, *Studies in Sociale Anthropology*, 1988, 21, University of Stockholm.
- Zaluar, A., *A maquina e a revolta*, São Paulo, Brasiliense, 1985.

NOTES

1 Par espace noir traditionnel, l'on entend les rituels religieux et les quelques activités de temps libre qui sont le plus étudiées par les chercheurs travaillant sur l'identité ethnique des Afro-Brésiliens.

2 Ces nouveaux modes seront analysés dans la seconde partie de la recherche et dans ce cadre, Angela Figueiredo mènera une sous-recherche sur le cheveu des Noirs, et les façons de les défriser, de les tresser, les changements dans le goût et la demande.

RÉSUMÉ
RESUMEN - RESUMO
ABSTRACT

La couleur de la peau joue-t-elle au Brésil un rôle dans la constitution des réseaux sociaux et dans l'organisation du monde du travail ? Telle est la question traitée à partir d'une enquête de terrain dans deux quartiers pauvres, l'un à Salvador, l'autre à Camaçari.

Si la couleur n'y est pas facteur de tension, elle influe sur la recherche d'un emploi ou la rencontre d'un conjoint possible. Mais il existe des lieux, des pratiques et des moments où le fait d'être noir est plutôt valorisant (le terreiro, la capoeira, le carnaval, certains groupes spirites). Enfin, la terminologie utilisée à leur endroit par des Brésiliens de couleur eux-mêmes est riche d'enseignement sur l'identité noire comme identité sociale et identité ethnique.

Saber se no Brasil a cor tem um papel nas relações sociais e de trabalho, eis a pergunta que o artigo tenta resolver através um levantamento em dois bairros populares, o primeiro em Salvador e o segundo no município de Camaçari.

Não parece a cor ser motivo de briga entre os habitantes, mas orienta tanto a pes-

quisa dos empregos quanto os matrimônios. No entanto, determinados lugares e momentos, através praticas sociais particulares, podem até valorizar o fato de ser negro (o terreiro, a capoeira, o carnaval, alguns grupos religiosos). O modo dos pretos para nomear-se eles mesmos informa muito em relação a sua identidade social como etnica.

Is the colour of the skin meaning full regarding the making of social networks and the organization of the workers ? This is the question dealt with through a field survey conducted in two poor districts, one at Salvador, the other one at Camaçari.

If colour is not a factor of tenseness, it biases against the search for a job or the meeting of a possible husband or wife. But there are places, practices and moments where and when the fact of being black is rather an advantage (the terreiro, the capoeira, the carnival, some spiritualist groups). Finally, the terminology used by black Brazilians to name themselves is full of learning about black identity as a social and ethnic identity.

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

MICHEL AGIER*

MARIA ROSARIO G. DE CARVALHO**

LA TRAJECTOIRE DES MOUVEMENTS NOIRS ET INDIENS DANS LA SOCIÉTÉ BRÉSILIENNE

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

La trajectoire du mouvement indigène

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

Pour mieux comprendre cette situation, nous examinerons sommairement les

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

** Anthropologue, professeur au département d'Anthropologie et au Mestrado de Sociologie de l'Université Fédérale de Bahia.

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

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

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

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

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

Un peu moins de deux mois après son lancement, cette association fusionna avec le projet de fédération conçu par des groupes localisés dans la région du Mato Grosso do Sul². Dans l'UNI [Union des nations indigènes] ainsi constituée, les objectifs montrent une certaine indépendance par rapport à la tutelle officielle, puisqu'ils parlent d'autonomie, d'autodétermination et d'inviolabilité des terres indiennes.

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

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

Les mouvements noirs

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

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

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

Il n'y eut que peu de contacts entre le mouvement politique - sudiste et social - de la *Frente Negra*, et celui - nordestin (et surtout bahianais) et culturel - des Congrès afro-brésiliens. Mais les deux mouvements tenaient cependant un même discours d'intégration sociale et politique, même s'ils divergeaient sur la question de l'assimilation culturelle et quant à leur caractère propre³. Certains leaders de ces deux mouvements se retrouvèrent, dans les années 1940 et 1950, pour tenter de relancer, en vain, une organisation politique noire d'ampleur nationale - projet encore marqué par une nette empreinte intégrationniste et opposé à toute forme d'isolationnisme⁴.

A partir des années 1970, le mouvement noir va prendre une direction toute différente de celles de la phase antérieure⁵. D'abord avec la création du *Movimento Negro Unificado*, mouvement formé, en 1978, par des militants pro-

venant de différents groupes artistiques, socio-culturels et politiques formés au tournant des années 1960-1970 (principalement à São Paulo, Bahia, et Rio de Janeiro). A la place des anciens discours assimilationnistes, prévaut alors une position d'affrontement, dont les principaux thèmes sont la discrimination sociale et la violence policière contre les Noirs⁶. Commencent à s'élaborer aussi des projets de "libération du peuple noir", bien que d'une manière d'abord marginale.

Ce dernier aspect se retrouve, sous une forme plus élaborée, dans les déploiements les plus récents du mouvement noir, depuis la fin des années 1980. S'y développent diverses tentatives visant à démarquer, dans la société brésilienne, un espace pour les Noirs - démarcation symbolique et administrative de territoires et terrains urbains et, plus récemment, ruraux⁷ ; appui aux expériences éducatives autonomes ; proposition de coordination entre les Noirs de différentes professions et branches (universitaires, patrons, syndicalistes, etc.) ; prise en compte enfin, en tant qu'organisations membres et comme dirigeants du mouvement noir, des groupes et leaders religieux et culturels⁸.

Le mouvement noir actuel ne parvient pas réellement à surmonter les confrontations d'intérêts personnels et entre les tendances politiques qui tentent de le contrôler⁹. Cette difficulté rend aléatoire la formation d'un groupe d'intérêts noir autonome et consolidé, pouvant mettre à profit en tant que collectif les quelques conquêtes du mouvement (quelques députés fédéraux et conseillers municipaux élus, commissions municipales ou estaduais de défense de la population noire, etc.).

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

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

LE JEU DE LA DISTANCE

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

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

Le référent religieux afro-brésilien est d'inspiration principalement yoruba, et secondairement fon et bantou. Marqué, depuis une vingtaine d'années, par la présence d'un purisme qui vise à combattre les traditionnels mélanges syncrétiques, il se transforme profondément. Les formes religieuses actuelles¹⁰ sont classées en fonction de leur proximité du modèle tenu pour le plus pur (yoruba dit "nagô de Ketu") et de leur distance aux formes considérées comme "décaractérisées" par l'influence de croyances voisines (indigènes ou européennes). Ce mouvement essentialiste va de pair avec un important développement numérique des *terreiros* [lieux de culte]¹¹ et avec leur bureaucratisation croissante¹².

La signification et la fonction du domaine religieux dans la formation actuelle de l'identité des Noirs brésiliens est l'objet de discussions dans les milieux académiques et de pratiques hétérodoxes dans les milieux religieux. Ceux-ci ont longtemps organisé leur résistance face aux pouvoirs publics officiels¹³ par le biais d'appuis trouvés dans les milieux de la politique traditionnelle, dominée par les Blancs et d'où les Noirs sont, jusqu'à aujourd'hui et à quelques exceptions près, complètement exclus. Des Blancs se sont ainsi retrouvés impliqués dans le *candomblé*, d'abord en tant qu'*ogs*¹⁴, puis de plus en plus en tant qu'amis et initiés (fils et filles de saint), tout en restant, au moins à Bahia, nettement minoritaires par rapport aux Noirs et mulâtres¹⁵. D'autre part, diverses relations et discours se développent, parmi le *povo-de-santo* [adeptes du *candomblé* en général], faisant le lien entre ce qu'on appellera, pour résumer, africanisme et néganisme¹⁶.

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

Le référent religieux joue ainsi un rôle essentiel dans la transformation d'une identité historiquement construite comme raciale et socialement honteuse - l'identité associée à la couleur noire et aux traits négroïdes¹⁸ - en une identité noire culturelle politiquement respectable¹⁹. Pour disposer d'un ensemble de représentations alternatives, il suffit à ce mouvement identitaire de puiser sélectivement dans le stock des idées et rituels religieux afro-brésiliens - conception du monde, de l'existence, de la personne, de l'espace, etc. (Sodré 1983, 1988). Ce recours sélectif explique les stratégies et les luttes internes autour de la pureté

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

Un second aspect dominant du mouvement noir actuel est la place importante qu'y occupent les groupes culturels, développés à partir du mouvement bahianais des blocs carnavalesques dits "afro" au milieu des années 1970. On peut décrire très sommairement les trois principales caractéristiques de ces groupes. Premièrement, ils tendent à se transformer en associations officielles et durables, luttant contre la précarité inhérente aux initiatives nées dans la convivialité familiale ou urbaine²⁰. Deuxièmement, ils représentent un espace de productions et manifestations culturelles (musique, danse, théâtre, poésie, iconographie, esthétique vestimentaire ou corporelle) dont les symboles, valeurs et héros proviennent d'un ensemble de références centré sur le mythe de l'Afrique. Enfin, ils représentent un ensemble d'espaces de sociabilité nettement différenciés et reconnaissables dans la ville - lieux de fête, danse, réunion, discours, où est régulièrement entretenu un sentiment de communauté.

Dans ces espaces de sociabilité urbaine, s'inversent les cadres sociaux habituels d'infériorisation et/ou marginalisation de la population noire et métisse. Espaces d'auto-valorisation, les groupes culturels "afro" sont également propices à l'expression de critiques, revendications et propositions politiques, comme à la formation de dirigeants et de discours élaborés du point de vue d'une communauté noire²¹. Celle-ci trouve, dans ces formes associatives urbaines, une série d'occasions de se manifester en tant que collectif, séparé du reste de la société. Le fait est de l'ordre du politique au sens où il marque - en tant que mobilisation surchargée de sens - la présence ethnico-raciale noire dans l'espace contemporain.

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

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

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

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

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

La position xavante dans le système inter-ethnique - parmi les Indiens et entre Indiens et non-Indiens - est celle d'une force relative, grâce à une histoire agressive du contact. Cela permet aux xavante de négocier leurs intérêts face à l'État à partir de mécanismes de pression généralement inaccessibles aux autres Indiens²². Cette position de force leur permet de se présenter, dans une situation de conflit en 1985, comme le garant principal de la légitimité du nouveau président de la FUNAI, assurant de la sorte sa prise de fonction (Toral 1985-1986 : 345).

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

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

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

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

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

Quant aux Indiens du Nordeste, classés dans la catégorie générique d'"acculturés", à cause du contact plus ancien avec la population néo-brésilienne, ils firent l'expérience d'un des processus les plus complexes de mobilisation politique contemporaine. Dans ce cadre, l'emprunt symbolique de la seule langue encore en usage, celle des Fulni-ô (le Yatê), par l'ensemble des autres groupes, et le réapprentissage en chaîne - ou l'adoption - de rituels, tel le *Toré*, furent particulièrement importants pour la construction de leur unité politique. Les groupes de la région, considérés pour la plupart comme éteints ou presque, totalisaient en 1975 une population de 13000 individus contre 5500 en 1960. Cela indiquait un pronostic erroné de la part des anthropologues qui prévoyaient leur réduction, et, en même temps, cela suscita une pression croissante des groupes indigènes pour leur reconnaissance officielle. Face à ce mouvement, la FUNAI essaya, en 1980, de restreindre la portée de la définition d'Indien, par l'introduction de "critères d'indianité" valorisant certains caractères somatiques et culturels²³.

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

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

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

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

L'AUTRE ETHNIQUE : SON IMAGE ET SON AMBIGUÏTÉ

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

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

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

Cette africanisation peut être reconstituée en trois grands moments. Il y a d'abord, à la fin des années 1940, la création de l'*afoxé* Filhos de Gandhi²⁴. Il naquit dans le port de Salvador, dans la situation politique tendue de l'après-guerre, au cours de laquelle le mouvement syndical et politique des dockers - presque exclusivement noirs²⁵, et jusqu'alors dotés de la plus importante et radicale force syndicale de la ville - subissait une importante répression. Le groupe Filhos de Ghandi donna aux travailleurs du port qui le fondèrent une apparence pacifique et réconciliatrice. Le groupe s'opposa à toute posture de conflit ou d'auto-marginalisation sociale ou raciale. Outre les raisons locales et conjoncturelles, cette position (qui se maintint durant au moins trente ans) s'avéra parfaitement conforme aux projets d'intégration et d'ascension sociale des Noirs, défendus par la *Frente negra* des années 1930. Peu à peu, le groupe rendra plus explicite sa filiation avec le *candomblé*. Formé comme "bloc", il sera officiellement enregistré comme *afoxé* en 1961 (Morales 1991).

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

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

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

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

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

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

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

Généralement associé aux mouvements du romantisme et de l'indépendance, le *caboclo* du *candomblé* est fêté en des dates nationales importantes - 21 avril (insurrection et mort du premier insurgé contre la colonie), 7 septembre (indépendance nationale) - et le 2 juillet - date de l'indépendance à Bahia²⁷. L'association de ces dates à l'idée de liberté allait très bien apparaître au XIXe siècle à Bahia, à l'occasion de la libération de plusieurs esclaves - en général des enfants - à la fin des défilés du 2 juillet.

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

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

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

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

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

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

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

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

et une déqualification sociale des populations indigènes.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Mai 1994

BIBLIOGRAPHIE

- Ager, Michel (1992) : "Ethnopolitique - Racisme, statuts et mouvement noir à Bahia", *Cahiers d'Études Africaines*, vol. XXXII (1), n° 125, pp.53-81.
- Ager, Michel (1994a) : "Le destin de Lia - Histoire individuelle et identité collective dans le *candomblé* de Bahia", *Cahiers de Sciences Humaines*, vol. 30, n°3.
- Bastide, Roger et Fernandes, Florestan (1959) : *Branços e Negros em São Paulo. Ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana*, São Paulo, Ed. Nacional, Brasileira, Vol. 305, 1959 (1^e édition : 1953).
- Boyer-Araujo, Véronique (1992) : "De la campagne à la ville : la migration du caboclo", *Cahiers d'Études Africaines*, vol. XXXII (1), n°125, pp.109-127.
- Carneiro da Cunha, Manuela (1983) : "Parecer sobre os critérios de identidade étnica", *O Índio e a Cidadania*, São Paulo, Ed. Brasiliense, pp. 98-100.
- Castro, Nadya et Guimares, Antonio Sergio (1992) : "Les ouvriers de la décennie perdue. Réflexions sur le travail industriel et les identités de classe à Bahia, Brésil", *Cahiers des Sciences Humaines*, vol. 28, n°3, pp.373-389.
- Carneiro, Edison et Ferraz, Aydano do Couto (1940) : "O congresso afro-brasileiro da Bahia", in Divers auteurs : *O negro no Brasil - Trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-brasileiro (Bahia)*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira Editora, pp.7-11.
- Conzen K. Neils et alii (1990) : "The Invention of Ethnicity : A perspective from the USA", *Altretalia* No 3, Edizione della Fondazione Giovanni Agnelli, pp. 37-62.
- Dantas, Beatriz C., Sampaio, J.A. Laranjeiras, Carvalho, M.R. (1992) : "Os povos indígenas no Nordeste brasileiro : um esboço histórico", in Carneiro da Cunha, Manuela (org) : *História dos índios no Brasil*, São Paulo, FAPESP/SMC, Companhia das Letras, pp.431-456.
- Fernandes, Florestan (1978) : *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*, São Paulo, Atica (1^e édition : 1964).
- Ferrara, Miriam Nicolau (1986) : *A imprensa negra paulista (1915-1963)*, São Paulo, FFLCH/USP.
- Franchetto, Bruna (1983) : "Turbulência Xinguana", *Aconteceu especial*, 14, Povos Indígenas no Brasil/83, São Paulo, CEDI, pp. 180-182.
- Giraud, Michel (1989) : "Les masques de la couleur", *Autrement*, Série Monde, H.S. n°41 (Antilles), pp. 88-95.
- Godi, Antonio J. V. dos Santos (1991) : "De índio a negro, ou o reverso", "Cantos e Toques - Etnografias do Espaço Negro na Bahia", *Caderno CRH - Suplemento* 1991, Salvador, CRH/Fator, pp. 51-70.

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

NOTES

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

RÉSUMÉ
RESUMEN - RESUMO
ABSTRACT

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

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

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

O campo étnico é dominado, no Brasil, pela figura do índio selvagem, tirada da

história nacional. Essa referência atua tanto nos meios negros quanto entre os diversos grupos indígenas. Enfim, as identidades negras e indígenas se desenvolvem, hoje, na cidade e no campo, como formas de integração e de participação à ordem nacional. Avaliamos, na conclusão, os efeitos (principalmente jurídicos e políticos) desses movimentos identitários.

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

IDENTITÉS NOIRES, IDENTITÉS INDIENNES EN COLOMBIE*

PETER WADE**

La Constitution colombienne de 1991 établit clairement les différents statuts des identités noire et indienne. Dans l'Assemblée Constituante, les organisations indiennes parvinrent à avoir deux délégués élus ; les organisations noires n'en avaient aucun. Dans la Constitution même, plusieurs articles se rapportaient directement aux populations indiennes et à leurs droits et une circonscription électorale extraordinaire fut créée en vue de l'élection de deux sénateurs indiens au Congrès. Par opposition, il y avait un seul "Article transitoire" se rapportant aux communautés noires ; il fallut deux ans de négociations pour qu'il fût rédigé en projet de loi, voté par le Congrès et ratifié par le Président en août 1993. La circonscription électorale extraordinaire des communautés noires n'autorise que deux députés, non sénateurs, au Congrès. Il est cependant intéressant de noter, dans le processus global de réforme constitutionnelle, la tendance des organisations noires à adopter une représentation de l'identité noire assez analogue aux représentations de l'identité indienne, ce que codifièrent les modalités de la loi sur les communautés noires, votée en 1993. La mobilisation politique a, par la suite, contribué à réduire l'inégalité entre les statuts des identités noire et indienne.

Dans cette étude, j'analyserai brièvement les raisons historiques des différences de statut des identités noire et indienne, en particulier lorsqu'elles se rapportent à l'État. J'étudierai ensuite la façon dont les organisations noires ont récemment tenté de renforcer l'identité noire et comment, au cours de ces dernières années, les relations entre Noirs et Indiens ont influé sur ce processus dans le contexte de la réforme constitutionnelle.

NOIRS ET INDIENS DANS LA NATION COLOMBIENNE

Jusqu'à ces derniers temps, la majorité des rares travaux anthropologiques sur les Noirs en Colombie mettait l'accent sur "l'invisibilité" des Noirs sur la scène nationale : les universitaires, les media, les cercles littéraires, l'État, tous ignoraient la présence et l'histoire de cette composante non négligeable de la popula-

* Traduit de l'anglais par Elisheva Marciano

** Département de Géographie et Institut d'Etudes latino-américaines, Université de Liverpool. La recherche en Colombie a été financée par le Conseil social de la recherche scientifique (USA), Queen's College, Cambridge, et la British Academy.

tion, alors que les groupes indiens, qui ne représentent qu'un infime pourcentage de la population totale, étaient l'objet d'une attention exclusive (Friedemann 1984). Cette perspective soulignait la différence entre Noirs et Indiens.

Une autre perspective montrait les similitudes entre ces deux catégories sur la scène nationale. Dans un pays tel que la Colombie, il était de bon ton que tout discours officiel au sujet de race et de nation parlât de l'important *mestizaje* ou métissage, à la fois génétique et culturel, qui caractérisait son histoire, engendrant une nation *mestiza* censée être complètement homogène. Ce genre de discours mettait sur le même plan Noirs et Indiens : ils étaient les vestiges d'un passé colonial, vivaient dans des zones périphériques et étaient lentement absorbés dans la nation *mestizo* de Colombie par des processus d'intégration territoriale, l'éducation et le mélange de races. Ils étaient tous deux au bas d'une échelle le long de laquelle santé, éducation, civilisation et race s'échelonnaient dans un ordre hiérarchique (Stutzman 1981, Whitten 1985, Wade 1991).

Aucune de ces perspectives n'est totalement vraie ou fausse. Noirs et Indiens ont tous deux été étiquetés comme "Autres" et placés en marge de la nation, mais ils se sont coulés différemment dans les structures de l'altérité. L'apparente "invisibilité" des Noirs en Colombie n'a pas été le fait d'un simple processus de discrimination - les Indiens ont souffert d'une discrimination encore plus grande, si tant est qu'elle puisse être quantifiée - mais elle doit être attribuée à leur mode d'insertion dans les structures de l'altérité. Leur récente apparition sur la scène publique a correspondu à une relocalisation de la "négritude" dans ces structures qui la fait de plus en plus ressembler à l'"indianité".

NOIRS ET INDIENS DANS L'HISTOIRE COLONIALE

Les racines de la différence entre Noirs et Indiens comme Autres dans la nation colombienne remontent à l'époque coloniale, voire pré-coloniale. C'est ainsi que l'esclavage des Indiens fut aboli de bonne heure dans les colonies espagnoles (quoique persistant dans certains endroits), alors que perdurait l'esclavage des Noirs. Les raisons, nombreuses et variées, étaient surtout d'ordre politique et économique. Imposer l'esclavage à des Africains déracinés était plus aisé que réduire, sur leur propre sol, des Indiens à l'esclavage. Il était plus simple pour la Couronne de contrôler l'esclavage des Africains à travers le système des *asientos* (malgré les problèmes de contrebande) que l'esclavage des Indiens que les colons locaux pouvaient manipuler.

D'autres raisons, cependant, ont contribué à insérer légalement les Indiens dans une catégorie sociale différente de celle des Noirs. Les Indiens à l'origine étaient une inconnue et les savants de l'époque utilisèrent les classifications de "barbares" et de "païens" pour les définir ; en tant que captifs d'une guerre juste, ils pouvaient, à leurs yeux, être légitimement réduits à l'esclavage ; certains pensaient qu'ils étaient "esclaves de nature". Mais l'on vit apparaître un consensus de savants qui réfutèrent ces catégories : les Indiens étaient moins civilisés, comparables peut-être à des enfants, mais ils n'étaient pas esclaves de nature. Qui plus est, les nouveaux territoires étaient des possessions espagnoles et leurs habitants vassaux de la Couronne : une guerre juste contre des populations de ce type était difficilement légitimable.

Les Africains, par contre, venaient d'une région connue pour son infidélité, où les bulles papales autorisant l'asservissement avaient force de loi, asservissement que l'on justifiait en partie en mettant en avant l'intérêt d'un esclavage en terre chrétienne pour des gens qui, autrement, croupiraient dans une religion infidèle. C'est ainsi que l'asservissement des Noirs ne fut remis en question qu'à partir du dix-neuvième siècle, alors que le seizième siècle voyait la promulgation de diverses interdictions à l'encontre de l'esclavage des Indiens. Quelle que fût la véritable condition matérielle et sociale des Indiens comparée à celle des Noirs, il était clair qu'ils étaient considérés comme différents, comme une catégorie à protéger en théorie sinon en pratique¹.

Durant la période coloniale, les Indiens devinrent une identité institutionnalisée correspondant à la *República de Indios* idéale que la Couronne souhaitait créer pour compléter la *República de Españoles* ; il s'agissait, à plusieurs égards, d'une catégorie fiscale, puisque l'Indien type était celui qui payait tribut. En dépit du véritable flou que *mestizaje*, migration urbaine et usurpation des terres indiennes par *mestizos* et Espagnols conféraient aux limites de cette catégorie idéale, elle continua d'être une catégorie centrale de l'administration et de l'imaginaire de la colonie, même dans les régions de Nouvelle Grenade qui deviendront plus tard la Colombie, où la population indienne n'était pas spécialement importante et où ces phénomènes de flou étaient particulièrement marqués.

La catégorie "Noirs", par contre, était un ensemble plus vague et moins institutionnalisé. Elle était employée pour décrire des individus dans les registres paroissiaux et dans certains recensements. On utilisait cependant fréquemment des catégories plus larges, plus ambiguës, comme *gente de color*, *gente libre de color*, *pardos* ou *mulatos*, termes² incluant tous ceux qui n'étaient pas esclaves mais supposés avoir, à un degré de parenté indéterminé, une ascendance africaine (voir Seed 1982, Martinez-Alier 1974). La démarcation entre ces derniers et les *mestizos* (présumés descendre de mélanges entre Blancs et Indiens) a dû être très difficile à tracer et fut parfois ignorée : les recensements entrepris dans la colonie de Nouvelle Grenade à la fin du dix-huitième siècle employait la catégorie "libre" pour inclure tous ceux qui n'étaient pas classés comme Blancs, Indiens ou esclaves (Pérez Ayala 1951). Ainsi donc, la simple catégorie "Noirs" n'était-elle pas retenue par l'administration. Des catégories utilisées par cette dernière, telles que "personnes de couleur libres" étaient bien plus hétérogènes et ambiguës que la catégorie "Indiens" qui, en dépit de ses propres ambiguïtés, garda un statut administratif relativement clair pendant l'époque coloniale toute entière.

Les Noirs avaient beau ne pas être une catégorie bureaucratique facilement identifiable, ils n'en étaient pas moins exposés au dédain et à la discrimination. En 1514, par exemple, les mariages entre Espagnols et Indiens étaient autorisés (quoique rarement encouragés), alors que les mariages entre Blancs et Noirs étaient plus sévèrement désapprouvés. L'interdiction faite en 1778 aux Blancs de moins de vingt-cinq ans de se marier sans autorisation parentale, traduisait la préoccupation de l'élite de la fin de la période coloniale d'empêcher les sangs-mêlés d'empiéter sur leur position sociale. Mais l'assemblée des Indes admit qu'il ne fallait pas faire opposition aux mariages entre Blancs et Indiens "vu que l'origine des Indiens n'est pas vile comme celle des autres *castas* (espèces mélangées)". Vers 1805, l'autorisation du vice-roi était nécessaire aux Blancs,

quel que soit leur âge, pour épouser une personne d'origine noire ou mulâtre (Mörner 1967 : 37-39, Martinez-alier 1974).

Ce genre de discrimination s'appliquait à ceux qui étaient de "sang" noir aussi bien qu'à ceux qui étaient classés comme Noirs. L'*Audiencia* de Mexico, éclaircissant les décrets sur le mariage de 1778, fit observer que les *mestizos* et les *castizos* (présumés issus d'ancêtres blancs et indiens) "méritaient d'être distingués des autres *castas*, distinction qu'à certains égards la loi et l'opinion publique avaient déjà effectuée" (Mörner 1967 : 39). "Autres *castas*" ici faisaient référence à ceux présumés issus d'ancêtres noirs et blancs, et noirs et indiens. L'Assemblée des Indes ratifia le changement apporté aux décrets. L'*Audiencia* mexicaine de même fit des observations sur les mariages entre Indiens et Noirs ou Mulâtres, conseillant que l'on recommandât aux prêtres d'avertir dans leurs paroisses les jeunes Indiens et leurs parents du tort certain que "de telles unions ne pourraient manquer de leur causer ainsi qu'à leurs familles et à leurs villages, en dehors du fait qu'elles signifieraient pour leurs descendants l'impossibilité d'obtenir des charges municipales honorifiques que seuls les Indiens de pure race sont autorisés à occuper" (cité dans Mörner 1967 : 39).

En somme, Indiens et Noirs entretenaient avec les structures officielles de la bureaucratie des relations différentes. Dans la mesure où la relation entre loi et vie sociale est notoirement difficile à établir, il serait dangereux d'avancer que cette différence se traduisait directement par une différence d'identité dans la perception que les populations coloniales avaient des Noirs et des Indiens, ou dans les conditions de bien-être matériel. En fait, les Indiens étaient souvent extrêmement mal traités. Mais les lois elles-mêmes, en particulier celles de la fin de la période coloniale, reflétaient en partie les préoccupations de l'élite créole et espagnole, et il est clair que la catégorie "Indiens", par exemple, n'était pas simplement une fiction légale, mais une réalité de tous les jours, reconstituée à travers la pratique quotidienne.

NOIRS ET INDIENS DANS L'HISTOIRE DE LA RÉPUBLIQUE

Avec l'indépendance, les anciennes colonies espagnoles commencèrent par démanteler les fioritures administratives de l'Empire. Sous l'influence grandissante du libéralisme européen, le statut des Indiens et, plus particulièrement, des territoires indiens, se trouva en butte aux attaques. Les discriminations légales à l'encontre des sang-mêlé disparurent progressivement et l'esclavage fut aboli dans les nouvelles républiques. Cependant, les idées sur la race et sur les catégories de gens appelés Indiens, Noirs ou Métis furent loin de disparaître du panorama national.

De fait, ces notions étaient les éléments cruciaux des discussions sur l'identité nationale dans un monde où les nationalismes européen et nord-américain occupaient déjà le devant de la scène. Les élites latino-américaines voulaient imiter le modernisme et le progrès de ces nations et acceptaient les grandes lignes des principes du libéralisme qui voyait dans la science, la technologie, la raison, l'éducation et la liberté de l'individu, les forces sous-jacentes du progrès. Mais ces nations modernes, ou bien n'avaient pas de populations noires ou

indiennes en nombre significatif, ou bien les maintenaient dans une ségrégation absolue. Un pays comme la Colombie, par contre, avait en son sein un nombre relativement important de Noirs et d'Indiens, et une majorité de métis. Pis encore, à la fin du dix-neuvième siècle, les théories scientifiques de biologie humaine admises en Europe occidentale conféraient aux Noirs et aux Indiens un statut inférieur et immuable et déclarait dégénérés les sang-mêlé.

Les élites latino-américaines tentèrent de résoudre ce dilemme en adaptant les théories occidentales sur les différences humaines et l'hérédité. Le déterminisme racial des théories européennes fut souvent rejeté pour faire place à l'idée qu'il était possible d'améliorer la population grâce à des programmes d' "hygiène sociale" (Stepan 1991). Le principe de la dégénérescence du *mestizo* fut contesté, et, de fait, dans des nations comme la Colombie ou le Mexique, le métissage devint le symbole d'une identité latino-américaine caractéristique, affranchi de l'imitation servile des maîtres européens ou nord-américains.

Par ailleurs, le type de métissage invoqué tendait souvent vers la blancheur : l'État encourageait souvent l'immigration européenne, ou même la favorisait par des mesures financières, et, d'une façon plus générale, le processus de métissage pouvait être considéré comme un blanchiment progressif de la population, étant donné que le "sang" blanc était considéré comme plus vigoureux que celui des autres races³.

Dans la tentative de tracer une identité nationale caractéristique, on pouvait mentionner (ou on ne pouvait pas ne pas mentionner) les racines historiques de la nation : les Indiens devinrent un symbole fondamental d'identité nationale dans des pays comme le Mexique et le Pérou, même si c'était un symbole exotique et romantique, alors que discrimination et exploitation perduraient dans la réalité (Knight 1990, Brading 1988). Les Noirs, quant à eux, avaient bien moins de chance d'être investis d'une charge symbolique de ce type. Quelques pas cependant furent franchis dans ce sens⁴ à Cuba et au Brésil où les Noirs constituaient d'importantes populations, mais en Colombie et ailleurs, les Noirs étaient rarement considérés comme les symboles d'un héritage glorieux.

En Colombie, où, selon des estimations actuelles, ils sont un peu moins d'un demi million, les Indiens mobilisent bien plus que les Noirs l'attention de l'État et des intellectuels. La législation votée en 1890 freina légèrement le mouvement libéral pour partager les *resguardos* indiens, ou réserves, et légalisa aussi les assemblées indiennes, ceci dans le seul but de "gouverner" et "civiliser" les Indiens. Ulérieurement, une abondante législation continua à amoindrir les droits fonciers des Indiens, cependant les *resguardos* existent encore de nos jours selon les termes du décret de 1890 (García 1978). Dans les années 1920 et 1930, le radicalisme de José Mariátegui et de Victor Raúl Haya de la Torre au Pérou, ainsi que l'oeuvre de Moises Saenz et de Manuel Gamio au Mexique, influencèrent un cercle d'intellectuels qui créa en 1942 l'Institut Indigène de Colombie comme entité non officielle. Ces débuts continueront de définir les champs d'activité de l'anthropologie (et de l'ethnohistoire) de la Colombie jusqu'à notre époque. Une littérature originale émergea, qui développait abondamment les thèmes indiens. Cette tendance toucha le département d'anthropologie fondé dans les années 1960 et 1970, souvent sous l'égide directe de ses chercheurs, et ces derniers encore centrèrent leurs programmes d'étude princi-

palement sur l'étude des Indiens (Friedemann 1984, Pineda Camacho 1984).

L'État se trouva lui aussi concerné par le "problème indien" et, bien qu'une grosse part du contrôle incombât aux Églises, il fonda en 1941 l'Institut National d'Ethnologie, qui devait devenir en 1961 l'actuel Institut colombien d'anthropologie. En 1960, l'État créa une *División de Asuntos Indígenas*, qui acquit le monopole réel de toutes les initiatives de développement concernant les Indiens.

Par contre, bien peu de politiciens et d'intellectuels avaient manifesté un grand intérêt à donner une image romantique ou glorieuse de l'apport des Africains ou des Noirs à la culture de la nation⁵. Bien peu d'universitaires sont concernés par les communautés noires, passées ou présentes, la plupart des travaux étant consacrés à l'institution de l'esclavage, plutôt qu'aux Noirs en tant que tels (Colmenares 1979, Jaramillo Uribe 1968 : 7-84) ; aucun institut ne fut fondé par l'État pour étudier les Noirs. Ce n'est qu'en 1986 que l'État contribua au financement d'un congrès sur les Noirs (Cifuentes 1986). Friedemann (1984) calcule qu'entre 1936 et 1978, 271 personnes devinrent des anthropologues professionnels ; cinq seulement prirent les Noirs comme sujet d'étude.

Somme toute, ensuite, la différence dans le statut officiel des Noirs et des Indiens s'est perpétuée tout au long de la période républicaine jusqu'à nos jours. Noirs et Indiens étaient tous deux objets de discrimination et pouvaient être considérés comme d'inférieurs "Autres". Les Indiens, cependant, sont "Autres" d'une manière plus complète : ils peuvent être objets de législation d'État, souvent paternaliste, et d'attention intellectuelle souvent à un niveau international, tout en étant considérés comme des sauvages, et massacrés à ce titre, par des colons dans les zones frontalières. Les organisations indiennes elles-mêmes, tout en revendiquant pour les Indiens des droits de citoyens, font valoir parmi ces droits celui de conserver une identité et une culture séparées. Les Noirs, par contre, tendent à être considérés comme des citoyens ordinaires. Ils sont perçus comme étant en marge de la société, mais leur marginalité peut suivre une autre voie. On peut les considérer comme inférieurs, mais ils ne sont pas spéciaux ; ils sont à la fois inclus (en tant que citoyens qui partagent la culture nationale, sont catholiques et parlent espagnol) et exclus (en tant que Noirs ayant une version inférieure de la culture nationale). Les Noirs eux-mêmes ont indéniablement tendance à penser leur identité en terme de citoyens et, s'ils contestent l'exclusion, ils ne revendiquent généralement pas le maintien d'une culture distincte (si ce n'est très récemment). Plutôt que la discrimination pure et simple, alors, c'est la double localisation des Noirs dans les espaces limitrophes de l'altérité qui explique leur apparente "invisibilité" : il sont à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de la nation⁶.

NOIRS ET INDIENS DANS LA RÉFORME CONSTITUTIONNELLE COLOMBIENNE

La situation décrite jusque-là a subi de dramatiques changements ces dernières années. La négritude est devenue une question publique, les Noirs sont devenus le centre de la législation de l'État et de l'attention des intellectuels, et

des organisations noires se sont mises à fleurir, exprimant souvent des revendications pour une autonomie culturelle et le droit à la différence. J'affirme que dans ce processus, l'identité noire a été présentée comme étant analogue à l'identité indienne.

Le mouvement d'organisation des Noirs dans la Colombie du vingtième siècle remonte aux années 1960 lorsque se formèrent de nombreuses associations noires souvent éphémères, inspirées par les mouvements de contestation noire aux USA et aux Caraïbes, ainsi que par les mouvements d'indépendance en Afrique. Ces organisations prirent naissance dans les villes, principalement à l'initiative d'étudiants et de diplômés noirs au nombre sans cesse croissant qui y poursuivaient leurs études.

Dans leurs discours sur la négritude, ces groupes avaient tendance à prendre en compte des expériences et des définitions de la négritude qui leur étaient étrangères et se rapportaient essentiellement à l'Amérique du Nord, pour exprimer leur propre sens de l'identité. Malcom X et Martin Luther King étaient, et sont encore, des héros, avec des gens comme Léopold Senghor. Le problème, c'est que les images du nationalisme noir que certaines de ces références évoquaient, ou du moins la définition relativement claire de courant "noir" aux USA, étaient plutôt étrangères au contexte colombien où les idées d'un séparatisme noir étaient, et sont encore, tout à fait étrangères aux non-Noirs et qui plus est, à la grande majorité des Noirs eux-mêmes qui se considèrent comme citoyens. Les tentatives de mobilisation des Noirs qui employaient un discours noir très radicalisé rencontraient par là-même peu de succès.

Cette difficulté fut à l'origine de l'émergence d'une idéologie plus représentative de la négritude : le *cimarronismo*, exprimé de façon précise par l'organisation Cimarrón. Cette dernière prit naissance au sein d'un groupe d'étude - inspirée dans son titre originel, Soweto, des militants noirs sud-africains - qui avait été formé en 1976 par des étudiants originaires de la région du Pacifique et vivant à Pereira, une capitale provinciale de l'intérieur du pays. Cimarrón lui-même avait été fondé en 1982 et consistait en groupes d'étude, formés de gens qui s'identifiaient en tant que Noirs et qui commencèrent à se rassembler dans tout le pays sous l'égide du siège national à Pereira. L'organisation a toujours eu très peu de fonds et elle ne produit que des circulaires et des bulletins photocopiés. Elle a cependant eu un impact général sur la conscience des Noirs en Colombie, en partie grâce à sa structure décentralisée qui permettait la formation de groupes d'étude dans tout le pays, groupes qui par la suite s'affiliaient à l'organisation, et en partie parce qu'elle coïncidait avec le développement de petites cohortes d'intellectuels noirs. Dans ce sens, Cimarrón exprime une idéologie qui ne se limite pas à ses membres actifs actuels : elle faisait et continue de faire partie du contexte formateur d'une génération de Noirs cultivés. Le *cimarronismo* est basé sur le symbole du cimarrón, ou esclave fugitif, et du palenque, ou village fortifié construit et défendu par des *cimarrones*⁷. Comme ceux-ci étaient rares en Amérique du Nord⁸ ils étaient plus à même de traduire une expérience latino-américaine ou jamaïcaine - de fait, le même symbole a été utilisé en Jamaïque et au Brésil. De plus, les cimarrones évoquaient des images d'individus et de communautés noirs, plutôt que de nations noires, tout en suggérant une résistance de guerrier à l'assujettissement. Enfin, la présence sur le

sol colombien de Palenque de San Basilio, un village unique, jadis palenque, dont les habitants se souviennent de leur passé ancestral et ne parlent que le créole (Friedemann et Patino 1983), pouvait servir de puissant symbole de cette représentation de la négritude.

Le *cimarronismo* crée une image de l'identité noire basée sur une communauté de souffrance et de résistance : un passé colonial d'esclavage et de résistance à cet esclavage, un passé et un présent républicains de discrimination et de manque d'attention continuels, où on les a rendus "invisibles".

Entre la négritude et l'histoire, un lien est forgé : chaque Noir a d'une certaine façon hérité ou souffre actuellement d'un joug de discrimination. Même ceux qui n'ont qu'une parcelle de "sang" noir dans leurs veines sont touchés, soit dans leur propre refus à l'admettre, soit dans le refus des autres à reconnaître la valeur de la contribution des Noirs à la nation. Le *cimarronismo* attire ainsi un large électorat de victimes et les invite à résister comme le firent leurs ancêtres avant eux. Restait cependant le problème que seule une infime minorité, composée de noirs citadins et cultivés, répondit à cet appel.

La réforme constitutionnelle de 1991, précédée des délibérations de l'Assemblée constituante en 1990-91, entraîna une rupture importante de ce paradigme. Ces réformes politiques découlaient du "processus de paix" du gouvernement destiné à démobiliser les forces de la guérilla, mais elles amorcèrent aussi l'entrée en lice des questions sur l'ethnicité et la multiculturalité. Ces questions étaient en majeure partie exprimées par des organisations indiennes, qui disposaient de deux délégués à l'Assemblée et d'un soutien parmi les autres délégués non-Indiens (Gros 1993), mais les questions concernant les Noirs furent aussi mises sur le tapis.

Ce furent des événements dans la région côtière du Pacifique qui formèrent la toile de fond de tout ceci. Cette région, exploitée pour ses mines d'or par les Espagnols qui utilisaient des équipes d'esclaves, est peuplée essentiellement par les descendants noirs de ces esclaves. Il n'y eut jamais là de peuplement blanc important, et les Noirs plus une petite population d'Indiens forment plus de 95% du total. C'est aussi une région particulièrement pauvre, périphérique, avec une infrastructure quasiment inexistante, et des taux élevés de mortalité et d'analphabétisme (Wade 1993a). Récemment, l'État a tourné son attention vers cette région, dans l'intention d'établir son droit dans un futur géopolitique centré sur le bassin Pacifique. On y construit des routes et l'immigration d'étrangers blancs et métis - qui ont toujours été présents en petits nombres comme intermédiaires et marchands - a considérablement augmenté. L'exploitation des ressources naturelles, en particulier l'or et l'étain, s'est, de même, intensifiée.

Cela eut pour effet d'augmenter la tension entre les communautés noires et indiennes de la région. Depuis l'émancipation des esclaves, les Noirs ont régulièrement repoussé les Indiens vers les sources des multiples rivières de la région : sans être ouvertement hostiles, les relations n'étaient pas non plus exemptes de tension. Chaque catégorie maintient des frontières ethniques bien délimitées, avec des identités *negro* ou *moreno* et *indio* ou *cholo* bien définies pour la plupart de ceux qui vivent dans cette région.

Inter-mariages occasionnels, relations d'échange et de *compadrazgo* (parainage des enfants), servent d'intermédiaires entre ces catégories. Les Noirs sont

plus étroitement attachés à l'économie monétaire, via les mines d'or et l'extraction de l'étain, et à la bureaucratie locale ; ils servent souvent de canal pour l'accès des Indiens à ces sphères. Les Indiens sont susceptibles de leur prêter des terres, de leur vendre des produits agricoles et de pratiquer des soins pour eux (Whitten 1986, Còrdoba 1983).

Avec l'intensification de l'exploitation des ressources naturelles, les Noirs reliés à l'économie monétaire, à la recherche d'étain ou d'or, se mirent à empiéter sur des terres qui n'avaient, jusque là, pas été touchées par les influences du marché, ce qui créa un conflit ethnique avec les Indiens. Par endroits, des maisons et des canots furent brûlés. A la même époque, les organisations indiennes, qui se mobilisaient avec succès depuis les années 1960 et recevaient des fonds et un soutien international, faisaient pression pour obtenir plus de *resguardos* indiens (Gros 1991). Certaines de ces réserves furent localisées dans la région du Pacifique. Comme l'occupation de la terre par les Noirs n'avait jamais été officiellement reconnue, et comme il n'existait pas de titres pour la plupart de leurs possessions, certains nouveaux *resguardos* inclurent dans leurs frontières des populations noires, faisant planer sur elles la menace d'un déplacement : cela aussi accrut les tensions ethniques.

Cependant, l'Église parrainait et les organisations de paysans noirs et les organisations indiennes dans la région ; dans une tentative de résoudre les problèmes qui étaient en train d'émerger, elle entreprit de se faire le médiateur d'un processus de collaboration. Par exemple, l'organisation indienne pour le département Chocò, OREWA (*Organizaciòn Regional de Emberàs y Waunanas del Chocò*), et une organisation de paysans noirs, l'ACIA (*Asociaciòn Campesina del río Atrato*) - toutes deux initiatives parrainées par l'Église - se rencontrèrent en 1989 au Premier rassemblement pour l'unité et la défense des communautés noires et indigènes. Lors d'une seconde réunion en 1990 une organisation conjointe naquit, l'ACADESAN (*Asociaciòn Campesina del río San Juan*), une association qui se veut inter-ethnique et qui fit campagne pour la reconnaissance du *Gran Territorio Waunan-Negro del Bajo San Juan*.

Qualifier cette alliance de complètement harmonieuse serait candide. Dans la région côtière du Pacifique, la colonisation par les Noirs des cours inférieurs des rivières leur a donné le statut d'"envahisseurs", tout au moins aux yeux de quelques organisateurs et conseillers indigènes (Arocha 1992 : 48).

La tentative de créer une alliance inter-ethnique représenta une nouvelle avancée, mais elle allait aussi, jusqu'à un certain point, à contre-courant. Cependant, cette alliance Indiens-Noirs s'avéra significative dans la période précédant les élections à l'Assemblée Constituante : un des délégués indiens, Francisó Rojas Birry, un Emberà du département Chocò, fit explicitement campagne en tant que représentant à la fois des Noirs et des Indiens dans la région du Pacifique ; plusieurs Noirs auraient voté pour lui (Arocha 1992). Un certain nombre de candidats noirs faisaient référence à la négritude ou à la région du Pacifique comme thème de leur plate-forme électorale. Dans l'ensemble plusieurs d'entre eux étaient unis dans une politique traditionnelle de parti libéral. Un candidat, Carlos Rosero, étudiant en anthropologie de la région du Pacifique, représentait le Coordinateur des communautés noires, une organisation récemment formée ; un autre, Juan de Dios Mosquera, alors président de

l'organisation Cimarròn, occupait une place modeste sur une liste d'union formée autour de candidats du parti de l'Union patriotique, l'aile politique légale du FARC, le mouvement de guérilla des Forces armées révolutionnaires colombiennes. En fait, aucun de ces délégués ne fut élu. Un financement insuffisant et une division des votes de ceux qui auraient pu voter pour une plateforme noire sont quelques uns des facteurs expliquant cet échec, auxquels s'ajoute la faible politisation de la question noire en général. L'élection de Francisco Rojas Birry fut, alors, un événement crucial pour le groupe de pression noir.

En fait, l'alliance entre Noirs et Indiens s'avéra plutôt fragile au cours des débats à l'Assemblée relatifs aux droits des groupes ethniques. Dans la phase de discussions préliminaires, un document avait été produit par la sous-commission à l'Égalité et à la question ethnique, en réponse aux pressions des porte-parole noirs et des universitaires qui avaient étudié *los negros* en Colombie et avaient défendu leurs droits (Nina de Friedemann et Jaime Arocha). Le document parlait de "populations indigènes, de Noirs et d'autres groupes ethniques" et faisait des propositions pour que leurs droits soient inclus dans la nouvelle Constitution. Cela mettait un terme à la pratique courante, chez les universitaires comme dans les milieux officiels, consistant à limiter le terme "groupe ethnique" à des populations classées comme indigènes. Plus tard, au cours de l'Assemblée elle-même, le document de la sous-commission sur les groupes ethniques fut ignoré : Lorenzo Muelas, l'autre délégué indien, produisit alors, avec un délégué M-19, Orlando Fals Borda, un autre document qui ne mentionnait nullement les "Noirs" et qui limitait ses propositions à "populations indigènes" (*pueblos indigenas*) et "groupes ethniques", sans définir ce dernier terme⁹. La seule référence implicite aux Noirs était une mention du *grupo étnico isleño raizal*, signifiant les Noirs qui vivent sur l'Archipel San Andrés (un groupe d'îles à environ 160 kilomètres à l'ouest du Nicaragua qui dépend de la Colombie, mais dont la population de langue anglaise est originaire de la colonie britannique des Indes Occidentales). La grosse masse de la population noire de Colombie était exclue.

Ce fut un problème crucial dans une Assemblée dont le ton général refusait un quelconque statut en tant que groupe ethnique aux populations étiquetées comme noires. D'autres délégués demandèrent combien de groupes ethniques il y avait parmi les Noirs, une question basée sur des notions d'ethnicité tirées de l'histoire de la politisation des Indiens. Le responsable de l'Institut colombien d'anthropologie déclara que *los negros* n'étaient pas un groupe ethnique, mais qu'ils étaient des paysans et des prolétaires (Arocha 1992, Wade 1993b).

À la fin, cependant, l'alliance des Noirs et des Indiens - avec en plus quelques appuis divers - semble avoir contribué à imposer dans la Constitution l'Article transitoire 55. Ce dernier réclamait la promulgation d'une loi, soumise à l'examen d'une commission spéciale, qui "conformément à leurs pratiques traditionnelles de production, et dans des zones devant être délimitées par la dite loi, reconnaît des droits de propriété collective aux communautés noires qui occupent des *tierras baldías* (terres publiques ou d'État) dans les zones rurales riveraines des rivières du bassin du Pacifique". La nature transitoire de l'article signifiait que le Congrès devait voter la loi avant le 5 juillet 1993.

Les détails des négociations entre les représentants noirs, les représentants

du gouvernement, les politiciens, et les universitaires qui siégeaient à la Commission spéciale créée pour rédiger le projet de loi sur les communautés noires, n'entrent pas dans le cadre de ce texte (voir Wade 1993b pour les détails). Finalement, la loi 70 fut signée par le Président le 27 août 1993. Elle reconnaît les communautés noires comme groupe ethnique (quoique seulement dans une phrase) et s'attache surtout à préciser l'attribution des droits fonciers collectifs à l'ensemble des communautés noires sur les rivières mentionnées de la zone définie comme le "bassin du Pacifique". La loi couvre également d'autres régions du pays où les communautés noires occupent des terres publiques rurales riveraines (bien qu'il soit difficile de voir quelles régions pourraient entrer dans ce cadre). L'équilibre délicat entre spécificité régionale et couverture nationale est évident : la loi s'adresse nommément à toutes les communautés noires vivant dans les conditions mentionnées, mais ces conditions ne s'appliquent que dans la zone du Pacifique, qui est le principal point de convergence de la loi.

La loi donne, tout d'abord, des droits fonciers aux communautés noires, mais exclut tout contrôle des communautés sur les ressources naturelles, le sous-sol, les zones de Parc National, les zones d'importance militaire et les régions urbaines ; elle prescrit une utilisation des ressources par les communautés, supportable d'un point de vue écologique (quoique l'utilisation des ressources par d'autres ne soit pas directement mentionnée à cet égard). Deuxièmement, elle contient des articles visant à améliorer l'éducation, la formation, l'accès au crédit, et les conditions matérielles des communautés noires : la participation de celles-ci dans ces domaines devrait être assurée par des représentants noirs au Conseil national de la planification, dans les conseils régionaux de planification ; une Commission consultative devrait être créée pour suivre la progression de la loi et le Gouvernement devra aussi créer une division aux affaires de la communauté noire. La discrimination à l'encontre des Noirs est déclarée illégale et l'enseignement qui leur est destiné doit refléter leur spécificité culturelle. Enfin, la loi instaure une circonscription spéciale pour élire au Congrès deux représentants provenant des communautés noires.

La Loi 70 contient une représentation implicite de la culture et de l'identité noires qui contraste avec celle qui ressortait de l'idéologie du *cimarronismo* et qui est analogue aux représentations de l'identité indienne. La culture noire, dans cette version, a un certain nombre de caractères (Article 2) :

- I) une communauté noire définie comme un "ensemble de familles d'ascendance afro-colombienne possédant une culture propre, partageant une histoire et ayant des traditions et des coutumes qui leur sont propres" qui "manifestent et conservent une conscience de leur identité qui les distingue des autres groupes ethniques" ;

II) une terre occupée collectivement, définie comme "peuplement ancestral et historique" ;

III) des pratiques de production traditionnelle, ou des activités précises exercées de façon "habituelle" ; et,

IV) la région du Pacifique elle-même. On donne aussi aux Noirs de cette région le statut d'envahisseurs occupant des *tierras baldías*, des terres publiques.

Ceci reflète de plusieurs manières l'image de la société indienne en

Colombie : la communauté indienne établie, des terres possédées en collectivité, des pratiques de production remontant à la nuit des temps. L'enracinement historique est fortement souligné, et les communautés noires sont officiellement chargées de la protection de l'environnement, de la même façon que les Indiens sont perçus, et se revendiquent comme les gardiens de la terre. Comme avec la politisation autour du fait indien, le trait central, ce sont les droits fonciers. Les différences essentielles sont l'introduction d'une focalisation régionale et l'institutionnalisation des Noirs comme envahisseurs, alors que les Indiens, eux, ont toujours eu des droits fonciers originels et des droits identiques où qu'ils se trouvent sur le territoire national.

Que l'identité noire dans cette version officielle ait dû revêtir cette qualité calquée sur le modèle indien n'est pas surprenant si l'on considère le rôle joué par les organisations indiennes, l'Église, et l'État lui-même dans la création de cette loi - quoique les organisations noires aient joué aussi un rôle essentiel dans le processus de rédaction de la loi. L'Église avait l'habitude de traiter avec des organisations indiennes et avait tendance à utiliser les mêmes structures avec les Noirs. Les délégués indiens à l'Assemblée constituante, et d'autres, qui soutenaient les causes des Noirs, avaient tendance à utiliser des modèles d'organisation qui leur étaient familiers. L'État - notamment le ministère du Gouvernement - confronté à un Article transitoire qui refermait déjà une image de la société noire calquée sur le modèle indien, était satisfait de poursuivre avec les communautés noires une relation conforme à des modèles qui leur étaient familiers. Cependant, à aucun moment les communautés noires ne se virent accorder l'égalité avec les communautés indiennes : comme je l'ai montré, d'importantes différences subsistaient. Le gouvernement était intéressé à faire des concessions aux organisations noires vivant dans une zone ciblée pour la mise en place d'un important programme d'infrastructure : donner l'image d'un État démocratique soucieux d'écologie était une manœuvre tactique. Il voulait éviter de donner des droits particuliers à une catégorie mal définie susceptible de constituer 10 pour cent de la nation.

Bien sûr, les représentations de la négritude construites à la fois par le *cimarronismo* et par la Loi 70 sont partiales et motivées par un programme politique. L'histoire des Noirs, même celle des *palenques*, n'est pas simplement une histoire de résistance continue, de même que la société noire n'est pas seulement faite de peuplements "ancestraux et historiques" utilisant des pratiques traditionnelles de production dans les zones rurales riveraines de la région du Pacifique. C'est que le *cimarronismo* permet aux Noirs un choix d'identité positif, tandis que la Loi 70 impose une définition (créée au moins en partie par les représentants de la communauté noire eux-mêmes - tous ne provenant pas de la région du Pacifique) qui exclut activement de nombreux Noirs, comme ceux de la région côtière de l'Atlantique et de la région de la vallée du Rio Cauca, et ceux vivant dans les villes de l'intérieur ou dans les centres urbains de la région même du Pacifique.

Les identités noires et indiennes ont eu des histoires assez différentes en Amérique latine : l'institutionnalisation de ces identités et leur localisation dans les structures de l'altérité leur ont conféré des qualités différentes. C'est ce qui explique que, jusqu'à un passé récent, les Noirs ont été "invisibles", alors que les Indiens étaient l'objet d'une part d'une attention paternaliste de la part de l'État et d'autre part, d'un racisme xénophobe. La mobilisation récente des Noirs (ou, plus exactement, des Noirs dans une région) a marqué un important pas en avant en mettant la question noire à l'ordre du jour. Cependant, faire entrer la question noire dans un moule indien tronqué, ce qui a le support de l'Église, une reconnaissance internationale et qui se trouve correspondre à l'attitude de l'État vis à vis des minorités ethniques, a aussi des implications sur la forme que va revêtir l'identité noire sur la scène publique. Il sera important de ne pas oublier que l'image de la négritude contenue dans la Loi 70 n'est qu'un aspect de la société et de la culture noires en Colombie.

Pendant ce temps, l'organisation des Noirs se développe en Colombie, notamment dans la région côtière du Pacifique. De nombreux groupes ont surgi ces deux dernières années, pris en charge et conseillés par l'Église et par des organismes nationaux comme Cimarrón et l'Organisation des communautés noires (anciennement Coordination des communautés noires). Le but initial était de rendre public l'Article Transitoire et de faire passer les négociations qui avaient abouti à la Loi 70. Maintenant que la Loi a été ratifiée, reste à savoir si la mobilisation noire se poursuivra avec la même intensité, ou même avec une intensité encore plus importante. L'impact des deux dernières années au niveau des petites communautés rurales de la région de la côte du Pacifique n'a pas été étudié. Il ne fait aucun doute que des Noirs mieux instruits et mieux avisés politiquement se sont lancés dans le processus politique en s'engageant corps et âme, mais la façon dont la majorité de la population locale - fermiers, mineurs, bûcherons, etc. se représente son identité, le mouvement social noir, et sa place dans une nation multiculturelle, reste à étudier.

BIBLIOGRAPHIE

- Arocha, Jaime, Los negros y la Nueva Constitución Colombiana de 1991 in *América Negra*, 1992, 3, pp. 39-54.
- Brading, David, Manuel Gamio and official indigenismo, in *Bulletin of Latin American Research*, 1988, 7(1), pp. 75-90.
- Castellanos, Jorge and Isabel Castellanos, *Cultura afrocaribena*. Vol. 2. *El negro en Cuba, 1845-1959*, Miami, Ediciones Universal, 1990.
- Cifuentes, Alexander (ed.), *La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura and Instituto Colombiano de Antropología, 1986.
- Colmenares, Germán, *Historia económica y social de Colombia*. Vol. 2, *Popayán : una sociedad esclavista 1680-1800*. Bogotá, La Carreta Ineditos Ltda, 1979.
- Córdoba, Juan Tulio, "Etnicidad y estructura social en el Chocó", Medellín, Lealón, 1983.

- Friedemann, Nina de, "Estudios de negros en la antropología colombiana", in *Un siglo de investigación social : antropología en Colombia*. Edited by Jaime Arocha and Nina de Friedemann. Bogotá, Etno, 1984.
- Friedemann, Nina de and Carlos Patiño Rosselli, *Lengua y sociedad en el Palenque de San Basilio*. Bogotá, Instituto de Caro y Cuervo, 1983.
- García, Antonio, "Legislación indígena y la política del estado", in *Indigenismo*. Edited by the Fundación Friedrich Neumann. Bogotá, Fundación Friedrich Neumann, 1978.
- Graham, Richard (ed), *The idea of race in Latin America, 1870-1940*. Austin, Texas, 1990.
- Gros, Christian, *Colombia indígena : identidad cultural y cambio social*. Bogotá, CEREC, 1991.
- Gros, Christian, "Derechos indígenas y nueva constitución en Colombia" in *Análisis Político*, 1993, 19, pp. 8-24.
- Jaramillo Uribe, Jaime, *Ensayos sobre historia social colombiana*. Vol. 1. *La sociedad neogranadina*. Bogotá, Universidad Nacional, 1968.
- Knight, Alan, "Racism, revolution and indigenismo : Mexico, 1910-1940", in *The idea of race in Latin America*. Edited by Richard Graham, Austin, University of Texas Press, 1990.
- Martínez-Alier, Verena, *Marriage, colour and class in nineteenth-century Cuba*. Cambridge, University Press, 1974.
- Mörner, Magnus, *Race mixture in the history of Latin America*. Boston, Little Brown, 1967.
- Mosquera, Juan de Dios, *Las comunidades negras de Colombia*. Medellín, Editorial Lealón, 1985.
- Pagden, Anthony, *The fall of natural man : the American indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge, University Press, 1982.
- Pérez Ayala, J. M., *Antonio Caballero y Góngora, virrey y arzobispo de Santa Fe, 1723-1796*. Bogotá, Imprenta Municipal, 1951.
- Pineda Camacho, Roberto, "La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano, 1850-1950", in *Un siglo de investigación social : la antropología colombiana*. Edited by Jaime Arocha and Nina de Friedemann. Bogotá, Etno, 1984.
- Price, Richard (ed), *Maroon societies : rebel slave communities in the Americas*. 2nd ed. Garden City, N.Y., Anchor Books, 1979.
- Seed, Patricia, Social dimensions of race : Mexico City, 1753, in *Hispanic American Historical Review* 1982, 62 (4), pp. 569-606.
- Skidmore, Thomas, *Black into white : race and nationality in Brazilian thought*. New York, Oxford University Press, 1974.
- Stepan, Nancy Leys, "The hour of eugenics" : race, gender and nation in Latin America. Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1991.
- Stutzman, Ronald, "El mestizaje : an all-inclusive ideology of exclusion", in *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador*. Edited by Norman E. Whitten. Urbana, University of Illinois Press, 1981.
- Wade, Peter, "The Language of Race, Place and Nation in Colombia", in *América Negra*, 1991, 2, pp. 41-66.
- Wade, Peter, "Blackness and race mixture : the dynamics of racial identity in

Colombia". Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press, 1993 [a].

Wade, Peter, "El movimiento negro en Colombia", in *América Negra*, 1993 [b], 5, pp. 173-192.

Whitten, Norman, *Sicuanaga Runa : the other side of development in Amazonian Ecuador*. Urbana, University of Illinois Press, 1985.

Whitten, Norman, (1974). *Black frontiersmen : a South American case*. 2nd ed. Prospect Heights, Illinois, Waveland Press, 1986.

Wright, Winthrop, "Café con Leche : race, class and national image" in *Venezuela*. Austin, University of Texas Press, 1990.

NOTES

1. Pour la littérature sur l'esclavage indien contre l'esclavage africain, voir les références citées Wade (1993a : 29-31), voir aussi Pagden (1982).

2. Les termes signifient "gens de couleur", "gens libres de couleur", "bruns de peau (gens)" et "mûlatres".

3. Pour la littérature sur le thème de la race et la nation, voir Graham (1990), Wright (1990), Skidmore (1974), Stepan (1991), Wade (1991, 1993a).

4. Voir par exemple Castellanos et Castellanos (1990 : 365), Skidmore (1974 : 184-192). Voir aussi Friedemann (1984).

5. Pour quelques exceptions voir Friedemann (1984).

6. Mon argument ici contredit Stutzman (1981) qui laisse entendre que les Noirs dans la région du Pacifique de l'Equateur se démarquent en fait de la culture nationale. Il s'oppose aussi en quelque sorte à l'affirmation de Whitten (1985 : 42) selon laquelle les Noirs dans cette région sont classés comme "non-nationaux" par ceux qui ne sont pas noirs. En Colombie, les Noirs, particulièrement ceux de la région du Pacifique, peuvent faire contraste avec la "société nationale" dans certains milieux universitaires et de l'aménagement, mais c'est précisément la possibilité de les inclure comme faisant partie de la nation dans d'autres contextes qui masque la nature de la discrimination à leur encontre.

7. Pour un exposé de l'idéologie du cimarronisme construite autour de ces symboles voir Mosquera (1985) - quoiqu'une grande partie de ce texte ait aussi pour sujet les mouvements noirs d'Amérique du Nord. Pour des renseignements sur les cimarrones voir, par exemple, Price (1979) et Friedemann et Patino Rosselli (1983).

8. Voir cependant Price (1979 : 420).

9. Le texte de ce document, et de la proposition de la sous-commission mentionné plus tôt, sont tous deux reproduits dans la revue *América Negra* (vol. 3, juin 1992), publiée par la Pontificia Universidad Javeriana, Bogota.

RÉSUMÉ
RESUMEN
ABSTRACT

Les identités indiennes et noires ont eu des histoires différentes en Amérique latine, sur le plan de leur institutionnalisation, de leur place dans la structure de l'altérité, et de leur "visibilité". La récente mobilisation des Noirs dans le contexte de la réforme constitutionnelle constitue un pas important dans la mise de la question à l'ordre du jour. Cependant on a fait entrer la question noire dans un moule indien tronqué, ce qui a eu des conséquences sur la forme revêtue par l'identité noire sur la scène publique. Il est important de se rappeler que l'image de la négritude telle qu'elle est contenue dans la récente législation concernant les communautés noires dans la région du Pacifique n'est qu'un aspect de la société et de la culture noire en Colombie.

Las identidades indias y negras tienen historias diferentes en América Latina en cuanto a su institucionalización, su lugar en la estructura de la alteridad y de su "visibilidad". La movilización reciente de los Negros en el contexto de la reforma constitucional es un paso adelante en la actualización de la problemática. Sin

embargo se ha hecho entrar la cuestión negra dentro de un molde indio truncado, lo que ha tenido consecuencias en la manera de mostrar la identidad negra en la escena pública. Es importante recordar que la imagen de la negritud que contiene la reciente legislación referente a las comunidades negras en la región del Pacífico sólo es un aspecto de la sociedad y de la cultura negra en Colombia.

Indian and black identities have had different histories in Latin America in terms of their institutionalisation, their location in the structures of alterity, and their "visibility". The recent mobilisation of blacks in the context of constitutional reform is an important step in putting blackness on the public agenda. However, the pushing of blackness into a truncated indian mould has implications for the shape black identity assumes on the public stage. It is important to remember that the image of blackness contained in recent legislation concerning black communities in the Pacific region is only one aspect of black society and culture in Colombia.

LES IDENTITÉS ANTILLAISES ENTRE NÉGRITUDE ET CRÉOLITÉ

MICHEL GIRAUD*

"En aucune façon, je ne dois tirer du passé des peuples de couleur ma vocation originelle... Il y a ma vie prise au lasso de l'existence. Il y a ma liberté qui me renvoie à moi-même... Je n'ai pas le devoir d'être ceci ou cela."

(Frantz Fanon)

Notre propos n'est pas ici de définir ce que sont objectivement les identités antillaises (guadeloupéenne et martiniquaise), ni a fortiori d'établir leur existence. Nous sommes en effet convaincus, après bien d'autres, que l'identité est avant tout représentation¹. Dans la mesure où il nous semble qu'il ne peut pas y avoir d'identité à proprement parler sans conscience d'appartenance et que l'on peut se sentir appartenir à ce à quoi de fait on n'appartient plus, de même que l'on peut ne plus éprouver le sentiment de faire partie d'une réalité à quoi pourtant bien des choses nous rattachent encore. Conséquemment, la représentation d'une identité par ceux qui s'en réclament contribue à produire la réalité objective qu'elle désigne (c'est ce que l'on nomme sa performativité). Ainsi, bien qu'il ne soit pas douteux qu'il existe des marques objectives de toute identité, il n'est pas moins assuré qu'elles ne peuvent à elles seules, ni principalement, fonder l'existence de celle-ci.

Il ne s'agira pas davantage de faire l'inventaire de la part d'africanité (ou d'européanité) que recèlent les identités en question. Parce que nous considérons, en fin de compte, que comme un plat ne saurait être réduit à certains de ses ingrédients ni même à leur ensemble et que ceux-ci comptent moins que la recette qui les transforme, toute synthèse culturelle — comme Édouard Glissant le souligne à propos de la créolisation — "n'a d'exemplaire que ses processus et certainement pas les 'contenus' à partir desquels ils fonctionnent"². Ou, autrement dit, que ce qui importe dans l'appréhension de la spécificité de réalités culturelles, c'est moins l'identification de leur(s) origine(s) que la connaissance³. Ce sont les affirmations identitaires aux Antilles actuellement françaises, les conditions de leur production, leurs caractéristiques ainsi que leurs enjeux que, compte tenu des considérations précédentes, nous jugeons plus pertinent d'analyser.

* Centre de Recherche sur les Pouvoirs Locaux dans la Caraïbe, CNRS/ Université des Antilles-Guyane

ÉMERGENCE

Les sociétés antillaises ont été constituées "de toutes pièces", comme artificiellement, par le mouvement du capitalisme marchand européen, à partir de populations toutes importées (vingt ans après le début de l'occupation française de la Guadeloupe et de la Martinique, leurs premiers habitants — des Amérindiens — étaient totalement exterminés ou expulsés : la place était nette). Leur identité ne s'enracine donc pas, ou quasiment pas, dans un arrière-pays culturel autochtone, qui aurait préexisté à la colonisation. Elle a été entièrement formée dans le creuset des plantations esclavagistes par le rapport colonial, ici fondateur de toutes choses.

Dès lors, dans un premier temps, les communautés antillaises pouvaient difficilement revendiquer une altérité culturelle radicale vis-à-vis du colonisateur pour penser et agir leur libération, à l'inverse des victimes de la plupart des autres situations coloniales, qui ont été colonisées sur la terre et dans la culture de leurs ancêtres. Avoir à lutter contre une part de ce qui vous constitue fondamentalement est toujours en effet source d'ambiguïté. Dans ces communautés formées d'individus pour lesquels les ponts avec la culture native de leurs ancêtres africains, broyée par la traite négrière et l'esclavage, étaient coupés et qui étaient étrangers à l'histoire précolombienne des peuples amérindiens, l'idéal d'émancipation ne pouvait être associé au projet, même illusoire, du retour à une tradition et à un ordre antécoloniaux qu'il suffirait d'exhumer des couches historiques les recouvrant. Mais il portait à la conquête de l'égalité sociale et politique au sein de l'ensemble national français, enfin débarrassé de ses oripeaux coloniaux, conquête qui passait par la maîtrise des codes culturels dominants de cet ensemble qu'il s'agissait de retourner contre le colonisateur. Sans que pour autant l'assimilation de ces codes implique nécessairement l'assimilation à la culture française⁴, contrairement à ce que tendait à suggérer le discours du Pouvoir d'alors. Ainsi, l'assimilation politique des "vieilles colonies" antillaises à la France, réalisée en 1946 avec leur départementalisation, est autant le produit d'une très ancienne revendication des colonisés que l'expression de la volonté du pouvoir colonial.

C'est donc, sous le régime de la colonie, la revendication de l'égalité qui triomphe aux Antilles françaises et ce au détriment de la revendication de la spécificité. Cependant, même si la revendication d'identité est récente dans ces pays, leurs particularités culturelles sont déjà multiséculaires et, bien que provenant d'un ailleurs multiple, tout à fait originales, car totalement refaçonnées, "réinterprétées" du fait de leur mise en contact dans le cadre du système de la plantation. Il peut paraître paradoxal qu'une telle originalité ait pu voir le jour dans le contexte d'une situation coloniale, d'autant plus propice à l'imposition culturelle qu'un discours assimilationniste vint bientôt tenter de la légitimer. Mais c'est précisément que la domination coloniale, opérant une coupure radicale entre le monde des colonisateurs et celui des colonisés, surtout dans des sociétés prenant leur origine dans l'esclavage, pousse à son comble, comme en une épure, la division sociale et qu'en cela elle est créatrice de spécificités culturelles chez les colonisés, car "la frontière... produit la distance culturelle autant qu'elle en est le produit"⁵. Comme nous l'affirmions dans un texte déjà ancien, aux

Antilles si "c'est la mise en présence d'au moins deux ensembles culturels distants l'un de l'autre qui provoque la naissance des cultures insulaires, [...] c'est la ségrégation qui donne leurs formes spécifiques à ces cultures : elle en détermine les contours en confinant un groupe dans ses limites propres et en soumettant les modalités de la création culturelle à la relation de domination"⁶.

En effet, cette relation investit de fait le groupe dominant d'un pouvoir de sélection qui conditionne l'émergence des manifestations culturelles propres au groupe dominé, ou considérées comme telles. Tant en favorisant le développement des traits qui sont valorisés ou jugés acceptables par l'idéologie dominante (dans le cas des sociétés qui nous intéressent ici, la musique et la danse par exemple) qu'en suscitant souvent l'altération des pratiques dépréciées par cette idéologie, les acteurs sociaux dominés pouvant être amenés à les travestir, plus ou moins consciemment, afin de contourner les interdits qui pèsent sur elles⁷.

Lorsqu'une contestation organisée de cette domination pourra se faire jour de manière durable, les conditions dans lesquelles se sont développées les spécificités culturelles antillaises constitueront un terrain propice à l'émergence de la revendication par un grand nombre d'insulaires d'une identité définie comme antagonique à l'identité imposée par l'ordre colonial. Il est d'ailleurs, de ce point de vue, significatif que ce soit de manière privilégiée en des termes culturels que s'affirmeront les premières formes de cette contestation (avec notamment la parution des revues d'inspiration surréaliste *Légitime défense* puis, au tournant de la Seconde Guerre mondiale, *Tropiques* dont la personnalité la plus en vue est Aimé Césaire).

Au moment de cette émergence, l'univers colonial antillais est structuré par des rapports de classes qui continuent d'être informés par les schèmes d'une idéologie raciale négrophobe. La revendication identitaire naissante hérite de ce contexte une tendance à racialiser l'identité culturelle et les rapports sociaux (ce que nous avons nommé ailleurs⁸ l'hypostase des rapports de classes en relations raciales) : les cultures (et les nations) antillaises sont largement identifiées à la race noire, qu'il s'agit de revaloriser. Comme il est courant de le constater dans de pareilles situations, cette attitude ne rompt donc pas avec la logique de l'idéologie coloriste, elle se contente d'inverser les signes du système de valeurs que celle-ci défend, de reproduire le stigmate mais en le positivant⁹. Il peut difficilement en être autrement, le racisme colonial produisant régulièrement, selon la logique du "retour de bâton", un contre-racisme ou, pour reprendre une formule de Sartre, un "racisme antiraciste".

Les intellectuels de la Négritude, qui vont retourner le stigmate raciste, le feront principalement en mettant en avant la grandeur ancienne des civilisations africaines et l'africanité foncière des cultures antillaises, où "survivraient" nombre des traits de ces prestigieuses civilisations. C'est sur ce point que leur pensée rejoint la théorie des africanismes dans le monde négro-américain de l'anthropologue Melville J. Herskovits et qu'elle partage ce qui nous semble constituer l'erreur majeure de celle-ci : ne pas apercevoir clairement que pour indéniable que soit l'origine africaine de nombreux traits culturels antillais (et ce en symbiose avec d'autres influences puissantes), il y a plus de discontinuité que de continuité entre les cultures des Antilles — ou, plus largement, des "Amériques noires" — et celles des régions d'Afrique d'où provenaient les

esclaves transportés au Nouveau Monde, plus d'innovation que de survivance¹⁰. En effet, les "rétentions" africaines ont été, dans le contexte de l'esclavage américain (dont le moins que l'on puisse dire c'est qu'il n'était pas favorable à leur maintien), intégrées dans des configurations culturelles qui ne peuvent être jugées qu'originales, dans la mesure où elles résultaient principalement de la nécessité dans laquelle se trouvaient des populations, toutes importées (d'Afrique mais aussi d'Europe), de s'adapter à des conditions de vie totalement étrangères aux habitudes des contrées d'où elles provenaient. Or, c'est uniquement en considérant ces configurations en tant qu'ensembles qu'il est possible de se prononcer sur l'identité profonde des cultures négro-américaines, puisqu'en matière de cultures (comme de sociétés), les unes et les autres faisant système, seules les totalités sont significatives. Et de fait, compte tenu précisément de leur intégration dans des ensembles culturels nouveaux, les traits que l'on dit retenus de l'Afrique ont pris dans les Amériques noires des significations et des fonctions différentes de celles qu'ils avaient (et a fortiori de celles qu'ils peuvent avoir encore aujourd'hui) sur le continent désormais lointain, y compris lorsque leurs formes originelles étaient pour l'essentiel préservées¹¹. Ils doivent, donc, être considérés, selon une formule de Roger Bastide, comme une "réponse" et non comme un "musée".

Il y a, dans cette sorte d'aveuglement commun aux intellectuels de la Négritude et aux premiers anthropologues des cultures noires américaines, une manifestation exemplaire de la tendance à faire de la culture une "seconde nature", qui est si caractéristique de ce qu'il est convenu d'appeler l'approche culturaliste¹² : prétendre que l'Afrique perdure hors d'elle-même, comme insensible à ce qui lui advient dans l'environnement hostile des Amériques, revient à postuler une réalité inaltérable des cultures africaines, quelque chose qui "à peine chassé revient au galop", en un mot une "nature" dont auraient automatiquement hérité les Noirs du Nouveau Monde et à laquelle ils ne sauraient échapper¹³. La racialisation des identités culturelles antillaises dont il a été question plus haut ne fait donc que redoubler le naturalisme qui est présent dans l'affirmation de l'essence africaine de ces identités.

Au moment où l'"identité nègre" connaît son heure de gloire, où ce que Frantz Fanon a appelé le "grand cri nègre" est poussé par les poètes de la Négritude, Césaire en tête, tout se passe donc comme si le retour aux sources dont nous laissions entendre qu'il serait illusoire pour les descendants antillais des esclaves africains transportés au Nouveau Monde, allait pouvoir être fantasmatiquement réalisé par la puissance du verbe poétique. En ce sens, le mouvement de la Négritude mérite bien le label de marronage idéologique de l'époque post-esclavagiste que lui a donné Roger Bastide¹⁴. Car c'est, pour une large part, une Afrique rêvée, une africanité mythique, qui est ressuscitée, mais aussi une Afrique conceptualisée et théorisée, qui a été apprise dans les livres de l'ethnologie européenne et coloniale (ceux des Frobénius et autres Delafosse). Au point que certains ont pu parler à propos de la Négritude d'"une vision blanche d'une essence noire" :

"La Négritude accepte l'image que l'Occidental se fait de l'Afrique pour la marquer d'un signe positif alors que l'Occidental la marquait d'un signe négatif, mais il n'y a là qu'un simple changement de valeurs, c'est toujours une Afrique

d'hommes blancs... Il s'agit bien d'une réinterprétation de l'Afrique à travers les catégories logiques et affectives de la mentalité occidentale"¹⁵.

Ainsi, la visée d'identité qui est celle du courant négriste de la Guadeloupe et de la Martinique de l'époque est, à l'évidence, inadéquate aux réalités dont elle se réclame — nonobstant sa portée sociale et politique : la conquête de la dignité¹⁶ — car les sociétés antillaises sont fondamentalement "multiraciales", largement pluriculturelles, puisque constituées d'apports venus de quatre continents. Alors qu'une spécificité antillaise était, pour la première fois, revendiquée, elle était au même moment ratée ; alors que des Martiniquais, des Guadeloupéens et des Guyanais retrouvaient une mémoire, celle-ci devenait ipso facto mystificatrice, aliénante au sens propre du terme. La revendication identitaire se dévoyait : le réel antillais était amputé de plusieurs parts de lui-même et noyé dans un continent originel fantasmé. Peut-être parce que — comme le suggère Édouard Glissant dans son hypothèse d'une "non-maîtrise de l'espace-temps" chez les Martiniquais¹⁷ — pendant longtemps, les Antillais auraient cherché à s'enraciner mythiquement dans un ailleurs (recherche dont Bastide nous dit, à propos du rastafarisme Jamaïquain, qu'elle est une constante sur les "chemins de la négritude") et, en conséquence, auraient "refusé" d'assumer ce réel dans son entièreté et sa complexité :

"La collectivité martiniquaise s'équilibrerait de savoir qu'entre l'idéal perdu retour à l'Afrique et l'idéal de la promotion à la citoyenneté française, une réelle et dense dimension a été mise entre parenthèses au fil de l'histoire subie, et qui est la possession soufferte de la terre nouvelle. La légitimité de cette possession collective n'est pas même esquissée. Il n'y a ni possession de la terre, ni complicité avec la terre, ni espoir en la terre. La prodigalité ou l'insouciance apparente dont semblent faire preuve les Martiniquais relèvent de ce sentiment obscur d'être littéralement de passage sur leur terre... Le temps martiniquais non plus n'est pas intériorisé par la collectivité... Non seulement l'histoire fut collectivement subie, mais encore elle fut "raturée". L'absence de mémoire collective rend partiellement compte de l'étonnante discontinuité qui a caractérisé le peuple martiniquais dans ses oeuvres. Le manque de confiance dans son propre futur est ici lié au manque de densité sur sa propre terre : l'espace est noué au temps dans une épuisante catharsis"¹⁸.

Un tel ratage consacrait la primauté de la revendication de l'identité culturelle (dévoyée) sur celle de l'identité nationale (refoulée)¹⁹ et, partant, contribuait à désamorcer la puissance explosive de la revendication identitaire quant au devenir politique des pays antillais. S'il ne s'agit que d'être nègre et fier de l'être (ce qui à l'époque, pour sûr, n'était pas rien), cette revendication est tout à fait conciliable avec celle de l'égalité dans le cadre de l'ensemble national français. Le "respect de la différence" suffit ! Voilà pourquoi il n'est qu'apparemment paradoxal que ce soient les mêmes hommes (Césaire, bien sûr, mais aussi beaucoup d'autres avec lui) qui aient, en même temps, chanté la négritude des Antillais et assuré le succès du projet de l'intégration politique à la France des colonies antillaises, promues au rang de départements de la République.

Ainsi, si l'on suit Glissant dans l'hypothèse que nous avons rappelée, ce qui aurait manqué à la génération de la Négritude pour accomplir le vœu de sa revendication identitaire, c'est de fonder celle-ci sur le pays réel, de la "territo-

rialiser", donc de reconnaître dans ses formulations le caractère à la fois uni et composite des sociétés antillaises et prendre en compte, en un mouvement vers l'antillanité, toutes les composantes de celles-ci, d'affirmer que tous ceux qui ont "souffert" le pays ont vocation à en assumer le destin.

DÉVELOPPEMENTS

Il semblerait qu'un tel mouvement soit en train de poindre aujourd'hui dans les Antilles françaises. Cependant, comme nous le développerons plus loin, bien des tendances repérées à l'occasion de l'analyse de l'émergence de la revendication identitaire en Guadeloupe et en Martinique perdurent encore, sous des changements apparents.

Le renouveau actuel de la revendication identitaire et l'approfondissement du conflit interculturel dans ces pays sont largement l'expression d'une dynamique nourrie des désillusions engendrées par les insuffisances et les échecs de la départementalisation des "vieilles colonies". La survalorisation sociale de la culture "classique" française et sa contrepartie, la minoration des cultures antillaises, étaient intrinsèquement liées à la crédibilité de l'idéologie assimilationniste dont ladite départementalisation a été le produit majeur. Une fois cette crédibilité atteinte à travers les contradictions et les contrariétés du statut départemental, les situations culturelles antillaises ne pouvaient donc pas manquer d'en être affectées. L'ensemble des problèmes que connaissent les départements antillais (effondrement de leur système productif, accroissement considérable du chômage et de l'émigration, proportion alarmante de l'échec scolaire, développement notable de la délinquance et de la toxicomanie, ...) a créé de très fortes tensions en leur sein. Des revendications et des conflits de plus en plus nombreux se sont faits jour, qui ont de plus en plus souvent pour cible la Métropole (la "Mère-trop-pôle" disent certains) et ses représentants. Ils expriment un refus de la situation actuelle des îles qui, pour être souvent diffus et ambigu, n'en est pas moins profond.

Un tel contexte a permis la prise de conscience par un nombre croissant de Guadeloupéens et de Martiniquais de leur particularité qui, après la réhabilitation des origines africaines des réalités antillaises qu'a opérée la Négritude, s'ouvre maintenant sur l'affirmation d'une antillanité et un revivalisme des formes culturelles autochtones. La volonté de revaloriser la langue créole et un certain retour à la musique d'"origine africaine" (notamment en Guadeloupe, autour du gwoka, et, dans une moindre mesure aujourd'hui, en Martinique, autour du bélé), principalement dans la petite bourgeoisie, ont tenu et tiennent encore une place centrale dans ce mouvement de conscientisation. C'est celui-ci que trois intellectuels et hommes de lettres martiniquais ont récemment tenté de fonder en pensée, dans un texte-manifeste où la vérité des cultures antillaises est proclamé résider dans la créolité, cette dernière étant présentée comme "l'agrégat interactionnel ou transactionnel des éléments culturels caraïbes, européens, africains, asiatiques, et levantins, que le joug de l'Histoire a réunis sur le même sol" et par lequel une "humanité nouvelle" a été forgée²⁰. Le vœu à accomplir serait alors "l'harmonisation consciente des diversités préservées : la diversité"²¹.

Le mouvement en question recoupe de manière significative des prises de position, voire des ambitions, politiques, en quête de reconnaissance d'un statut collectif ou d'un pouvoir étatique, mais ne saurait pour autant être complètement enfermé dans la partition qui, aux Antilles françaises, oppose traditionnellement départementalistes et non départementalistes. Puisqu'il se manifeste aujourd'hui de plus en plus nettement chez les premiers, même si c'est sous une forme modérée qui justifierait qu'on le qualifie alors de simple localisme. Cependant, il reste principalement le fait de ceux qui réclament — pour un futur indéfini (autonomistes) ou immédiat (indépendantistes) — l'entière prise en main de leur "destin national". Les enjeux du conflit interculturel sont donc ici, comme souvent ailleurs, au plus haut point politiques et les expressions culturelles sont, dans ce contexte, fortement "instrumentalisées" en fonction de ces enjeux. Comme l'a si bien souligné Pierre Bourdieu dans son travail déjà cité sur l'idée de région, il s'agit alors — en prenant le pouvoir de dire la légitimité ou l'illégitimité de ces expressions (souvent en recourant à la très discutable notion d'authenticité) — de s'emparer de celui de consacrer une nouvelle frontière entre le Soi et l'Autre, entre "Nous" et "Eux", qui vienne contredire celle qu'impose l'autorité dominante à laquelle on veut échapper²² et, à terme, d'exercer le pouvoir tout court sur le nouveau "royaume" ainsi délimité. De ce point de vue, le court développement que l'*Éloge de la créolité* consacre aux rapports de la créolité et de la Politique nous paraît plus significatif par la place qu'il occupe dans le texte (situé formellement en annexe, il sonne davantage comme une conclusion) que par son contenu de peu de relief (pancaribéanisme convenu et démocratisme affiché, que vient compléter une prise de distance attendue vis-à-vis du "marxisme primaire").

C'est cet enjeu de contrôle du champ politique par la médiation du contrôle du champ intellectuel qui constitue, selon nous, la "cause finale" de ce qui nous apparaît comme une adhérence continuée des principaux tenants de la créolité, en dépit de leurs dénégations, à la problématique fautive de l'origine en matière d'identité culturelle. Leurs discours et leurs actes²³ tendent en effet à réduire — précisément sous les espèces de la créolité — les identités antillaises à un patrimoine, qui est certes vu comme le produit d'une histoire complexe, mais d'une histoire cristallisée en une tradition à laquelle l'on se doit de rester fidèle. Plus souvent qu'à les considérer comme l'expression d'une radicale créativité qui, quoique s'exerçant à partir de sédimentations culturelles qui lui préexistent et qui la contraignent²⁴, ne s'embarrasse pas du respect d'une orthodoxie, mais témoigne de la liberté d'identifications, par ailleurs, contradictoires. Cette liberté même que loue Édouard Glissant (dont pourtant les acteurs de la créolité se disent proches), quand il affirme qu'il y a lieu de revenir "non pas à une outrance renouvelée de spécificités mais à une liberté totale [...] de leurs rapports, frayée au chaos même de leurs affrontements"²⁵ (même s'il se sent obligé de préciser que cette liberté est "rêvée").

On nous objectera peut-être que le discours de la créolité met pourtant l'accent sur le "potentiel créatif" de celle-ci, sur sa vertu intrinsèque d'innovation. Et il est vrai que, dans son avant-dernière page, "l'*Éloge de la créolité*" affirme que "la culture n'est jamais un achèvement mais "une dynamique constante chercheuse de questions inédites, de possibilités neuves, ...". Mais une

fois reconnue cette "vitalité créatrice", c'est aussitôt pour ajouter que son épanouissement se fera "en toute authenticité" (notion qui est d'ailleurs récurrente tout au long de ce texte) ; la fidélité à un déjà-là est donc bien requise, sous peine de "dénaturation". Et, de fait, la littérature de la créolité, en particulier les romans de Chamoiseau et de Confiant, s'attache plus à la célébration nostalgique d'un passé déjà révolu et à l'évocation conservatrice d'un folklore dans une large mesure en déshérence qu'à la prospection d'un avenir particulièrement incertain.

C'est qu'en vérité, la pensée de la créolité est parfaitement contradictoire, comme il est de règle avec toute idéologie. Les jugements divers que portent sur la question des rapports de langues aux Antilles françaises les principaux tenants de cette pensée ainsi que leurs pratiques littéraires (lorsqu'ils en ont une), pratiques qui s'harmonisent bien difficilement à ces jugements, sont exemplaires des contradictions dont nous parlons.

Ainsi la détermination à préserver la "pureté" du créole basilectal (langue synchrétique par excellence) des interférences avec le français, par le principe de la "déviance maximale" d'avec celui-ci : c'est-à-dire de la recherche de la plus grande distance possible vis-à-vis de lui, qui est un des principaux articles de foi de la créolité linguistique, vient-elle violemment contredire la volonté proclamée par la même créolité de promouvoir "une synthèse ouverte" où se maintiendraient les "mélanges illicites", "le jeu entre plusieurs langues (leurs lieux de frottements et d'interactions)". Dans le même ordre d'idées, l'attitude des auteurs de l'Éloge vis-à-vis de l'interlecte, cette langue qui se développe entre le français standard et le créole basilectal, paraît des plus hésitantes, oscillant de l'acceptation de ce dont on peut faire un "usage fécond"²⁶ au refus de ce qui cependant "constitue le danger d'une aliénation subreptice mais terriblement efficace". Comme semble bien arbitraire, ainsi que nous venons de l'évoquer, le distinguo qu'ils font entre l'interlecte-cliché et l'interlecte fécond.

De sorte que nous ne pouvons que souscrire à l'opinion de notre collègue anglais Richard Burton, spécialiste des littératures antillaises, lorsqu'il affirme que "malgré son orientation théorique prospective, la créolité est souvent rétrospective, voire régressive, en réalité, s'accrochant en désespoir de cause, devant la montée de la décréolisation, à la plénitude réelle ou imaginée d'antan lointan (des temps lointains) de la Martinique et de la Guadeloupe" et qu'il craint, à la suite d'Édouard Glissant²⁷, qu'à son tour elle "ne s'expose à la double menace universaliste et essentialiste que dénonce avec tant de vigueur l'Éloge lui-même", car "le suffixe 'ité' est toujours capable d'injecter ce que Barthes a appelé le 'virus de l'essence' dans la conception historique la plus dynamique"²⁸.

Par quoi on aperçoit clairement que la "cause efficiente" de l'adhérence de la pensée de la créolité à la problématique de l'origine, dont nous voyions plus haut résider la "cause finale" dans une volonté de contrôle du champ politique, se situe dans ce que nous avons appelé ailleurs²⁹ une représentation généalogique de l'identité : l'identité définie comme filiation, qui naturalise (ou essentialise, comme l'on veut) les appartenances ethniques, culturelles et linguistiques, en les considérant comme génériques, comme l'héritage de traditions (le "génie du peuple") auxquelles il serait scandaleux de prétendre échapper.

L'identité culturelle est alors ramenée, selon les mots d'Édouard Glissant, à "l'intolérance sacrée de la racine".

Contrairement à cette conception essentialisante de l'identité culturelle, nous pensons, pour notre part, selon une perspective que l'on dit interactionniste³⁰, que les collectivités culturelles n'ont d'existence sociale effective, par-delà les caractéristiques objectives qui en constituent l'apparence, que par les affirmations identitaires de ceux qui s'en réclament. Ces affirmations sont l'expression des stratégies d'identification par lesquelles ces individus, en interaction avec d'autres et selon un contexte social donné, se coalisent et se distinguent, se regroupent et s'opposent, bref se constituent — dans et pour l'action — en groupes, en exposant une appartenance ethnique contraire à d'autres appartenances du même type. Comme l'écrit, en opposition à la démarche culturaliste, Albert Ogien, "Analyser l'ethnicité est, de ce point de vue, rendre compte de l'ensemble des pratiques de différenciation qui instaurent et maintiennent une "frontière" ethnique, et non restituer le substrat culturel couramment associé à un groupe ethnique en tant que contenu de nature éternelle et stable... Il convient alors de reconnaître que n'existe pas d'"identité" hors de l'usage qui en est fait : que n'existe pas de substrat culturel invariant qui définirait, hors de l'action sociale, l'essence d'un membre d'un groupement humain particulier"³¹.

Ces stratégies d'identification se développent, comme nous l'avons souligné pour le cas antillais, en fonction d'enjeux sociaux et politiques circonstanciés, parce que définis par des rapports de force internes aux sociétés considérées mais aussi entre sociétés différentes qui sont générateurs de dominations, de discriminations et de résistances. Elles ne sont donc pas arbitraires mais appartiennent à ce que Maurice Godelier a appelé "la part idéelle du réel". Elles sont, ainsi que les formes culturelles par lesquelles elles se manifestent, à la fois le produit et le support de luttes sociales où les critères "objectifs" d'identité font l'objet de manipulations variées et fonctionnent comme des emblèmes ou des stigmates, des marqueurs de distinctions sociales, selon les intérêts matériels et symboliques des protagonistes du jeu sociétal. C'est dire qu'elles sont changeantes et "à éclipses". Avec elles, se transforment aussi, mais pas nécessairement au même rythme, les identités culturelles qui sont au cœur de ce champ de manipulations (du champ de la "human manoeuvre" qu'évoque Eric Wolf), identités dont les individus jouent dans des voies souvent contradictoires, et de manière diverse selon les différents contextes relationnels dans lesquels ils se trouvent engagés. Ces transformations sont d'autant plus assurées que les affirmations identitaires tendent à être performatives, c'est-à-dire à faire advenir à l'existence consciente les groupes qu'elles désignent en les mobilisant. A condition, comme Bourdieu l'a maintes fois souligné, que les hérauts de telle ou telle identité aient ou acquièrent l'autorité légitime de faire reconnaître comme fondés — et donc intérioriser par les individus qui sont en position de les recevoir — les principes de division et les catégories de perception de la réalité sociale que véhiculent leurs discours. Principes et catégories à travers lesquels ces acteurs vont désormais appréhender cette réalité et en fonction desquels ils vont se comporter. En interprétant et en unifiant dans une image emblématique les caractéristiques objectives qui fondent la proximité sociale des individus auxquels elles s'adressent et qui n'ont pas en elles-mêmes une signification uni-

voque, les affirmations identitaires font donc "exister, à l'état institué, c'est-à-dire en tant que corporate body, corps constitué... ce qui n'existait jusque-là que comme... collection de personnes multiples, série purement additive d'individus simplement juxtaposés"³². Ainsi matérialisées, elles constituent — selon l'heureuse inversion de la formule de Godelier précédemment citée qu'a opérée la sociologue québécoise Danielle Juteau — "la part réelle de l'idéal".

Le constat de la labilité des affirmations identitaires, qui, encore une fois, tient à leur caractère stratégique essentiel, devrait conduire les analystes à ne pas se soucier uniquement de la véracité scientifique de ces affirmations mais également (principalement ?) de leur efficacité pratique. Ainsi, dans le cas du discours de la créolité (qui, d'ailleurs, dit explicitement ne pas prétendre à la scientificité), là où nous avons enregistré des contradictions et des hésitations peut-être faut-il voir un grand savoir-faire, celui d'une recherche, consciente ou non, de reconnaissance à géométrie variable, déterminant — en vue d'une même finalité socio-politique — une double production discursive : l'une destinée au marché local, agressive, voire parfois intégriste chez certains, et par cela capable d'aller au devant d'une pulsion nationale si ce n'est nationaliste ; l'autre dévolue à l'exportation, plus ouverte au Monde, portée, selon l'expression de l'*Éloge* lui-même, par un "désir convivial" et ainsi propice à obtenir l'accord des "démocrates français" (selon une terminologie consacrée). Le moindre des paradoxes n'étant pas, si l'on en croit les divers audimats, que la seconde semble mieux réussir que la première !

Quoi qu'il en soit, aux Antilles mêmes, le réveil identitaire qui a succédé au règne (que l'on dit parfois trop vite sans partage) de l'aliénation coloniale, a trop souvent donné naissance à un repli, plus ou moins frileux, sur une identité définie de manière réductrice ou, au moins, réifiante. Nous avons dit qu'il fallait voir là la marque d'une problématique fautive de l'origine et que si dépassement il y eut dans l'histoire récente de la pensée antillaise, ce fut, relativement à cette problématique, une *aufhebung* hégélienne qui a plus conservé que transformé (à l'exception notable, selon nous, de l'oeuvre d'Édouard Glissant sur laquelle il conviendrait de s'appesantir davantage). Il est vrai que le passage du naturalisme de la racialisation négriste à la tentation créoliste d'une naturalisation de la culture était aisé à effectuer. Il semble même que dans l'esprit de certains tenants de la créolité, et non des moindres, il n'y ait pas de véritable départ entre ces deux tentations³³.

La conception essentialiste de l'identité qui imprègne de son obsession de l'origine les discours ici critiqués grève lourdement le débat idéologique et la vie politique des pays antillais. Parce que, féconde en intégrismes, d'une part elle exacerbe, par les anathèmes et les exclusives dont elle est la source, la violence des affrontements intellectuels (au point de finir par les rendre impossibles ou stériles) et que, d'autre part, elle dévoie les mouvements identitaires qui se développent aujourd'hui dans ces pays au-delà des seuls cénacles d'intellectuels (mouvements dont les productions de ces derniers sont comme l'efflorescence,

sans qu'on puisse nécessairement tenir ceux-ci pour responsables de toutes leurs dérives). Particulièrement lorsqu'en ses variantes "bio-culturalistes", elle contribue à la racialisation de l'affirmation identitaire sur laquelle prend appui l'éveil nationaliste des peuples des Antilles et que "la couleur noire de macule qu'elle était devient marque d'autochtonie"³⁴. C'est alors, en effet, que les intolérances et les sectarismes de toutes sortes qu'elle nourrit trouvent leur acmé. Qu'il s'agisse, par exemple, outre de puissants sentiments anti-Blancs, de la tendance à considérer les Nègres de ces pays comme les seuls Guadeloupéens ou les seuls Martiniquais "authentiques" ou, du moins, comme les Guadeloupéens ou les Martiniquais "par excellence", car "descendants direct des esclaves africains" (les autres : Mulâtres et autres métis, Hindous : ceux qu'on nomme aux Antilles *Koulis* ou *Malabars*, Chinois, Syro-Libanais, perçus comme les suppôts "naturels" des maîtres "blancs" étant suspectés d'"insuffisance nationale"). Ou qu'il s'agisse encore du fréquent rejet de formes culturelles dont on affirme qu'elles sont trop marquées par des influences européennes : ainsi la biguine, dite musique bâtarde et de bâtards, a été, il n'y a pas si longtemps, vivement décriée et l'est encore dans une moindre mesure (plus souvent en Guadeloupe qu'en Martinique), par opposition à la musique "nègre" du *gwoka* guadeloupéen ou du *bélè* martiniquais dont la prétendue pureté africaine a été (est) louée³⁵. Mais d'autres manifestations de cette spirale maligne révèlent également que, derrière la race ou la couleur, c'est encore l'origine qui est visée ou, pour le dire autrement, que le racisme nous parle toujours d'autre chose que de la race. Ainsi en est-il de la xénophobie à l'encontre des immigrants venus d'autres îles de la Caraïbe, pourtant "nègres" et créolophones eux aussi, auxquels est attribuée la cause de nombreux maux : criminalité, toxicomanie, prostitution, Sida, etc.,³⁶ comme l'ont malheureusement manifesté, il y a quelques années, des pogroms contre les Dominicains en Guadeloupe. Ce qui fait dire à Laënnec Hurbon, à propos de cette xénophobie apparemment paradoxale, que "le racisme se moque de la question de la race".

Demain, une pareille conception de l'identité — dans laquelle nous apercevons, au su de ce qui précède, une manifestation de ce que Glissant nomme "la tentation macoutique des déracinés" — pourrait bien être le fourrier d'un ordre totalitaire, en servant les stratégies de groupes qui entendraient aménager à leur profit un éventuel changement de statut politique des pays concernés, sous le couvert d'un populisme démagogique. Comme en témoigne déjà le sinistre mais proche exemple du noirisme duvaliériste haïtien, lui aussi pensée de l'authenticité identitaire. Aujourd'hui, manifestation dévoyée de la nécessaire liberté d'expression de la diversité des identifications culturelles collectives, elle fait obstacle à la non moins nécessaire liberté du choix des individus vis-à-vis de ces identifications (celui de l'inclusion communautaire comme celui d'être "différent de sa différence"). Il n'y a point d'"assignation à résidence identitaire" qui vaille, que ce soit dans la maison du maître ou dans la case de l'esclave. Seule doit être conquise, puis préservée, la liberté des choix collectifs mais aussi individuels d'identification, en assurant au plus grand nombre possible les conditions matérielles, symboliques et intellectuelles de son exercice.

NOTES

1 Voir, par exemple, Pierre Bourdieu, "L'identité et la représentation. Eléments pour une réflexion critique sur l'idée de région", *Actes de la Recherche en Sciences sociales*, 35, novembre 1980, p. 63-72 ainsi que M. ORIOL (sous la direction de), *Les variations de l'identité*, Nice, IDERIC, rapport final ATP-CNRS 054, vol. 1, septembre 1984.

2 *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard, 1990, p. 103.

3 Nous suivons en cela l'avis qu'Alfred Métraux formulait pour ce qui est de l'étude du vaudou, lorsqu'il écrivait : Le vaudou mérite d'être étudié, non seulement en fonction de la survivance des croyances et des pratiques dahoméennes ou congolaises, mais encore comme un système religieux né à une date récente de la fusion d'éléments divers. C'est son aspect dynamique qui continue à évoluer sous nos yeux qui nous retiendra, plutôt que la riche matière qu'il offre aux érudits épris de la recherche des sources (A. Métraux, *Le Vaudou haïtien*, Paris, Gallimard, 1952, p.52).

4 Sur ce distinguo, voir Roland Suvelor, "Elements historiques pour une approche socio-culturelle", *Les Temps Modernes*, Paris, numéro spécial "Antilles", 441-442, avril-mai 1983, p. 2174-2208.

5 P. Bourdieu, *Art. cit.*, p. 66. Pour ce qui est de l'Amérique noire, Roger Bastide note ainsi que ce sont les "ghettos [qui] ont assuré la subsistance de la communauté nègre comme communauté spécifique" (R. BASTIDE, *Les Amériques noires. Les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*, Paris, Payot, 1967, p. 201).

6 M. Giraud, J. L. Jamard et M.C. Lafontaine, "Contre l'assimilation : la voie antillaise", *Les Temps Modernes*, 329, décembre 1973, p. 1064.

7 C'est ainsi qu'il a été souvent affirmé que les syncrétismes religieux négro-américains étaient, à l'origine, l'expression d'une stratégie de dissimulation de pratiques et de croyances africaines réprimées.

8 Voir M. Giraud, *Races et Classes à la Martinique*, Paris, Editions Anthropos, 1979.

9 On sait qu'en ce qui concerne cette inversion du stigmaté raciste l'analyse qui sert de modèle est celle que Sartre a consacrée à la Négritude comme moment négatif d'une progression dialectique vers l'émancipation définitive du joug colonial (voir J. P. Sartre, "Orphée noir", préface à L. S. Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris, PUF, 1948) ; pour une analyse succincte de l'accueil que les intellectuels du "monde noir" firent au texte de Sartre, voir notre article "Orphée mal entendu" (*Les Temps Modernes*, numéro spécial "Témoins de Sartre", 531-533, 2, octobre-décembre 1990, pp. 1023-1030).

10 On peut regretter, de ce point de vue, qu'Herskovits n'aille pas au bout de l'importante découverte théorique qu'il a faite avec la mise en place du concept de réinterprétation, dont il donne le plus souvent, à l'usage, une interprétation par trop "conservatrice" : préservation de l'ancien dans sa réalité essentielle, sous des changements de surface, plutôt qu'émergence du nouveau, dans des réalités originales à la mesure du syncrétisme qui les constitue.

11 Sur l'importance qu'il y a à distinguer forme et fonction dans le traitement de la question des continuités entre les cultures africaines et négro-américaines, voir M.G. Smith, "The African Heritage in the Caribbean", in V. Rubin, ed., *Caribbean Studies : a symposium*, University of Washington Press, 2e éd., 1960. Pour une analyse générale, mais toute en nuances, de cette question, la référence indispensable reste l'ouvrage déjà cité de Roger Bastide *Les Amériques noires*.

12 Pour une critique du naturalisme de cette approche, que nous ne pouvons pas développer ici, voir notre article "Le culturalisme face au racisme ou d'un naturalisme à un autre : le cas des études afro-américaines" (*L'Homme et la Société*, 77-78, juillet-décembre 1985, p. 143-155).

13 Un tel postulat n'a pas qu'une portée académique, il peut aussi avoir des effets politiques pervers. Il n'est pour s'en convaincre que de se souvenir des virulentes critiques qu'il a valu à Herskovits de la part d'intellectuels noirs des États-Unis, notamment le sociologue E. F. Frazier, qui y voyaient un argument donné à tous ceux qui prétendent définitivement impossible l'intégration des Noirs à la nation américaine au prétexte que ces derniers sont porteurs d'une culture par trop étrangère à celle du mainstream. Pour une présentation de cette polémique, voir R. Bastide, *Op. cit.*, Introduction, p. 7-10.

14 Voir R. Bastide, *Op. cit.*, chapitre x, p. 217-231.

15 R. Bastide, "L'acculturation formelle", *America latina*, Rio de Janeiro, 6, 3, julho-setembro de 1963, p. 6.

16 Il est, de ce point de vue, significatif qu'encore aujourd'hui, aux interrogations plus ou moins critiques de son oeuvre, Aimé Césaire fasse toujours fondamentalement la même réponse : "la part nègre de nous-mêmes était alors totalement niée, il fallait donc rétablir l'équilibre en la survalorisant". Comme si le baton tordu d'un côté ne pouvait être redressé qu'en le tordant violemment dans l'autre sens.

17 L'espace martiniquais "n'est pas l'espace ancestral ; le traumatisme de l'arrachement à la matrice originelle (l'Afrique) joue encore sourdement. Le rêve du retour à l'Afrique, qui a marqué les deux premières générations importées, a certes disparu de la conscience collective mais il a été remplacé dans l'histoire subie par le mythe de la citoyenneté française : ce mythe ne peut contribuer à réenraciner l'homme martiniquais dans sa terre. Aussi bien si cet espace n'est plus l'espace ancestral, ce n'est pas encore l'espace possédé" (É. Glissant, *Le discours antillais*, Paris, Editions du Seuil, 1981, p. 88).

18 É. Glissant, *Id.*

19 Pour cette raison, il nous paraît erroné de parler comme on le fait souvent de nationalisme culturel à propos du courant négriste. La qualification d'indigénisme, qui est parfois également utilisée à son endroit, nous semble mieux lui convenir.

20 J. Bernabé, P. Chamoiseau et R. Confiant, *Éloge de la Créolité*, Paris, Gallimard, 1989, p. 26. Ce texte a été précédé d'une Charte Culturelle Créole (1982) qui, dans une certaine mesure, en constituait la préfiguration.

21 *Ibid.*, p. 55.

22 "Les luttes à propos de l'identité ethnique ou régionale... sont un cas particulier des luttes de classements, luttes pour le monopole de faire voir et de faire croire, de faire connaître et de faire reconnaître, d'imposer la définition légitime des divisions du monde social et, par là, de faire et de défaire les groupes : elles ont en effet pour enjeu le pouvoir d'imposer une vision du monde social à travers des principes de division qui, lorsqu'ils s'imposent à l'ensemble d'un groupe font le sens et le consensus sur le sens, et en particulier sur l'identité et l'unité du groupe, qui fait la réalité de l'unité et de l'identité du groupe..." (P. Bourdieu, *Art. cit.*, p. 65).

23 Nous avons précisément en mémoire une soirée littéraire qui se déroulait en Guadeloupe, au Fort Fleur d'Épée, motivée par la sortie du roman de Maryse Condé *La traversée de la mangrove*, au cours de laquelle Patrick Chamoiseau, commentateur invité, fit à l'auteur une leçon sur la manière dont devait écrire un écrivain "créole".

24 "Cultural form... limits the direction in which the [social] play can go in order to change the rules of the game, when this becomes necessary" (E. Wolf, "Specific aspects of plantation systems in the New World : community subcultures and social class", in V. Rubin, ed., *Plantation systems of the New World*, Washinton, D. C., Pan American Union, Social Science Monographs, II, 1959, p. 142). Mais Wolf précise également que "Most 'cultural' anthropologists have seen cultural forms as so limiting that they have tended to neglect entirely the element of human manoeuvre which flows through these forms or around them, presses against their limits or plays several sets of forms against the middle... Dynamics analy-

sis should not omit note of the different uses to which the form is put by different individuals, of the ways in which people explore the possibilities of a form, or of the ways in which they circumvent it." et il conclut : "by taking both views — a view of cultural forms as defining fields for human manoeuvre, and a view of human manoeuvre always pressing against the inherent limitations of cultural forms — we shall have a more dynamic manner of apprehending the real tensions of life" (Id.).

25 É. Glissant, *Poétique...*, *Op. cit.*, p. 75.

26 Acception quelque peu résignée en théorie (si l'on en juge par le texte de l'Éloge), qui se mue en adhésion enthousiaste dans l'écriture romanesque de Patrick Chamoiseau et de Raphaël Confiant, écriture qui abonde de ces "créolismes" (expressions françaises "contaminées" par des tournures syntaxiques ou lexicales créoles) — dans lesquels les maîtres d'école ont toujours vu le péché capital des élèves "natifs-natals" — et dont nos deux romanciers se font un titre de gloire : encore une inversion d'un stigmaté ! Au point que le caractère répétitif d'un tel procédé, semble-t-il fort goûté par les critiques parisiens, est susceptible de donner parfois l'impression de se transformer en recette littéraire, en un cliché "couleur locale", exotique, toutes choses contre quoi proteste par ailleurs *l'Éloge de la Créolité*. A ce propos, le jugement formulé dans la Charte culturelle créole par le Groupe d'études et de recherches en Espace créolophone (dont le principal animateur est Jean Bernabé) sur les rapports des écrivains antillais et de la langue française sonne aujourd'hui comme prémonitoire et sa reprise dans *l'Éloge* comme masochiste peut-être : "Les intellectuels - et particulièrement les écrivains - antillais et guyanais développent une attitude soit de révérence, soit, au contraire, plus rarement, de subversion envers la langue française. Dans tous les cas, leur rapport à cette langue reste éminemment fétichisé, sacré, religieux (même s'il est blasphématoire). L'idéologie marioniste, en littérature, est une tentative pour justifier la coupure d'avec le monde créole et l'installation - souvent lucrative - dans le système linguistique francophone. Il importe dès lors de s'auréoler du prestige compensatoire du guérillero oeuvrant en plein coeur de la citadelle ennemie, afin de mettre en oeuvre une prétendue stratégie du rapt, du détournement de la langue du maître." (cité en note 39 de *L'Éloge de la Créolité*, *Op. cit.*, p. 68).

27 Celui-ci reproche au concept de "créolité", dont il dit explicitement se méfier, de proposer une extension qui "serait une visée à l'être" et de constituer en cela "un recul par rapport à la fonctionnalité des créolisations. [Car] Ce qui nous porte n'est pas la seule définition de nos identités, mais aussi leur relation à tout le possible : les mutations mutuelles que ce jeu de relations génère" et ainsi de risquer une régression "vers des négritudes, des francités, des latinités, toutes généralisantes - plus ou moins innocemment" (É. Glissant, *Poétique...*, *Op. cit.*, p. 103). Comme quoi — ajouterons-nous pour les férus d'histoire des idées — que, si les auteurs de la Créolité sont peut-être les enfants de Césaire (puisque les deux parties concernées s'accordent conflictuellement à le reconnaître), ils ne sont pas, en dépit de proximités médiatiques hâtives, ceux de Glissant. Si rupture il y a dans la pensée antillaise contemporaine, c'est avec ce dernier qu'elle advient.

28 R. Burton, "Ki moun nou yé? La question de la différence dans la pensée antillaise contemporaine" in F. Reno et R. Burton (sous la direction de), *Les Antilles-Guyane au rendez-vous de l'Europe : le grand tournant ?*, Paris, Economica, 1994, p. 145.

29 Voir M. Giraud, "Assimilation, pluralisme, 'double culture' : l'ethnicité en question" in R. Gallissot (sous la direction de), *Pluralisme Culturel en Europe*, Paris, L'Harmattan, coll. "L'Homme et la Société", 1993, p. 233-246.

30 Perspective qui prend sa source dans l'oeuvre pionnière de Frederic Barth, en particulier dans son ouvrage *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference* (Bergen, Oslo, Londres, G. Allen and Unwin, 1969) et que retrouve sur l'essentiel, par exemple, Glissant dans sa conception de l'identité comme relation (voir *Poétique*, *Op. cit.*).

31 A. Ogien, "Les usages de l'identité" in *Vers des sociétés pluriculturelles. Etudes comparatives et situation en France*, Actes du Colloque International de l'Association Française des Anthropologues (Paris, 9-11 janvier 1986), Paris, Editions de l'ORSTOM, 1987, p. 138. Les implications d'une telle analyse en ce qui concerne la conception de l'identité individuelle sont alors évidentes : "L'identité n'est pas une condition immanente à l'individu, un donné le définissant de façon constante et invariable. Elle serait plutôt une posture adoptée le temps d'une interaction, une possibilité parmi d'autres d'organiser ses relations à autrui ... De ce point de vue, l'individu n'est plus saisi en tant qu'il est déterminé par son appartenance puisque c'est lui qui donne une signification à celle-ci." (Id., p. 135).

32 P. Bourdieu, *Choses dites*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1987, p. 165.

33 Ainsi en est-il chez Raphaël Confiant, qui est coutumier d'inadmissibles "sorties" raciales auxquelles les auteurs de la Négritude ne nous avaient pas habitués, alors qu'il est le co-signataire d'un texte qui déclare l'urgence "que l'on sorte des habituelles distinctions raciologiques" (J. Bernabé, P. Chamoiseau et R. Confiant, *Op. cit.*, p. 29) ; autre exemple du double langage dont nous parlions plus haut. Solidaire (avec la plupart des organisations nationalistes martiniquaises) du principal protagoniste, lui aussi martiniquais et nationaliste, d'une infâme campagne de presse antisémite qui s'est développée durant de longs mois dans le principal hebdomadaire de l'île (auquel collaboraient et collaborent encore les meilleures plumes de la Créolité), et ce dans le silence coupable du plus grand nombre des intellectuels, à l'exception au moins de l'un d'entre eux, qui fut alors couvert d'injures, Confiant s'est livré à une attaque d'une grande bassesse contre ce dernier, sur le thème démagogique d'une éternelle "trahison des mulâtres", en particulier dans un article édifiant au titre évocateur : "Très humbles remontrances à une bonne âme mulâtre guettée par la sénilité" (Antilla, 69, 16-23 septembre 1983, p. 47-48). Il vient récemment de récidiver, en déclarant dans un périodique local qu'il fallait "détruire au napalm l'esprit mulâtre". Pour une analyse détaillée de la première affaire et de sa portée, voir M. Giraud, "Crispation identitaire et antisémitisme en Martinique : Le cas d'Antilla", *Traces*, 1er trimestre 1985, p. 129-151.

34 J. L. Bonniol, "Phénomènes de racialisation dans l'affirmation identitaire" in *Vers des sociétés pluriculturelles...*, *Op. cit.*, p. 198.

35 Voir, sur ce point, M. C. Lafontaine, "Le carnaval de l'Autre : à propos d'"authenticité" en matière de musique guadeloupéenne. Théories et réalités", *Les Temps Modernes*, numéro spécial "Antilles", *Op. cit.*, p. 2126-2173.

36 "On entend... de toutes parts parler du Dominicain comme d'abord d'"un voleur arrogant" et "qui refuse de travailler". Il y aurait ainsi une essence dominicaine inaltérable et inaliénable" (L. Hurbon, "Racisme et sous-produit du racisme : immigrés haïtiens et dominicains en Guadeloupe", *Les Temps Modernes*, numéro spécial "Antilles", *Op. cit.*, p. 1997).

RÉSUMÉ
RESUMEN
ABSTRACT

D'avantage que des identités antillaises, c'est des affirmations identitaires en Guadeloupe et, surtout, en Martinique qu'il est question ici.

Hier, la négritude, première de ces affirmations, réduisait l'originalité des cultures antillaises à la part africaine de leurs racines et faisait de ces cultures une "nature" donnant ainsi une image inadéquate de leur dynamique. Aujourd'hui la créolité se démarque d'une telle approche, mais sans y parvenir vraiment : elle reste prisonnière d'une problématique de l'origine, qui bride la créativité culturelle.

Négritude et créolité, en tant que pensées où l'identité s'épuise dans la filiation, sont l'une et l'autre fécondes en intégrismes.

Se trata aquí de las afirmaciones de identidad en Guadalupe y sobre todo en Martinica, más que de identidades antillasas. Ayer, la negritud, la primera de estas afirmaciones, reducía la originalidad de las culturas antillasas a la parte africana de sus raíces y hacía de dichas culturas

una "naturaleza" dando así una imagen inadecuada a su dinámica. Hoy el criollismo intenta alejarse de tal aproximación sin lograrlo realmente : se limita a la problemática del origen que costra la creatividad cultural. Negritud y criollismo como pensamientos donde la identidad se desintegra dentro de la filiación son fecundos en integrismos.

The essay deals with West-Indian identities, more particularly in Guadeloupe and Martinique. Yesterday Negritude, the main feature of identity, reduced the originality of West-Indian cultures to the African part of its roots and made a "nature" of these cultures, giving thus an inadequate image of their dynamics. Today, creolity distinguishes itself from such an approach, but with no real success : it remains imprisoned in a problematic about origin which shows down cultural creativity.

Négritude and creolity, as thinkings in which identity dries up in filiation, are both fertile in fundamentalisms.

INFORMATION SCIENTIFIQUE

LECTURES

L'HISTOIRE FRAGMENTÉE ET LES PECHEURS VERTUEUX. L'histoire des mentalités au Mexique Bilan historiographique

Frédérique LANGUE*

Revendiquée par un nombre croissant d'historiens, dénoncée parfois et à ce titre comme un inévitable "fourre-tout", l'histoire des mentalités s'impose désormais dans la plupart des publications américanistes de ces dernières années. La référence à ce qui est *de facto* le "je-ne-sais-quoi de l'histoire", ou, en des termes plus nuancés peut-être, une "histoire-carrefour" (d'après J. Le Goff dans son approximation à ce qui était alors un nouveau genre historique ou à tout le moins une tentative de renouveler l'appréhension historique de certains phénomènes et un refus non voilé de tendances économicistes dominantes¹) figure ainsi dans les travaux qui prétendent d'une part à une approche globale d'un phénomène, ou à une étude des structures du quotidien et par là-même des comportements mis en valeur par ce choix de perspectives. Il est indéniable qu'en dépit de son imprécision, peut-être grâce à cet attrait précisément, ce genre nouveau a donné lieu à un nouveau courant historiographique, lequel s'est étendu au domaine américaniste il y a une dizaine d'année, avec une fortune diverse, mais réelle dans le cas de certains pays tels le Brésil et le Mexique, traditionnellement réceptifs aux "influences" venues d'Europe (France, Italie).

Le succès de cette approche en ce qui concerne l'histoire du Mexique "colonial" méritait à nos yeux une reconnaissance factuelle. D'autant que ce succès -qui a encore l'avantage de ne pas s'être transformé en "mode", contrairement à d'autres approches et thématiques actuellement privilégiées par les américanistes- reste méconnu de ceux-là mêmes qui en ont été - parfois à leur insu - à l'origine, notamment de spécialistes français. Notons toutefois que cette approche a été particulièrement fructueuse pour le Mexique colonial en raison même des limitations du genre : pour les XIXe et XXe siècle en effet, l'histoire intellectuelle, l'histoire des idées voire l'histoire politique de ce pays tend à occulter l'approche du quotidien, même

*Chercheur, GRAL-CNRS

si ce dernier n'est pas exclus d'études récentes à vocation contemporaine. Aux confins d'autres "histoires" comme celle des religions (voir Ortega Noriega, Sergio, "Seminario de historia de las mentalidades y religión en México colonial", in *Familia y sexualidad en Nueva España*, México, FCE, 1982, pp. 100-118.), de la famille (voir à cet égard *Familia y sexualidad en Nueva España*, première publication du Séminaire d'Histoire des mentalités de l'INAH, référence explicite qui témoigne comme le premier intitulé de ce séminaire de la proximité des genres), de la femme, de la sexualité voire de la démographie historique, de l'histoire sociale, en particulier de l'histoire urbaine (plus grande accessibilité et disponibilité des sources) l'histoire des mentalités semble s'être quelque peu définie face à ces genres au cours des dernières années, même si les interférences sont inévitables (voir *Familia y poder en Nueva España*). C'est en ce sens qu'elle participe de l'histoire culturelle dans le meilleur sens du terme (tel est d'ailleurs l'intitulé anglo-saxon du genre), voire de l'anthropologie historique, dénomination sous laquelle elle apparaît désormais en France (voir intitulés des séminaires organisés par ses créateurs). L'indéfinition première apparaît donc transcendée, de même qu'est désormais acceptée la fragmentation apparente de cette approche.

Comme le laissent à penser les lignes qui précèdent, l'histoire des mentalités du Mexique est avant tout le fait d'un groupe de recherche, plus exactement d'un séminaire spécialisé, créé dans le cadre de l'Instituto Nacional de Antropología e Historia dans les années quatre-vingt (par Serge Gruzinski, Solange Alberro et Sergio Ortega). Les "influences" européennes sont donc ici fondamentales mais non exclusives de références très diverses (voir Alberro, Solange, Gruzinski, Serge, *Introducción a la historia de las mentalidades*, México, INAH, 1979, Departamento de Investigaciones Históricas, Cuaderno de trabajo n°24, 266 pp.) et en tout état de cause, placées sous les auspices de précurseurs notoires dans le domaine américaniste (Josefina Muriel, Silvia Arrom ou Alfredo López Austin). La formule des ouvrages collectifs, fruits d'une réflexion menée au sein de ce séminaire ou d'un groupe élargi - à l'occasion par exemple de colloques ou de cycles de conférences - a désormais fait la preuve de sa viabilité éditoriale et scientifique à la fois, ce qui n'exclut nullement des publications, à titre individuel, de recherches (en particulier de thèses : A. M. Atondo, *El amor venal* ..., thèse d'ailleurs soutenue dans sa première version à l'université de Paris I ; T. Lozano Armendaris, à la UNAM, María Cristina Sacristán, *Locura e inquisición en Nueva España* ..., Sonia Corcuera, *El indio y el pulque* ...) dont l'extension requiert tout naturellement un autre cadre d'expression. Le succès de *De la santidad a la perversión*, réédité à plusieurs reprises, n'est plus à mentionner. Le risque de redites, de répétitions, d'enfermement individuel ou collectif - dans des thèmes à succès ou au contraire de dispersion - constitue certes un risque majeur que les différents auteurs ont su, dans leur grande majorité, éviter, choisissant comme interlocuteurs privilégiés les sources (manuscrites ou publiées, y compris des textes religieux ou des recueils juridiques) mais aussi l'époque actuelle qui en permet la relecture inédite et féconde. Cette formule fondée essentiellement sur le débat, sur l'échange d'idées, ne devrait pourtant pas, malgré son âge respectable (elle fonctionne en effet depuis la création du séminaire en question) être remise en question. Si rares étaient jusqu'à présent les chercheurs, latino-américains ou américanistes se consacrant à ce sujet, les lieux où il était possible de mettre en oeuvre cette histoire l'étaient encore plus. Et en ce sens, le séminaire "fondateur" reste l'un des principaux foyers de diffusion, de discussion voire

de mise en perspective de thèmes précis (ainsi famille et *pouvoir* : problématique du pouvoir, des modalités de son exercice voire de la répression, l'imposition de normes sociales et culturelles voire idéologiques, la réponse et les mécanismes créés en retour ; les déviances et "marginalités" apparentes : les pécheurs interprètent parfois leurs actes dans le sens du modèle normatif dominant (chrétien) etc l'étude du discours ou *des* discours (voir exemple de l'Inquisition mexicaine ; étudiée par Solange Alberro) dans une perspective particulièrement large (voir la publication prochaine des actes et discussions du colloque organisé sur l'histoire du livre) même si des efforts méritoires ont été faits en ce sens par d'autres institutions. De cette continuité et de ce renouvellement à la fois témoigne la dernière publication, sous forme de réflexion collective : *Amor y desamor. Vivencias de parejas en la sociedad novohispana*. Au nombre des stratégies guidant ces recherches et leur élaboration conceptuelle, il faut désormais ajouter l'utilisation des outils informatiques (séries statistiques : voir T. Lozano Armendares, *La criminalidad en la ciudad de México* ...et surtout, le projet d'étude des mariages dans la ville de Mexico (S. Ortega/L. Villafuerte).

Produits d'une réflexion axée de manière plus nette sur l'histoire de la famille voire la démographie historique, plusieurs travaux de chercheurs et enseignants du Colegio de México s'inscrivent désormais dans cette perspective même si ce qu'il faut bien considérer comme une deuxième tendance n'a jamais donné lieu - pour des raisons diverses qui tiennent autant à la formation et à la production antérieure de chaque chercheur qu'au cadre de réflexion (le Colegio est une institution à la fois d'enseignement et de recherche, à la différence de l'INAH, qui privilégie le second aspect, les enseignements au sens stricts étant suivis à la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) et surtout à la UNAM) privilégiant indiscutablement d'autres formes d'histoire- à la formation d'un groupe de recherche comme le précédent. Tel est le cas avec l'ouvrage récent de Juan Javier Pescador, *De bautizados a fieles difuntos* (El Colegio de México, 1992) témoigne des nécessaires frontières à établir mais aussi à transcender entre des disciplines extrêmement proches : l'histoire de la famille et celle des mentalités, la démographie historique et la vie quotidienne (sous-titre particulièrement significatif de la dichotomie adoptée par l'auteur : *Familia y mentalidades en una parroquia urbana : Santa Catarina de México, 1568-1820*). Un tel exemple, qui revendique par ailleurs et d'une manière non moins significative l'influence des travaux de Jean Delumeau, montre cependant que, loin de s'opposer, les deux approches, menées de manière intelligente, combinant sources quantitatives (statistiques) et données qualitatives (attitudes et comportements, *structures* sociales, ethniques et mentales, croyances (religieuses), se complètent avantageusement.

Mentionnons toutefois l'existence au sein de cette institution du séminaire de Pilar Gonzalbo, lequel avait été consacré jusqu'à présent à l'histoire de la famille (voir Gonzalbo, Pilar, coord. *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX. Seminario de Historia de la Familia*, México, El Colegio de México, 1991, 399 pp., ouvrage collectif réalisé à la suite d'un colloque) et l'organisation par cette dernière d'une série de réunions, et colloques divers (histoire de la famille, vie quotidienne à paraître). De même faut-il signaler les thèses en cours sous la direction de Solange Alberro, particulièrement prometteuses du point de vue qui nous intéresse ici.

BIBLIOGRAPHIE

(ouvrages collectifs des centres de recherches mentionnés, thèses inédites et travaux récents publiés à titre individuel)²

- ALBERRO, Solange, *et alter, Seis ensaïos sobre el discurso colonial relativo a la comunidad doméstica. Matrimonio, familia y sexualidad a través de los cronistas del siglo XVI, el Nuevo Testamento y el Santo Oficio de la Inquisición*, México, INAH, Departamento de Investigaciones Históricas, Seminario de Historia de las Mentalidades y Religiones en México Colonial, 1980, 234 pp. (Cuadernos de Trabajo, 35).
- ALBERRO, S., *Inquisición y sociedad en Nueva España 1571-1700*, México, FCE, 1988, 622 pp. (*Inquisition et société au Mexique 1571-1700*, México, Centre d'études mexicaines et centroaméricaines (CEMCA), 1988).
- ALBERRO, S., *Les Espagnols dans le Mexique colonial. Histoire d'une acculturation*, Paris, Armand Colin, 1992, 131 pp. (trad. esp. FCE, 1993).
- ATONDO, Ana María, *La prostitución femenina en la Ciudad de México, 1521-1621*, Tesis profesional, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1982, 214 pp.
- ATONDO, Ana María, *El amor venal y la condición femenina en el México colonial*, México, INAH, 1992, 357 pp. col. "Divulgación" (trad. Thèse "Nouveau Régime", Université de Paris I).
- CORCUERA DE MANCERA, Sonia, *La bebida embriagante y los dos posibles modelos de evangelización en las doctrinas de Zumárraga (1523-1548)*, Tesis de maestría, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1989, 239 pp.
- CORCUERA DE MANCERA, Sonia, *El fraile, el indio y el pulque. Evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548)*, México, F.C.E., 1992, 309 pp.
- CORCUERA DE MANCERA, Sonia, *Entre sobriedad y borrachez (siglos XVII-XVIII)*, Tesis de doctorado, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1993.
- CORTES JACOME, María Elena, *El grupo familiar de los negros y mulatos : discurso y comportamientos según los archivos inquisitoriales, siglos XVI-XVIII*, Tesis profesional, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1984, 219 pp.
- ENCISO ROJAS, Dolores, *El delito de bigamia y el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España, siglo XVIII*, Tesis profesional, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Historia, 1983, 201 pp.
- Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX*, México, El Colegio de México, 1991, 399 pp., coord. Pilar Gonzalbo, Centro de Estudios Históricos (travaux de G. Margadant, F. Schwaller, Lourdes Villafuerte, Thomas Calvo, Josefina Muriel, Dolores Enciso Rojas, María Urquidi, Paul Ganster, Rosalva Loreto López, Cristina Torale, Juan Javier Pescador, Solange Alberro, Cynthia Radding, Cecilia Rabell, R. MacCaa, Agustín Grajales, Pedro Pérez Herrero, Elizabeth Kuznesof, Silvia Arrom).
- GONZALBO ALZPURU, Pilar, "Las fiestas novohispanas : espectáculos y ejemplo", *Mexican Studies*, University of California Press, vol. 9, n° 1, winter 1993, pp. 19-45.
- GONZALEZ MARMOLEJO, Jorge René, *El delito de sollicitación en el Obispado de Puebla durante el siglo XVIII y principios del XIX*, Tesis profesional, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1982, 101 pp.
- GONZALEZ MARMOLEJO, Jorge René, "Pecadores virtuosos. El delito de sollicitación en la Nueva España (siglo XVIII)", *Historias*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Dirección de Estudios Históricos, n° 11, oct-dicc. 195, pp. 73-83.
- GRUZINSKI, S., *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1988, 374 pp. (il existe une trad. mexicaine, FCE, 1992).
- GRUZINSKI, S., *La guerre des images de Christophe Colomb à Blade Runner (1492-2019)*, Paris, Fayard, 1990, 389 pp.
- LAVRIN, A., ed., *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1989, 349 pp. (travaux de A. Lavrin, S. Gruzinski, Ann Twinam, Kathy

- Waldron, Ruth Behar, Susan Socolow, Richard Boyer, T. Calvo, María Beatriz Nizza da Silva).
- LOPEZ AUSTIN, Alfredo, "Matrimonios, alianzas y mitos", in Seminario de Historia de las Mentalidades, *Familia y poder en Nueva España. Memoria del Tercer Simposio de Historia de las Mentalidades*, México, INAH, 1991, pp. 43-48.
- LOZANO ARMENDARES, Teresa, *La criminalidad en la ciudad de México 1800-1821*, México, UNAM, 1987, 368 pp.
- LOZANO ARMENDARES, Teresa, *El contrabando y la política colonial: el caso del chinguirito*, Tesis de Maestría en Historia de México, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1993.
- ORTEGA NORIEGA, Sergio, "Introducción a la historia de las mentalidades. Aspectos metodológicos", *Estudios de Historia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 8, 1985, pp. 127-137.
- PESCADOR, Juan Javier, *De bautizados a fieles difuntos. Familia y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México, 1568-1820*, México, El Colegio de México, 1992, 400 pp.
- RAMOS SORIANO, José Abel, *Literatura sobre la comunidad doméstica prohibida por el Santo Oficio, 1570-1819*, Tesis profesional, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Historia, 1981, 166 pp.
- RAMOS SORIANO, José Abel, "Historia de las mentalidades e historia de la Iglesia en México durante la época colonial", *Cristianismo y sociedad*, México, n°82, 1984, pp. 79-88.
- RAMOS SORIANO, José Abel, "Los orígenes de la literatura prohibida en Nueva España en el siglo XVIII", *Historias*, Revista de la Dirección de Estudios Históricos del INAH, N°6, 1984, pp. 25-47.
- ROBLES CAHERO, José Antonio, "La memoria del cuerpo y la transmisión cultural: las danzas populares en el siglo XVIII", *Heterofonía*, México, Conservatorio Nacional de Música, vol. XVII, n°2 (N°85), abril-junio 1984, pp. 26-43.
- ROBLES CAHERO, J.A., "El archivo de la Inquisición como fuente de la música popular novohispana. Cuatro casos del norte", *Heterofonía*, Conservatorio Nacional de Música, México, juill. sept. 1985, vol. XVIII, n°3, pp. 5-34.
- ROBLES CAHERO, J.A., *Inquisición y bailes populares en la Nueva España ilustrada. Erotismo y cultura popular en el siglo XVIII, 1760-1820*, Tesis profesional, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 1989.
- ROBLES CAHERO, J.A., *Don Giovanni in Zacatecas: Love, Culture and Politics in Bourbon Mexico*, University of Cambridge, Centre of Latin American Studies, Dissertation for the M. Phil. in Latin American Studies, 1991, 65 pp., inédit.
- RUIZ MARTINEZ, María Cristina Claudia, *La imagen del niño en las crónicas religiosas novohispanas*, Tesis profesional, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Historia, 1983, 109 pp.
- SACRISTAN, María Cristina, *Locura e Inquisición en Nueva España 1571-1760*, México, F.C.E., 1991, 157 pp.
- Seminario de Historia de las Mentalidades³, *Familia y sexualidad en Nueva España*, México, FCE, 1982, col. SEP/80, 41, Memoria del primer Simposio de Historia de las mentalidades: "Familia, matrimonio y sexualidad en Nueva España" (Seminario de Historia de las Mentalidades, I.N.A.H., México), 327 pp. (travaux de Jacques Revel, François Giraud, Elsa Malvido Miranda, Sergio Ortega, Richard Boyer, Alfredo Lóez Austín, Serge Grizunski, Monique Legros, Solange Alberro, Jorge René González Marmolejo, Dolores Enciso, Ana María Atondo R., María Elena Cortés J., José Abel Ramos Soriano, André Burguière).
- Seminario de Historia de las Mentalidades, *La memoria y el olvido. Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades*, México, INAH-SEP Cultura, 1985, 193 pp., colección científica, 144 (travaux de Enrique Florescano, Serge Grizunski, Nancy Farris, Andrés Lira González, Alfredo Lóez Austín, François Giraud, Patricia Seed, Carmen Castañeda, Cristina Ruiz Martínez, María Elena Cortés Jácome, Solange Alberro, Dolores Ensio Rojas, José Antonio Robles Cahero, Ana María Atondo, Sergio Ortega)..

- Seminario de Historia de las Mentalidades, *De la santidad a la perversión o de porqué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Grijalbo, 1986, Sergio Ortega ed., 290 pp. (Enlace/Historia), travaux de Sergio Ortega, Cristina Ruiz Martínez, José Abel Ramos, José Antonio Robles Cahero, Ana María Atondo, María Cortés Jácome, Dolores Enciso, François Giraud, Solange Alberro, Jorge René González, Serge Gruzinski.
- Seminario de Historia de las Mentalidades, *Del dicho al hecho. Transgresiones y pautas culturales en Nueva España*, México, INAH, 1989, 147 pp., Colección Científica, Serie Historia, 180 (travaux de Sergio Ortega, María Cristina Sacristán, María Elena Cortés Jácome, María de Lourdes Villafuerte, Solange Alberro, Dolores Enciso, Serge Gruzinski, José Abel Ramos Soriano, Sonia Corcuera de Mancera).
- Seminario de Historia de las Mentalidades, *El placer de pecar y el afán de normar : ideologías y comportamientos familiares y sexuales en el México colonial*, México, Moritz, 1988, 383 pp., col. Contrapuntos (travaux de Sergio Ortega, María Cristina Sacristán, María Elena Cortés Jácome, María de Lourdes Villafuerte, Solange Alberro, Dolores Enciso, Serge Gruzinski, José Abel Ramos Soriano, Sonia Corcuera de Mancera).
- Seminario de Historia de las Mentalidades, *Familia y poder en Nueva España. Memoria del Tercer Simposio de Historia de las Mentalidades*, México, INAH, 1991, 193 pp., colección científica, 228 (travaux de Pedro Carrasco, Teresa Rojas Rabiela, José Rubén Romero Galván, Alfredo López Austin, María de los Angeles Romero Frizzi, Carmen Yuste, John E. Kicza, María Teresa Huerta, Stella González Cicero, Thomas Calvo, Estreban Sánchez de Tagle, Juan Pedro Viqueira, María de Lourdes Villafuerte, Dolores Enciso, Solange Alberro, François Delaporte, Serge Gruzinski, Frédérique Langue).
- Seminario de Historia de las Mentalidades, *Amor y desamor. Vivencias de parejas en la sociedad novohispana*, México, INAH, 1992, 184 pp., col. "Divulgación" (travaux de Sergio Ortega, Lourdes Villafuerte, Teresa Lozano Armendares, Ana María Atondo, Dolores Enciso, José Antonio Robles Cahero, Jorge René González Marmolejo, José Abel Ramos Soriano).
- VILLAFUERTE GARCIA, Lourdes, *Relaciones entre los grupos sociales a través de la información matrimonial. Ciudad de México, 1628-1634*, tesis profesional, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Historia, 1991, 143 pp.
- VIQUEIRA ALBAN, Pedro, "Diversiones públicas y cultura popular en la ciudad de México durante el siglo de las Luces", *Anuario de Estudios Americanos*, Séville, vol. 47, 1987, pp. 195-228.
- VIQUEIRA ALBAN, P., *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, FCE, 1987, 302 pp.
- Sous presse :
- Comunidades domésticas en la sociedad novohispana. Formas de unión y transmisión cultural. Memoria del IV Simposio de Historia de las Mentalidades*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- El mundo del libro, siglos XVI-XIX, Memoria del V Simposio de Historia de las mentalidades*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Pilar Gonzalbo, coord., *Familia y vida privada en América, siglos XVI al XIX*, Actas del coloquio, Mexico, El Colegio de México.

NOTES

1. Jacques Le Goff, "Les mentalités, une histoire ambiguë", *Faire de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1974, vol. III, *Nouveaux objets*, pp. 76-94.
2. Nous tenons à remercier ici Lourdes Villafuerte, actuellement coordinatrice du Séminaire d'histoire des mentalités de l'INAH, pour les indications concernant la bibliographie d'ensemble du séminaire (en particulier des mémoires et thèses).
3. Les publications collectives du Séminaire d'histoire des mentalités sont parfois signalées au nom du coordinateur de l'ouvrage, Sergio Ortega Noriega ou de Solange Alberro et alter.

Armée et politique au Brésil

— À propos de quatre livres récents —

Stéphane MONCLAIRE*

John SCHULZ, *O Exército na Política: origens da intervenção militar, 1850-1894*, São Paulo, EDUSP, 1994, 224 p.

Maria Celina d'ARAUJO, Gláucio Ary DILLON SOARES et Celso CASTRO, *Visões do Golpe: a memória militar sobre 1964*, Rio de Janeiro, Relume & Dumara ed., 1994.

Georgina SÁNCHEZ LÓPEZ (dir.), *Les Chemins Incertains de la Liberté*, Paris, L'Harmattan, 1993, 270 p.

Jorge ZAVERUCHA, *Rumor de sabres : tutela militar ou control civil ?*, Atica éd., 1994, 270 p.

Il y a juste cent ans prenait fin le premier gouvernement militaire de l'histoire du Brésil indépendant. Et il y a trente ans, survenait un nouveau putsch. Ce double anniversaire est célébré, à leur façon, par quatre ouvrages traitant des rapports entre armée et politique.

Voulant cerner les rapports entre forces armées et politique, John Schulz, historien de formation, prend comme objet l'intervention militaire qui, en 1889, renverse la monarchie et amène des officiers à présider pendant quatre ans les premiers gouvernements républicains du Brésil. Cherchant à en comprendre les raisons, il découvre et nous montre, en s'appuyant sur d'innombrables archives, l'importance des transformations internes du corps des officiers sur les valeurs qui y ont cours et sur la représentation qu'ils ont de leur rôle et de leur institution. Son livre captivera donc non seulement ses collègues historiens mais aussi les sociologues et les politistes, tant il fournit de matériel sur les conditions du changement politique, les crises, la légitimation, les actions collectives et les institutions.

Après avoir brièvement rappelé la manière dont les luttes autour du choix, du maintien ou de la révocation des généraux ont pesé sur le processus d'Indépendance du Brésil (1822), Schulz analyse les métamorphoses de l'armée qui suivent l'arrivée au pouvoir d'aristocrates libéraux: élites qui, en 1831, avaient déposé Pedro I^{er} pour mettre en place un régime dans lequel l'Empereur ne disposait plus que d'un pouvoir modérateur incapable de nuire à leurs projets économiques et à leurs velléités de s'approprier l'État et ses dépouilles; élites dont les desseins passaient, pour qu'ils puissent se réaliser, par l'unification et la pacification du territoire, donc par la création d'une armée débarrassée de ses dysfonctionnements dûs au recrutement de gradés inaptes à ces tâches. C'est ainsi qu'est signé en 1850 un décret réformant la carrière des officiers: désormais, la promotion à l'ancienneté se combine avec celle liée

* Enseignant à l'Université de Paris I et à l'Institut des hautes études de l'Amérique latine

au mérite, et l'accès aux postes de commandement n'est plus prioritairement réservé aux militaires de rang aristocratique. De la sorte, l'armée cesse d'être une institution d'ancien régime pour devenir peu à peu une corporation relativement professionnalisée et rationnelle. Toutefois, si ce dispositif juridique européenise l'armée brésilienne en améliorant son efficience, il réoriente aussi les stratégies d'ascension sociale des couches supérieures et moyennes. Attirés par ces nouvelles possibilités de carrière et d'accéder ainsi à un statut social envié, leurs fils entrent davantage dans les armes. À noter qu'à l'époque apparaissent puis se multiplient au Brésil les facultés de droit. Car, jusque là, la Couronne portugaise s'était toujours refusée à en autoriser l'implantation hors de son sol. En effet, parce qu'elle réservait les hauts postes administratifs de ses colonies aux diplômés en droit, elle craignait que l'existence de faculté en terre coloniale lui fasse perdre le contrôle du type des matières enseignées et de leur contenu, et fasse ainsi apparaître chez les futurs administrateurs un possible esprit critique, susceptible de nourrir des rêves d'indépendance risquant à terme de menacer sa domination. Désormais, le titre de docteur en droit, véritable sésame social, n'est plus réservé aux familles capables de payer le voyage et un long séjour à Coïmbra. Il peut être obtenu à proximité et devient donc accessible à des groupes sociaux moins fortunés. De la sorte, tant le corps des officiers que le corps de la haute administration se transforme. Plus l'évolution de leur composition sociologique s'opère, et plus apparaissent et se répandent au sein de chaque arme et au sein de l'État les valeurs progressistes en matière économique et sociale que ces officiers et ces hauts fonctionnaires issus de groupes sociaux prétendants étaient prédisposés à adopter, défendre et diffuser. De telles transformations affectent, puisqu'elles la sapent, la prépondérance des aristocrates libéraux. Ceux-ci avaient souhaité une armée plus efficiente, mais les idées qui s'y propagent affaiblissent maintenant leur légitimité à diriger le pays selon leurs uniques intérêts.

Au sortir de la guerre du Paraguay (1865-1870), le ressentiment des militaires à l'égard des autorités civiles est patent. Beaucoup critiquent ouvertement la politique suivie et les monarchistes qui l'incarnent. Car, d'une part, ce conflit a fait fondre les réserves nationales d'or. Les parlements d'après-guerre (dominés par les aristocrates) doivent effectuer de drastiques économies et choisissent, parce que le coût politique leur en semble faible, de réduire le budget militaire: les quartiers des officiers ne sont plus entretenus; l'achat de nouveaux armements est suspendu; les pensions des veuves et des orphelins de guerre ainsi que celles des soldats mutilés ne sont plus payées. Ces coupes sombres génèrent des revendications d'ordre matériel qui demeureront insatisfaites. D'autre part, durant le conflit, les difficultés de recrutement de l'armée brésilienne avaient gravement nui à ses possibilités offensives et défensives: les membres des catégories populaires avaient tenté de fuir le service militaire, tandis que les Brésiliens plus aisés avaient acheté des esclaves qu'ils dissimulaient aux autorités chargées d'enrôler des "volontaires". Du coup les officiers progressistes, déjà souvent hostiles à l'esclavagisme en raison de ses contre-performances économiques dans le cadre de la société capitaliste qu'ils préconisaient et qui favorisaient d'abord les groupes dont ils étaient issus, sont encore davantage convaincus de l'obsolescence de l'esclavagisme. Ils réclament l'abolition, mais ne sont pas écoutés.

En raison de l'inertie des élites monarchistes sur cette question comme sur celle de leurs revendications plus matérielles, et en raison des enseignements qu'ils tirent des tensions survenant dans d'autres secteurs d'activités, les militaires progressistes en viennent à remettre en cause le régime politique brésilien. Certes, pareille contestation n'est pas prédominante dans l'armée; mais elle est suffisamment étendue pour nuire à la discipline indispensable dans une institution sensée défendre le régime impérial des troubles internes qui le menaceraient ou mettraient en danger ceux qui en tirent profit. Ainsi, les incidents se multiplient dans les années 1880, au point que les contemporains parlent de «question militaire». Très significatif est l'attitude de l'armée en juin 1887 lorsqu'éclate une importante révolte d'esclaves. Le gouvernement demande l'envoi de troupe pour la mater, mais plusieurs officiers refusent d'obéir et déclare que la chasse aux esclaves constitue une tâche immorale et indigne de l'armée. Par ailleurs, les militaires progressistes ne sont pas isolés. Nombre de leurs attentes recourent souvent (sans qu'il soit facile de savoir si elles en découlent ou les nourrissent) les positions défendues par des civils: les fazendeiros paulistes; la presse carioca, ou plutôt, les professions libérales, les fonctionnaires, les commerçants et les industriels qu'elle représente; bref des acteurs apparus au fil des transformations économiques de cette fin du XIX^e siècle et dont les ambitions économiques et politiques souffrent des délicats marchandages passés entre oligarchies traditionnelles quant au partage du pouvoir et aux mesures gouvernementales susceptibles de favoriser ou freiner tel ou tel type de développement économique.

En s'appuyant sur de nombreuses archives, Schulz décrit comment ce recouplement d'intérêts est devenu, à mesure que ceux-ci restaient insatisfaits, une convergence d'intérêts. Tant pour l'abolition de l'esclavage que pour l'instauration de la République, il repère dans les principales provinces les groupes civils et les officiers favorables, réticents ou hostiles à de tels changements. Il évalue leur poids respectif et montre la croissance de leur dépendance à l'égard des militaires. Aucun camp, malgré des ressources propres importantes et le recours à différents stratagèmes, n'est en mesure de l'emporter sans le soutien des militaires. Les uns désirent qu'ils sortent de leurs casernes pour venir les porter au pouvoir; les autres souhaitent qu'ils restent dans leurs quartiers et amendent par avance, à cet effet, quelques politiques publiques.

La victoire de l'abolition, en 1888, n'entraîne pas irrémédiablement l'instauration de la République. Certes, elle la préfigure et la rend plus probable. Mais il fallait encore que des pans entiers de la hiérarchie militaire se décident à prendre le pouvoir, c'est-à-dire à renverser la monarchie puis à gouverner. Car les militaires, mais c'est là une lecture de politiste et non d'historien, sont dans une position d'arbitre des conflits sociaux. Ils ne sont pas pour un groupe particulier; ils sont pour le Brésil, du moins pour la patrie puisque l'histoire de leur institution (notamment les guerres de territoire, la répression des tentatives sécessionnistes, le maintien de l'ordre) les conduit à élever la défense et la consolidation de cette abstraction au rang de raison d'être. Ils ne mettent pas à bas l'ordre monarchique pour que s'instaure un ordre tout aussi dommageable à la prospérité de cette patrie qu'ils ont appris à aimer. Or, aucun groupe civil n'est capable à lui seul d'imposer un ordre

satisfaisant. Par peur de perdre bien davantage, élites monarchistes et républicaines sont contraintes de lâcher du lest. Insuffisamment fortes pour s'exclure complètement l'une l'autre de leur projet politique et économique respectif, elles doivent composer. Un tel arrangement suppose un garant. L'armée est pressentie (ce désistement des civils à exercer pleinement le pouvoir vient aussi de ce que l'ampleur de la dénonciation de la corruption des derniers gouvernements et ses effets quant à l'image du personnel politique ont miné par avance la légitimité de tout gouvernement civil, même républicain). Nombre d'officiers supérieurs acceptent d'autant mieux de partager le pouvoir qu'ils voient dans cet arrangement l'occasion rêvée d'accéder enfin au statut d'élite, puisque cette union de circonstance ne manquera pas, à terme, de provoquer une relative assimilation réciproque des membres des hiérarchies militaires, des aristocraties finissantes et des nouveaux riches. En 1989, c'est donc une République présidée par un maréchal qui est inaugurée.

Toutefois, si pendant quatre ans, les militaires progressistes participent au gouvernement, leur optimisme s'estompe vite. Ils vérifient, à leurs dépens, que l'essor des industries, l'extension des voies ferrées et l'honnêteté des ministres ne peuvent surgir par décret. Leurs tentatives de moderniser la société brésilienne rencontrent trois obstacles majeurs. D'une part, au moment où ils accèdent à la tête de l'État, ils n'ont aucune expérience en matière de finances publiques et n'ont pas élaboré, faute d'idéologie commune, un ensemble cohérent d'idées aptes à transformer l'économie du pays: le positivisme qui séduit certains d'entre eux n'est pas au Brésil un mouvement suffisamment organisé pour que ce système de pensée puisse se propager dans les écoles ou les clubs militaires et puisse ainsi pousser la plupart des officiers à porter le même regard sur la société, à voir en elle les mêmes maux et à vouloir y remédier de la même manière (sur ce point Schulz fournit de nombreuses données). D'autre part, le partage du pouvoir avec les autres groupes interdit certaines réformes: par exemple les projets d'industrialisation ne soulèvent guère l'enthousiasme des fazendeiros de São Paulo. En outre, parce que les officiers progressistes ne sont pas encore totalement maîtres de l'armée, leur potentiel offensif dans les négociations se trouve réduit et leurs propositions de réforme peuvent être plus facilement rejetées. Au fil des mois, ils subissent le contre-coup de cette difficulté à imposer leurs vues. Leur politique économique est discréditée par l'inflation qu'elle suscite. La corruption du maréchal-président ternit l'image de l'institution militaire en rendant plus ordinaires, c'est-à-dire aussi faillibles et compromis que les civils, les gradés qui la dirigent et l'incarnent. Dans le même temps, l'État major dépend de plus en plus de l'appui du parti républicain, donc des civils, pour obtenir les crédits et les hommes nécessaires à sa lutte contre les séparatistes du Rio Grande do Sul. De surcroît, la promiscuité du pouvoir politique et l'envie de goûter à ses délices amènent quelques officiers d'active à manigancer contre leur propre institution, ce qui avive les divisions au sein de l'armée de terre et de la marine et tend à séparer l'une de l'autre. Du coup, non seulement les officiers progressistes commencent à douter de leur propre aptitude à réformer la société brésilienne, mais les élites modernisatrices civiles parviennent à mettre en cause le droit de l'armée à gouverner puisque, avec l'instauration de la République, les lieux institutionnels de

discussion sont devenus plus nombreux et que la contestation peut s'épanouir plus librement. Finalement, en 1894, c'est à un civil qu'est confiée la présidence de la République et les militaires retournent à leur fonction purement professionnelle. Retour qui ne sera pas définitif, car l'armée restera profondément marquée par ces décennies où se décida son irruption sur la scène politique.

De fait, tant les révoltes menées en 1922 par de jeunes officiers au nom d'une plus grande interférence de l'État dans la société, que les interventions ultérieures des militaires, furent facilitées par la force de ce précédent. Plus exactement, ces immixtions forment comme une chaîne de précédents qui s'alimentent et s'appellent les uns les autres. Car pareille propension historique de l'encadrement militaire à renverser dirigeants ou régime en place ne peut s'expliquer seulement par les capacités coercitives dont disposent évidemment toute troupe. Il ne suffit pas d'avoir des armes pour chasser des civils. En réalité, ces immixtions brutales sont d'autant plus envisagées que le principe même d'une intervention armée est préalablement considéré comme envisageable. Autrement dit, ce sont les processus sociaux rendant souhaitable l'idée d'une solution militaire qui font que des officiers se sentent investis d'une mission d'intervention. C'est l'idée qu'ils se font du rôle de leur propre institution (idée façonnée par les effets des transformations de leur corps et du corps social, et par l'intensité des tensions politico-sociales) qui les conduit à estimer juste et nécessaire leur intervention. Plus cette idée s'impose à eux, plus ils interviennent. Et plus ces irruptions surviennent, plus cette idée leur fait corps, guide leur comportement à venir et amène les civils à toujours glisser dans leurs scénarios du futur proche une intervention probable de l'armée.

Cette combinatoire est au cœur du coup d'État d'avril 1964 qui fit à nouveau basculer le Brésil dans l'autoritarisme, dans la mesure où elle structure le regard que portaient à l'époque les gradés sur la situation politique du Brésil. C'est ce qui ressort des interviews de douze officiers mêlés à ce putsch ou membres des équipes qui allaient diriger le pays, et recueillies par Maria Celina d'Araujo, Gláucio Ary Dillon Soares et Celso Castro. Jamais jusqu'ici n'avaient été publiées en un même ouvrage autant de "versions militaires" des événements allant de 1961 (démission du président civil Jânio Quadros et intronisation du vice-président João Goulart) à 1967 (transmission de la présidence de la République par le maréchal Castelo Branco au maréchal Costa e Silva). Certes, quelques livres avaient déjà présenté le point de vue des généraux d'alors. Cependant, l'attention des chercheurs ne s'était pas encore portée sur les reste des gradés, c'est-à-dire sur les officiers qui, souvent en raison de leur âge, n'occupaient pas encore les postes les plus élevés, dont la socialisation était fréquemment identique à celle de leurs supérieurs ; bref, ceux qui allaient étroitement participer, à l'occasion des futures successions présentielle, aux luttes opposant au sein de l'armée les partisans de la ligne dure (favorables à une répression accrue et à une institutionnalisation marquée du régime militaire) et les gradés plus modérés parmi lesquels allaient surgir les hommes qui inaugureront l'ouverture politique et conduiront la longue transition démocratique.

Bien sûr, trente ans après les faits, le regard que portent aujourd'hui ces militaires sur ces événements passés relève d'une histoire reconstruite en fonction d'un

évident travail de présentation de soi. Mais qu'importe que ces propos transpirent le soucis des interviewés de vouloir donner une image d'eux-mêmes qui leur semble gratifiante. Pareille attitude ne nuit guère à l'intérêt scientifique de leurs propos puisque, et cela apparaît clairement dès les premières interviews, c'est la représentation commune qu'ils se font de leur institution qui guident le plus souvent leurs réponses comme elle a guidé, il y a trente ans, leur comportement. De fait, interrogés sur les raisons pour lesquelles ils complotèrent et passèrent à l'acte, tous insistent sur la subversion qui envahissait les casernes, atteignant les Forces armées dans leurs fondements: la hiérarchie et la discipline. De fait, profondément choqués par tout comportement irrespectueux des valeurs auxquelles ils croient et qui définissent les frontières symboliques organisant l'institution militaire, ils reçoivent par exemple comme une provocation les discours du président civil João Goulart (populiste de gauche) qui, silencieux sur l'État major ou le critiquant à demi-mot, fait par contre l'éloge de soldats de bas échelon ouverts à des thèses qu'ils jugent pro-communistes. Laisser s'installer les manquements à la hiérarchie et les encourager menace gravement l'institution militaire. D'où l'envie de mettre un terme à la situation politique qui les favorisent. Comparativement, l'inflation, les grèves et la corruption qui sévissent alors sont des raisons accessoires du putsch. Quant à l'indiscipline qui se développait au sein de l'armée et avivait les rivalités entre les trois armes, si elle motive également l'intervention des militaires, elle fut paradoxalement l'une des conditions cruciales du succès de la conspiration. Plusieurs interviewés soulignent combien le manque croissant d'organisation et de contrôle des commandants sur les commandés a, plus tard, permis aux conspirateurs de concrétiser leur projet et de vaincre.

Riches d'enseignements sont aussi toutes les réponses concernant les luttes relatives à la succession du maréchal Castelo Branco à la tête de l'État, et relatives à l'organisation des institutions et à leur accès. Car ces questions dépassent les querelles d'hommes (même si celles-ci sont bien réelles) et touchent, en réalité, à la capacité des officiers d'imposer un projet politique apte à générer l'unanimité au sein de l'armée. Or, nul n'avait véritablement cette capacité. D'une part, le putsch avait été conduit contre un régime et non en faveur de telle ou telle solution institutionnelle définitive. D'autre part, l'attitude de plusieurs groupes de jeunes officiers (notamment dans l'entourage du maréchal Costa e Silva) et leur détermination à faire vaincre leur champion, quel qu'en soit le coût pour l'institution militaire, dans l'espoir d'occuper demain des positions de pouvoir plus prestigieuses et d'en jouir, personnalisait trop la discussion pour qu'un projet institutionnel unitaire puisse l'emporter.

Document essentiel sur la période 1961-1967 de par la qualité des entretiens qu'il réunit et le nombre des phases jusqu'ici obscures qu'il permet d'éclaircir, sa lecture laisse également deviner l'un des moteurs de la transition démocratique (ouverte en 1974) dont Carlos Schmidt Arturi indique l'importance dans sa contribution au livre dirigé par Georgina Sánchez López. Celle-ci signe là le premier ouvrage scientifique consacré aux problèmes de transition et de consolidation démocratique publié en langue française: l'entrée en démocratie du Brésil, de

l'Argentine, du Mexique et au Chili y est analysée dans le but de comprendre les maux dont souffrent aujourd'hui ces quatre démocraties non consolidées.

Carlos S. Arturi, comme les autres auteurs, fait sienne une théorie actuellement prisée — non sans raison — par les spécialistes de politique comparée: les aboutissements ultérieurs et quasiment définitifs d'un changement politique de grande envergure (tel que la transition) sont déterminés, en bonne partie et dès le début, par leurs modalités initiales; autrement dit, et en l'occurrence, ils sont déterminés par les formes empruntées par le passage de l'autoritarisme à la démocratie. Appliqué au Brésil des années 1980 et 1990, cela signifie que les difficultés actuelles de ce pays (à savoir, les crises gouvernementales chroniques, les menaces de coup d'État, la corruption ou l'illégitimité de l'État) découleraient de la façon dont le Brésil est passé d'un régime militaire fort à une démocratie plutôt formelle (formelle, car non perçue par la grande majorité des forces politiques et des habitants comme le seul jeu politique légitime décidant de l'accès au pouvoir).

Ainsi, Carlos S. Arturi analyse la façon dont les militaires modérés ont voulu, puis contrôlé ce lent passage vers la démocratie. Selon lui, ce ne sont pas les difficultés économiques du milieu des années 1970 qui expliquent le souhait des officiers modérés de libéraliser le régime. Certes, l'insatisfaction des demandes sociales due au ralentissement de la croissance a peu à peu discrédité le régime militaire. Mais le facteur déterminant, c'est surtout — et cette explication nous convainc au vu de nos lectures précédentes — la peur de voir les forces armées se politiser, se diviser quant aux choix des gradés devant diriger le pays et quant au choix des politiques publiques à arrêter; c'est donc la crainte que se fêle l'unité tant recherchée du corps des officiers et que, du même coup, l'institution militaire cesse de correspondre à l'idée qu'ils ont d'elle. Car, hier unis pour abattre "l'ennemi intérieur" et rétablir "l'ordre et le progrès", les officiers se devaient maintenant (c'est-à-dire une fois cet ennemi vaincu) de justifier leur présence au Planalto (l'Elysée brésilien). Pour pouvoir continuer à décider de l'issue des successions présidentielles, il leur fallait trouver un motif apte à produire, auprès des civils, leur légitimité à s'y employer. Ce motif leur est d'autant plus difficile à trouver et à imposer qu'ils n'ont plus aucun projet politique précis d'où le faire découler. De la sorte, plus encore qu'en 1967, les batailles de succession nuisent à la discipline interne et donc à l'efficacité et aux exigences de l'institution militaire. Pour les modérés de la hiérarchie militaire, il ne reste plus qu'à rentrer dans les casernes ou, plutôt, à libéraliser le régime et à remettre le Planalto aux civils (à condition toutefois de s'assurer que ceux-ci n'entament pas une chasse aux tortionnaires et que l'armée conservent des prérogatives constitutionnelles importantes dans l'administration du pays). Ce repli évitait d'avoir à choisir parmi les prétendants militaires et pouvait ressouder le corps des officiers. Il contribuait à ce que l'armée reste conforme à l'idéal militaire et fidèle à ce que les manuels des Écoles d'officier brésiliennes en disent et en font. Sur ce point, on regrettera que, depuis sa publication en 1990, le court ouvrage de Celso Castro (*O Espírito Militar*, Rio de Janeiro, Zahar, 176 pages) ne soit guère connu des chercheurs, alors que l'étude d'anthropologie sociale de la principale académie militaire du Brésil à laquelle se livre cet auteur permet de saisir à quel point

le processus de socialisation professionnelle durant lequel s'apprennent les valeurs, les attitudes et les comportements appropriés à la vie militaire (notamment la division entre le monde militaire et l'univers civil) y est remarquablement décrit.

Carlos S. Arturi dégage donc la stratégie poursuivie par les militaires modérés et montre comment cette stratégie a réussi, c'est-à-dire comment elle a contraint les autres acteurs (les "durs" de l'armée et ceux de l'opposition) à faire peu à peu leur cet objectif. Il explique pourquoi la transition brésilienne, comparativement à celle des autres pays étudiés dans ce livre, a été, comme l'avait espéré le général Geisel (président de 1974 à 1979), une détente politique lente, graduelle et contrôlée. Ce faisant, il fournit une des clefs de la longueur de cette transition (onze ans, de 1974 à 1985). De fait, à l'aube de la Constituante (1987-1998), tout montrait que la hiérarchie militaire et ses alliés civils avaient su, dans l'ensemble, conserver l'initiative de la nature et du rythme des différentes étapes de l'entrée en démocratie. Au vu des changements survenus, le souhait de Geisel semblait être devenu prophétie.

C'est l'existence des articles traitant des Forces armées et inscrits dans la Charte du 5 octobre 1988 issue des travaux de cette Constituante, ainsi que les usages auxquels ils ont depuis donné lieu, qu'analyse Jorge Zaverucha. Ils les compare avec ceux prévalents en Espagne et en Argentine, c'est-à-dire dans deux pays sortis de l'autoritarisme par des transitions démocratiques de type différent. Il constate qu'au Brésil les militaires brésiliens disposent de prérogatives et de possibilités d'agir qui n'ont pas été concédées à leurs homologues argentins ou espagnols. Au Brésil plus qu'en Argentine, les forces armées échappent aisément au contrôle des autorités civiles. Certes, elles disposent toutes deux du droit d'intervenir dans l'ordre interne et ne voient pas leurs budgets surveillés étroitement par le législatif. Mais au Brésil, elles peuvent se soustraire davantage à la justice civile. Par ailleurs, les militaires brésiliens conservent un important droit de regard sur des secteurs économiques non négligeables et gèrent plus librement la carrière de leurs officiers. Surtout, ils occupent les postes ministériels dévolus à leur arme; car d'une part les constituants n'ont pas retenu la proposition de créer un ministère de la Défense (ce qui aurait pu conduire un civil à "représenter" les trois armes au sein du gouvernement et à les diriger); d'autre part, une loi complémentaire a expressément réservé les postes de ministre de l'Armée de l'air, de ministre de l'Armée de terre et de ministre de la Marine à des officiers supérieurs de ces trois armes. Toutefois, c'est avec l'Espagne que le contraste est le plus saisissant puisqu'aucune des dispositions avantageuses dont jouissent les forces armées brésiliennes n'a été accordée aux militaires espagnols. Bref, les militaires brésiliens sont certes rentrés dans leurs quartiers, mais leur autonomie à l'égard des autorités civiles demeure grande et prouve, dans la façon dont elle a pu être acquise et instituée, que l'armée n'a pas renoncé à se préserver des civils et contenir, le cas échéant, tout ce qu'ils identifieraient comme des excès mettant en danger leur institution chérie.

DEUX ESSAIS D'ANTHROPOLOGIE CROISÉE

Martine DROULERS*

Mario CARELLI, *Cultures croisées. Histoire des échanges culturels entre la France et le Brésil de la Découverte aux Temps modernes*. Paris, Ed. Nathan 1993, Essais & Recherches, 250 p.

François LAPLANTINE, *Transatlantique. Entre Europe et Amériques latines*. Paris, Ed. Payot, 1994, Essais Payot, 298 p.

Ces deux ouvrages sont intéressants à rapprocher tant par la nature culturelle du propos que par le parti-pris de mise en perspective comparative.

Le ton et l'arrière-plan scientifique qui les sous-tendent sont pourtant bien différents. Si l'un et l'autre se présentent comme des essais, le premier, assorti d'une recherche bibliographique étendue, de références inédites et de notes érudites — regroupées en fin d'ouvrage et parfois difficiles à consulter — relève davantage de l'ouvrage universitaire. Il s'agit, en fait, d'un travail de thèse. Le second se situe aux confins de l'anthropologie et de la littérature. Il est plus subjectif, de construction peu formelle et maintient un ton très personnel ; son champ est également plus vaste puisqu'il inclut les Amériques latines et la recherche de l'identité tant hispano-américaine que luso-brésilienne. Les deux livres sont attrayants pour les familiers de ces univers qu'ils entraînent, au hasard, dans les labyrinthes de la mémoire et de la culture à partir d'une page de leur choix. Ils foisonnent d'itinéraires culturels entre la France, le Brésil et l'Amérique latine, le temps et l'espace leur servant, seuls, de fils conducteurs.

Déceler et tenter de systématiser ce qui a enrichi les Français qui ont vécu au Brésil et les Brésiliens qui ont vécu en France intéresse Carelli. Il s'efforce de repérer les affinités de ces regards croisés, les différences consciemment ressenties. Il observe la fascination réciproque, le jeu de miroir, le rôle des "passeurs", ces connaisseurs et diffuseurs de deux cultures. Il ouvre de nouveaux champs (origine du romantisme brésilien). Il propose tant une mise en perspective de la polémique sur la carence de civilisation du Brésil que de nouvelles interprétations des textes de voyageurs connus ou moins connus.

Les Français vont d'abord chercher le dépaysement, l'exotisme, tout en entretenant des velléités scientifiques et coloniales. Selon lui, la France et le Brésil ne se rencontreront véritablement qu'au début du XIXe siècle, (1816) avec l'arrivée de la mission de l'Académie des Beaux Arts couronnée par les travaux de médiateurs comme le peintre Jean-Baptiste Debret et l'écrivain Ferdinand Denis.

Durant tout le XIXe siècle, les élites politiques et intellectuelles brésiliennes viennent à Paris chercher des modèles de progrès et puiser des fondements pour leur nation (Joaquim Nabuco, Eduardo Prado...). Comment le caractère brésilien

* Chercheur, CREDAL-CNRS

s'est-il forgé¹ ? En imitant d'abord le modèle français puis en le métamorphosant par autophagie jusqu'à en tirer de la fierté (*ufanismo*).

Selon Carelli, les Brésiliens ont longtemps cultivé l'image de la France mère universelle de la liberté cependant que la perception du Brésil par les Français témoigne d'un imaginaire tenace. Dans les années 1920, le modernisme qui servit à l'affirmation de la propre identité brésilienne, naît dans le Paris de la bohème et des avant-gardes autour du couple Oswald de Andrade et Tarsila do Amaral. Enfin "des Français se brésilianisent", il s'agit de Roger Bastide, Georges Bernanos, Roger Caillois et quelques autres.

L'approche de Carelli est avant tout littéraire et artistique. Il sollicite l'histoire pour sonder l'imaginaire et offre en fin de compte un travail qui reste classiquement universitaire mais n'en permet pas moins de valoriser et d'introduire auprès d'un plus large public des oeuvres brésiennes marquées par la France ou françaises marquées par le Brésil. Il garde constamment à l'esprit que la France demeure liée aux principales étapes de la construction d'un État moderne au Brésil et que la société brésilienne a peu à peu cessé d'être "étrangère" pour les Français.

Mario Carelli se situe dans la longue durée et prenant résolument la dimension historique — tout en citant assez peu les historiens — s'efforce de cerner davantage les indices d'interaction culturelle. Son ouvrage comporte une batterie de références sur cinq siècles d'histoire commune entre la France et le Brésil : plus de 500 noms d'auteurs cités dans l'index où l'on remarquera cependant l'écrasante prépondérance masculine. À peine une dizaine de femmes sont-elles présentes, princesses et actrices pour la plupart !

Si elles ne font pas l'histoire officielle, les femmes la font au quotidien comme l'analyse finement Laplantine dans son passionnant chapitre "Femmes" (p 222-253) composé des portraits contrastés d'une dizaine de Brésiennes qui n'entrent dans aucune catégorie.

La construction et le style de cet ouvrage invitent à l'évasion dès la première page de couverture illustrée d'un gigantesque transatlantique. Laplantine s'interroge : Comment peut-on être latino-américain ? Comment peut-on être brésilien ? Il questionne les mots, l'usage du langage, les apports de la science et de la littérature. Interrogations vivifiantes, débordantes, désordonnées, poésie des mots. Sa lecture croisée est celle qui fait jouer quatre coins : le rationalisme européen, la fiction romanesque, la mouvance des paganismes, la culture chrétienne.

En ethnologue, Laplantine se place dans le champ de l'expérience. Il ausculte la religion — particulièrement le *candomblé* — sollicite la psychanalyse et finalement présente l'Amérique latine comme un défi scientifique, car tout en elle se bouscule. Son livre est un essai au sens montaignien du terme, une production parallèle élaborée aux confins de la science ; le ton est libre, et l'on découvre au fil des pages une véritable écriture narrative et stimulante pour l'esprit.

¹ Sur l'émergence de l'instinct de nationalité et la consolidation de l'identité; il nous faut rappeler le superbe ouvrage d'Alfredo Bosi *A dialética de colonização*, Companhia da Letras, 1992, qui se trouve à la bibliothèque de l'IHEAL.

Alicia HERNANDEZ CHAVEZ, *Anenecuilco. Memoria y vida de un pueblo, Mexico*, FCE/Fideicomiso Historia de las Américas/Serie Ensayos, 1993 (2 ed), 130 p.

Nul ne pensait vraisemblablement en rééditant cet ouvrage, que l'histoire se chargerait d'en saluer la parution. A travers la figure emblématique d'Emilio Zapata revendiquée par les révoltés du Chiapas s'impose à nouveau la nécessité d'une part de l'inscription des analyses historiques dans la longue durée et d'autre part des études locales, sans préjuger bien évidemment du niveau d'interprétation atteint par celle-ci. La micro-histoire telle qu'elle nous apparaît dans ce type de monographie a ses risques, soulignés et malheureusement encourus par nombre de publications. Le genre a donc ses écueils, ses facilités aussi et une réédition peut, dans le contexte actuel, être facilement assimilée à une tentative de commémoration voire de récupération d'un personnage certes, mais plus encore d'une idée qui a fait son chemin dans les esprits plus que dans la réalité, celle de la réforme agraire. La réédition d'*Anenecuilco* s'inscrit-elle par ailleurs dans le cadre de la réécriture de l'histoire et de la reconsidération des priorités à venir dont le Mexique semble être actuellement le lieu privilégié ?

Fondé sur des sources originales conservées pour l'essentiel au remarquable Archivo General de la Nación (les papiers d'*Anenecuilco* proprement dits furent restitués à la communauté en 1991), *Anenecuilco* échappe de ce fait à ce qui aurait pu être une première critique, celle de l'historicité de la démarche adoptée et de sa dimension ouvertement "localiste". L'ouvrage ne rejette certes pas la légende qui s'attache à l'un de ses représentants les plus illustres, mais en brise les effets mythiques, en le resituant précisément dans une réalité déterminée dans le temps et dans l'espace. Est désormais perçu comme acteur d'une histoire à la fois locale et nationale, non pas le seul Emilio Zapata mais bel et bien le village/*pueblo* dans son ensemble et dont le

champ d'action s'agrandit sans pour autant perdre de vue son ancrage initial. L'habitant d'*Anenecuilco* nous apparaît désormais comme un "sujet actif qui construit sa propre histoire et enfin, comme un protagoniste pluridimensionnel". C'est là l'un des mérites principaux de ce livre. Les parallèles à établir avec l'histoire immédiate n'en sont que plus évidents. Les jeux de la mémoire collective présentent à cet égard un intérêt primordial. Quelle est donc la perception, la vision que les habitants, la communauté a d'elle-même, de ses droits si l'on sait qu'elle revendique certains d'entre eux (les titres de propriété dès 1853)? De quelle manière cette "mémoire historique", propre d'ailleurs à toute la région du Morelos, influe-t-elle sur l'idée que ses représentants se font de la réforme agraire ?

Etudiant tout d'abord les transformations du *pueblo* tout au long du XVIII^e siècle jusqu'à la date fondatrice de 1854, ses caractéristiques "interethniques", l'auteur montre que les titres évoqués et dont l'importance est dûment soulignée dans le Plan d'Ayala, ne sont pas de simples documents qui font état des biens de la communauté mais ont une valeur *instrumentale* fondée sur une tradition *orale*.. Nombreuses sont ainsi les pistes suggérées ou approfondies tout au long de cette redécouverte des textes primordiaux qui éclaire d'un jour nouveau la geste zapatiste en tant que phénomène identitaire. A. Hernández met en valeur les différentes phases de réappropriation de cette mémoire historique, au cours desquelles coexistent tradition et adaptation de ce savoir aux changements de conjoncture (l'"instance de la transformation").

On ne peut donc que se féliciter d'une telle réédition. Cet ouvrage est bien entendu à relire à la lumière des événements récents. Il devient par là-même une référence nécessaire de l'historiographie spécialisée sur le thème des problèmes agraires. Ajoutons enfin que de nombreuses reproductions de cartes et plans en précisent le texte de manière particulièrement bien choisie, puisqu'à travers ces reproductions il devient pos-

sible de visualiser véritablement les méthodes utilisées au cours de cette incursion dans le passé d'Anenecuilco ainsi que les modalités de la répartition des terres évoquée dans cet ouvrage.

Frédérique LANGUE

Alicia HERNANDEZ CHAVEZ, *La tradición republicana del buen gobierno*, Mexico, FCE/Fideicomiso de las Américas/Serie Ensayos, 1993, 224 pp.

Les termes quelque peu manichéens qui constituent le titre de cet ouvrage conduisent le lecteur à y voir d'entrée une entreprise de justification d'un passé historique récent. IL est vrai que cette *Tradición republicana* ... s'inscrit dans le cadre d'un ensemble de publications de textes inédits ou qui ont marqué l'historiographie mexicaine. L'objet en est d'ailleurs avoué: à travers cet ouvrage, il s'agit bel et bien de montrer comment s'est formée une tradition de gouvernement, édifiée une culture politique, et quelles en sont les "racines historiques". Ce propos a ses mérites d'autant que les écueils ne manquent guère (histoire politique récente du Mexique et dans un domaine plus proche de nous, et dont les liens avec cette "histoire culturelle" et la "mémoire historique" d'un peuple ne font guère de doutes, la tentative fort heureusement controversée de mettre en circulation des manuels d'histoire péchant par de nombreuses omissions plus que par la transformation délibérée des faits).

Dans ces conditions quelque peu hasardeuses, qu'entend donc l'auteur par "culture politique"? Et surtout, quel en serait le sens véritable? Orienter l'action des citoyens, conférer une réalité véritable à des institutions voire à des pratiques politiques appelées elles-mêmes (en retour?) à influencer sur l'action des gouvernants. Deuxième interprétation proposée: la tradition politique du Mexique n'aurait rien d'un quelconque "péché originel" caractérisé par l'autoritaris-

me et l'absence d'orientations libérales; elle présenterait en revanche de "fortes connotations libérales, non seulement au niveau de l'élite mais également au niveau populaire". Périlleuse démonstration à laquelle s'attache cependant l'auteur et qu'il faut par là-même saluer, quels que puissent être les risques de dérapages.

Ce qui est présenté comme une tentative de "récupération" et de revalorisation d'une culture politique permet toutefois de comprendre que le "bon gouvernement" mis en exergue n'a rien d'une abstraction, encore moins d'une utopie (mais il reste un "idéel laïc" ...) et s'inscrit dans la réalité, dans le concret et présenterait même un caractère "perfectible" fondateur de nouveaux droits et de nouvelles responsabilités, à l'origine - et c'est là le but de la démonstration - d'une "projection vers la démocratie". Il s'agit en effet -vision optimiste certes- d'améliorer la relation existant entre ces droits revendiqués par la société mexicaine et leur satisfaction effective (thème de la représentation politique, au niveau municipal, estatal et fédéral, et de la multiplicité des formes d'exercice du pouvoir). L'interaction existant au Mexique entre la tradition, la culture politique et la représentation politique proprement dite ainsi que le mode de gouvernement est la condition *sine qua non* de la gouvernabilité du pays depuis 1810 (révolution libérale à partir des années 1840, institutionnalisée à partir de 1867, rôle des *municipios* dans le passage d'une société d'"états" au sens d'Ancien Régime à la représentation indirecte du Mexique indépendant, le processus culminant dans la Révolution de 1910).

Cette insistance - certes justifiée - voire cette quête de légitimation explicite, cette incitation à retrouver une culture politique d'ailleurs examinée avec précision à travers ses variantes régionales, est liée au propre cheminement intellectuel de l'auteur, en particulier à cette étape qui a consisté à coucher sur le papier l'histoire d'Anenecuilco (également publiée dans cette collection), en d'autres termes à revaloriser la tradition

républicaine et dépasser les limites tracées entre les manifestations de la sensibilité collective et l'interprétation qu'en donnent trop fréquemment les censeurs intellectuels.

Au terme de cette reconsidération des fondements idéologiques de l'histoire mexicaine, il apparaît que le "virage politique" s'est amorcé sous le Porfiriato, en une inversion du processus qui consiste désormais à faire de la "sphère municipale" le lieu d'une pratique et d'une sociabilité politiques et le "bastion de la liberté". Cette interprétation de la culture politique mexicaine (jusqu'à la Révolution du moins) est donc présentée comme la définition des principes républicains et la revendication des droits du citoyen face au pouvoir exercé par les gouvernants. Dans ce travail qui a valeur indiscutablement de bilan et de débat historiographique, l'auteur s'appuie de toute évidence sur des travaux récents, en particulier ceux de F. X. Guerra.

L'histoire récente demanderait toutefois que l'on s'interroge sur la validité de cette coupure instituant délibérément un saut qualitatif dans la gestion des institutions et l'orientation des idées politiques. Compte tenu de la multiplicité des hypothèses et de la richesse des interprétations fondées, il faut le souligner, sur des recherches menées de main de maître dans des archives spécialisées (y compris hors du Mexique), il est dommage que seule la période qui va de l'Indépendance à la Révolution soit prise en considération et présente donc cette charge négative et que ne soient évoquées qu'en conclusion les limites opposées à l'"expansion d'une culture politique républicaine et libérale". Le recours à l'"histoire immédiate" et une réinterprétation de l'"insurrection démocratique" prendrait ici tout son sens et le lecteur attendra donc avec intérêt une suite à cette tentative de révision historique.

Frédérique LANGUE

Manuel Antonio GARRETÓN M., *La faz sumergida del iceberg ; estudios sobre la transformación social* (La face cachée de l'iceberg ; études sur la transformation sociale), CESOC/LOM, Santiago du Chili, 1994, 223 p.

Lancée à pleine vitesse dans la course à la modernisation, la majeure partie de l'Amérique latine - et singulièrement le Chili - vit depuis quelques années une mutation accélérée qui se manifeste dans tous les domaines : politique avec la transition vers la démocratie, économique et social avec la consolidation d'un modèle d'économie sociale de marché, culturel avec la pénétration croissante d'un mode de vie et de consommation "international", etc. Face à l'irruption brutale et foisonnante des signes d'une modernité importée qui semble précipiter le pays dans une ère nouvelle, le livre de Manuel Antonio Garretón, sociologue chilien réputé, arrive à point nommé pour nous aider à clarifier les problèmes et enjeux socioculturels de cette période critique. Dans un monde placé sous le signe de la transnationalisation, le peuple chilien (et plus généralement tous ceux d'Amérique latine) est aujourd'hui confronté au formidable défi de définir puis d'instaurer un type de modernité qui lui soit propre, qui réussisse l'intégration cohérente de toutes les dimensions de la vie en société et plonge ses racines dans son expérience de l'histoire et dans son patrimoine culturel original.

Les dix textes regroupés dans ce volume - parmi les plus récents de l'auteur - abordent, dans une perspective d'analyse qui se veut globale et raisonnée, les principales composantes de la mutation culturelle subie par le pays : problème de la participation des femmes et des jeunes à la vie publique et politique, nouvelle place de l'institution familiale, nouveau profil de la culture politique, problème de la formulation d'une véritable politique publique en matière culturelle, développement des sciences sociales face à ces changements, etc. Tous témoignent de la volonté constante de l'auteur de

faire preuve de discernements et de s'affranchir tant des modes intellectuelles que des cadres d'interprétation surannés. S'il apprécie à leur juste valeur les progrès accomplis dans nombre de domaines et souligne le caractère prometteur de certaines évolutions récentes, il n'entend pas se laisser piéger par les apparences de cette modernité empruntée, médiocre copie de celle qui s'est imposée dans les pays industrialisés, pas plus que céder à la contemplation béate des seuls résultats économiques. Cette modernité qui déferle à travers le pays est, écrit-il, "un peu ridicule et prétentieuse" (p. 131), elle procède souvent d'un enthousiasme irréfléchi pour quelques symboles superficiels. Il est urgent que les Chiliens prennent conscience que l'élaboration d'un modèle de développement est autre chose que "(d'adapter) quelques instruments comme le marché ou l'ouverture sur l'extérieur" (*Ibid.*). Le pays doit faire preuve de la lucidité, du courage et de l'esprit de responsabilité nécessaires pour assumer la conduite de son histoire tout en se montrant soucieux de s'adapter à la logique de la mondialisation. Cette compilation de textes variés et stimulants est déjà une contribution importante à ce louable dessein.

Bruno MALLARD

Marcello CARMAGNANI (Coordinador), *Federalismos latinoamericanos: México/Brasil/Argentina, Mexico, FCE/Fideicomiso Historia de las Américas/Serie Estudios*, 1993, 416 p.

Pourquoi un tel choix ? Telle est la question que le futur lecteur, à l'examen de la seule couverture de cet ouvrage, serait en droit de se poser. Ce qui conduit à une autre interrogation, relative aux caractères communs et aux différences que présentent entre elles les variantes de l'organisation fédérale telle qu'elle s'est imposée et développée dans les trois pays étudiés. L'intérêt évident de la comparaison proposée ici, et du choix

de ses termes, réside à cet égard - et il nous paraît essentiel de le souligner, tant demeure exceptionnel ce type d'approche - dans la référence constante à la *signification* du modèle fédéral pour l'histoire politique et culturelle du Mexique, du Brésil et de l'Argentine, ce qui n'exclut en aucune façon une analyse d'ensemble des diverses expériences fédérales.

Les dix études réunies dans ce volume nous offrent donc un panorama relativement complet d'un mode de gouvernement et d'administration *dynamique*, caractérisé par une grande capacité d'adaptation aux transformations intervenant aux niveaux régional et national tout à la fois, ainsi que de ses modalités. Le fédéralisme n'apparaît pas seulement comme un principe de souveraineté partagée entre la fédération et les États qui la composent mais bien plutôt de collaboration; il est tout aussi bien le fondement de l'organisation politique de certaines nations, mais également comme la pierre angulaire des institutions libérales et démocratiques. L'approche institutionnelle permet certes d'analyser l'action des acteurs politiques, mais la prise en compte de l'activité sociale et politique de ces derniers ouvre une autre voie d'interprétation: comment les différentes pratiques politiques existantes (élections, partis politiques etc ...) s'intègrent au cadre institutionnel, et comment, grâce à ces pratiques, la culture politique intègre les différentes "instances idéologiques", à savoir la démocratie, le libéralisme ou le nationalisme. Principe organisateur et régulateur d'une culture politique, il détermine ainsi et oriente la définition de droits et devoirs: de ceux qui concernent la citoyenneté, la participation politique (acteurs) et la représentation républicaine.

Bien évidemment, les analyses contenues dans cet ouvrage suivent un certain nombre d'orientations, de fils conducteurs, en particulier la méthode qui consiste à conjuguer l'approche institutionnelle et l'analyse - historique - des pratiques politiques et de la culture en résultant: parmi eux, des références détaillées et précises aux origines

(le "premier fédéralisme") et à l'évolution des différents régimes concernés. Sa division en trois parties facilite d'ailleurs la perception des phénomènes décrits. Dans un premier temps, les origines du fédéralisme et la problématique de la souveraineté sont examinées depuis la fin du XVIII^e siècle parfois jusqu'à la première moitié du XIX^e (étude de Josefina Z. Vázquez pour le Mexique de 1823 à 1847, reprenant les termes de l'analyse de Brian Hamnett pour les origines "coloniales", en particulier de la nécessaire adéquation entre les intérêts manifestés par les élites régionales et une élite "nationale"). Il s'avère que, contrairement à des apparences qui privilégient - dans le cas du Mexique - la dominante dictatorial (rôle manifeste de Santa Anna), le pouvoir le plus stable et le plus influent fut le Législatif et la diffusion des idées libérales se transforma en une réalité inéluctable. L'exemple du Brésil (José Murilo de Carvalho), caractérisé initialement par une faible présence des institutions métropolitaines mais en revanche par le choix de l'option monarchique à partir de 1822, démontre la dualité du débat ainsi instauré, sous l'Empire entre fédéralisme et centralisation d'une part, et liberté et despotisme de l'autre. La future République Argentine se caractérisait dans le même temps (1810-1853), par l'absence de texte constitutionnel et d'un gouvernement central permanent, d'où la mise en oeuvre d'un pacte entre des tendances politiques peu précises du point de vue idéologique et la création d'une confédération entre 1831 et 1853.

Vient ensuite l'étude de la consolidation des régimes fédéraux, réalisée essentiellement par le biais de réformes et de l'affirmation des idées libérales dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, toutes thématiques traitées avec précision par les trois études réunies dans ce chapitre. Marcello Carmagnani (cas mexicain) insiste d'entrée sur la spécificité et l'originalité du fédéralisme mexicain et rejette l'interprétation "classique" selon laquelle celui-ci ne serait qu'une réplique parmi d'autres du modèle

nord-américain; une revendication qu'explique certes l'histoire récente du Mexique, mais que la suite de l'étude justifie pleinement. Là encore, les trois dimensions précédemment évoquées, politico-institutionnelle, politico-financière et politico-sociale constituent la trame de l'analyse proposée au moyen de deux repères chronologiques: une première phase fondatrice du concept (1840-1860), au cours de laquelle se trouve remise en cause la structure politique existante (les loyautés traditionnelles obstacles à la formation d'une conscience nationale laissent la place au mérite et au talent) et une deuxième caractérisée cette fois par la mise en pratique de ce dernier: la refonte du pacte fédéral réalisée en 1857 n'est d'ailleurs que le prélude à l'activation d'un véritable compromis entre des tendances antagonistes (analyse précise des pratiques électorales de la Fédération), compromis que facilita dans une très grande mesure l'insertion du pays dans l'économie internationale et qui débouche dans les années 1890 sur la troisième dimension, politico-sociale, produit de la "réélaboration et de la réorientation d'une tradition culturelle pré-existante". L'exemple du Brésil de 1889 à 1937 (Joseph L. Love) montre d'une manière quelque peu différente que l'absence de participation politique avait favorisé l'instauration d'un système que dominaient la plupart du temps des élites représentatives de deux régions - celles du Minas et de São Paulo. La légitimité du système s'en était trouvée minée par la "politique des gouverneurs" aux yeux des nouvelles classes urbaines, voire de certaines factions réformistes issues de l'armée ou de l'élites politique. Après la "grande dépression" et la chute du régime, s'installe donc un pouvoir économique éminemment régional combiné toutefois avec ce que l'auteur qualifie de "réalités politiques néopatrimoniales" et d'accords institutionnels. L'Argentine des années 1852 à 1930 (étudiée par Natalio R. Botana), conservatrice pour ce qui est des institutions politiques mais innovatrice sur le plan social (d'après la formule d'Alberdi) tenta à cet égard de

concilier les idéaux du fédéralisme libéral et le poids des traditions au moyen de sa Constitution.

Les transformations du modèle initial sous l'influence des mouvements nationalistes sont enfin prises en compte à l'époque contemporaine. Alicia Hernández interprète ainsi magistralement l'évolution du fédéralisme mexicain contemporain sous les espèces non d'un modèle de gouvernement mais bel et bien d'un *processus* historique à même de répondre aux nouveaux défis (y compris internationaux) qui se posent désormais. Un point de départ obligé pour cette réécriture de l'histoire mexicaine à laquelle se livre l'auteur et plus encore la redéfinition d'une culture politique qui intègre une grande part de la réflexion intellectuelle du moment: la Révolution de 1910 et la Constitution fédérale de 1917 qui conjugue dimension politique et aspirations sociales. Ces références ne sauraient certes prendre en défaut le lecteur familier des ouvrages consacrés à l'histoire récente de ce pays. Plus surprenantes et indiscutablement novatrices sont cependant les interprétations proposées. La version "centralisatrice" du fédéralisme mexicain contemporain n'aurait duré selon l'auteur qu'une trentaine d'années et ce serait en fait l'alternance entre centralisation politique et centralisation administrative qui définirait le mieux le fédéralisme mexicain dans son ensemble. Les compromis dans le domaine constitutionnel et la négociation politique, l'alliance entre les oligarchies et les pouvoirs publics, caractérisent en revanche la formation de l'État brésilien et son "fédéralisme cyclique" fondé sur une grande "flexibilité territoriale" (Aspasia Camargo). Mais c'est ici la notion de pacte qui semble dominer la période récente. Germán Bidart Campos s'interroge quant à lui sur la validité du nouveau pacte fédéral mis en oeuvre en Argentine et les politiques de concertations affirmées à cette occasion. Là aussi à partir de 1930 c'est la nature cyclique du processus qui s'impose au spécialiste voire sa rationalité constitutionnelle.

L'inscription de la réflexion menée dans

cette livraison récente du Fondo dans le cadre de l'histoire des idées et non exclusivement d'une histoire politique ou juridique qui aurait nécessairement été limitative pour le sujet qui nous intéresse ici est donc à saluer. Seule l'interprétation en termes de culture politique est d'ailleurs à même, comme l'indique M. Carmagnani dans sa conclusion, d'éclairer certains particularismes actuels des pays étudiés, en particulier l'"insertion du nationalisme et du présidentialisme au sein du fédéralisme centralisateur" rendue possible par la nécessité d'élaborer un consensus d'ordre politique et social. La crise du fédéralisme à partir des années 1980 ne signifie dans cette perspective que la remise en cause du fonctionnement de ce pacte, non du consensus lui-même.

C'est dire que nous avons désormais entre les mains un ouvrage essentiel dans le domaine de l'histoire politique et culturelle latinoaméricaine des dernières décennies. Ajoutons que cette réécriture de l'histoire est toute aussi riche d'enseignements pour l'interprétation d'une actualité particulièrement mouvante et la reformulation du principe fédéral qui en émerge parfois. Et n'oublions pas davantage que la rigueur historique ici de mise est complétée par une série de bibliographies commentées figurant à la suite de chaque étude, en d'autres termes par un bilan historiographique fort utile sur un thème controversé et autrefois sujet à occultation.

Frédérique LANGUE

Pierre RAGON, *Les amours indiennes ou l'imaginaire du conquistador*, Paris, Colin, 1992, 274 p.

La découverte de l'Amérique, sa conquête et sa colonisation ne pouvaient, dans l'imaginaire européen, que faire naître abondance d'images et d'interprétations. Pierre Ragon, dans son ouvrage, aborde un aspect particulier de cette découverte de l'Autre, s'attachant à analyser comment les

Espagnols perçurent les comportements sexuels et les pratiques conjugales des Amérindiens et comment ils en rendirent compte à leurs contemporains. L'auteur s'appuie sur des témoignages écrits, nombreux, privilégiant ici le discours tenu par les laïcs. Après avoir délimité son champ d'étude - il s'agit du Mexique central depuis sa découverte jusqu'au début du XVII^e siècle - il explique sa démarche. Faisant référence à l'École des *Annales* et citant Duby "la trace d'un rêve n'est pas moins réelle que celle d'un pas, ou du sillon d'une charrue dans la terre", son approche s'inscrit dans une histoire des mentalités et des idées "entendues à la fois comme mythes et comme idéologies", une démarche qui emprunte également à l'anthropologie. Comme autant de jalons d'un parcours livresque initiatique (qui fut nôtre aussi avec bonheur, et c'est peut-être pourquoi nous prenons le temps de le mentionner ici), il livre les noms de T. Todorov, G. Baudot et R. Girardet.

Acceptant la fiction que recouvre le terme "Indien" bien que celui-ci renvoie à des peuples très différents entre eux, et s'en expliquant, Pierre Ragon rappelle la difficulté d'une entreprise comme la sienne qui est qu'on ne peut tenter de saisir l'image que les Espagnols se font des autochtones "sans chercher à connaître les réalités indiennes" ni de même "essayer de retrouver la logique des comportements indigènes sans commencer par décrypter les grilles de lecture utilisées par les principaux informateurs", mettant ainsi l'accent sur la contrainte que crée l'imbrication des cultures. Il précise le sens des termes qu'il emploie dans son étude - images, mythes ou légendes qui se développent alors -, fait l'histoire de ces *topoi*, étudie leur genèse, leur diffusion, leur fonction entre les mains des conquérants, missionnaires et législateurs et montre "qu'il ne s'agit pas de délires isolés mais de représentations qui s'articulent entre elles" (comme le fait remarquer Serge Gruzinski dans sa préface) et qui, par effet de miroir, sont aussi révélation sur les cultures européennes. Une

grille se dessine, où dominent trois ou quatre figures, celles de l'Indien sodomite, de l'Amazone, de l'Indien lubrique ou flegmatique, c'est selon. Nous n'en retracerons ici que quelques traits.

Après avoir recherché ce qui pouvait être à l'origine de la figure de l'Indien sodomite, l'auteur rappelle qu'il ne s'agit pas d'un thème nouveau chez les Européens, mais qu'il a été largement utilisé précédemment pour désigner l'ennemi, notamment les Musulmans lors des Croisades. Il analyse les raisons qui l'ont rendu opératoire pour le Nouveau monde et la façon dont les *conquistadores* puis les colons s'en emparèrent. "Pour les nouveaux arrivants, l'Amérique n'était ni féconde, ni stérile, *a priori*; elle était un monde à saisir". Dans un premier temps, accuser l'Indien de sodomie donne un sens à certaines expéditions qui en manquaient singulièrement et autorise l'appropriation de terres. Dans un deuxième temps, cela permet au colon de s'emparer de la force de travail de ces Indiens dits oisifs puisque vicieux. Ainsi se trouvait justifié le système de l'*encomienda* contre lequel s'élevèrent cependant les voix de certains religieux. Pierre Ragon mène sa démonstration avec clarté et rigueur : l'accusation de sodomie est en fait une arme idéologique, politique.

"Les Amazones se bousculent dans la tête des soldats mais elles désertent celles des colons". L'Amazone "c'est la compagne du découvreur et du soldat", de ceux qui se confrontent aux régions inconnues. A mesure que les Européens avancent dans le pays, les Amazones se retirent toujours plus loin, aux marges. "Elles sont comme le signe de leurs désirs inassouvis et la promesse de leur satisfaction à venir" écrit, dans une de ces formules heureuses dont il est coutumier, l'auteur qui montre comment ce thème n'est, là encore, qu'un élément parmi d'autres d'une longue tradition, comme ces hommes à grandes oreilles, et à tête de chien ou d'ours, que l'on retrouve chez les Grecs et les Romains, chez Hérodote comme chez Pline. Symbole du désordre de la nature,

l'Amazone est signe de peur, de manque aussi, peur devant une nature encore indomptée et manque de femmes dans un pays où n'ont débarqué que des hommes ou presque.

Dans ce panthéon d'images viennent s'ajouter une troisième et une quatrième figures : celle de l'Indien lubrique ou de l'Indien flegmatique. Dire de l'Indien qu'il est lubrique revient à dire qu'il est gouverné par les sens et non par la raison. De là à affirmer qu'il lui faut un protecteur... Façon de légitimer encore une fois l'existence de l'*encomendero* et la mainmise des colons sur les populations qu'ils ont aussi pour mission d'éduquer. Dire de l'Indien qu'il est flegmatique revient à affirmer sa passivité, son oisiveté. De là à le considérer comme un enfant, le pas est vite franchi, par les législateurs eux-mêmes qui en font un mineur.

"Chacun demeure prisonnier de soi-même. Les Chrétiens comme les Américains lisent la culture de l'autre à la lumière de leurs propres conceptions du monde et de l'histoire de l'humanité. Les uns replacent les populations du Nouveau monde à l'intérieur de l'histoire de la révélation chrétienne tandis que les autres interprètent l'arrivée des *conquistadores* à partir de la conception cyclique d'un temps ponctué de cataclysmes. Conscient de la difficulté et hésitant, de remords en déchirement, chacun dresse de son interlocuteur une image en forme de palimpseste".

Avec ce livre, Pierre Ragon montre que les interrogations et les débats sur la sexualité des habitants de la Nouvelle Espagne ne sont que les signes d'enjeux qui sont autres, politiques ou économiques, et qu'ils renvoient aux tensions sociales qui traversent la société ibérique d'alors, chacun tentant d'adapter son discours selon ce qu'il lit dans le regard de l'autre.

Le lecteur appréciera cet ouvrage convaincant, la finesse des analyses, la richesse des informations apportées, le style alerte et vigoureux à la fois. Belle contribution à une anthropologie de l'imaginaire qu'on aura grand plaisir et tout intérêt à

compléter par le deuxième volet qu'offre l'auteur sur la même question, laissant alors la parole aux hommes d'Église : *Les Indiens de la découverte. Évangélisation, mariage et sexualité*, aux Editions l'Harmattan, coll. "Recherches et documents Amériques latines", 1992, 255 p.

Joëlle CHASSIN

Ruggiero ROMANO, *Coyunturas opuestas. La crisis del siglo XVII en Europa e Hispanoamérica*, Mexico, FCE/Fideicomiso Historia de las Américas/Serie Ensayos, 1993, 171 pp.

Au sein des nouvelles collections latino-américaines destinées à favoriser une réécriture des histoires nationales figurent nécessairement, comme nous le prouve cette remarquable collection inaugurée par le Fondo, des inédits certes, au propos novateur voire iconoclaste, des tentatives de réhabilitation d'interprétations autrefois passées sous silence, voire de réécriture des histoires nationales et de tout aussi nécessaires rééditions. C'est selon toute vraisemblance dans cette optique qu'il faut considérer cet ouvrage au titre alléchant et à la vocation apparemment comparatiste.

Point de nouveautés conceptuelles ou heuristiques cependant et il est à mettre au crédit de l'éditeur de situer les termes de la discussion et de signaler comme il le fait sur la jaquette que la crise du XVII^e siècle est devenue un thème de débat historique dans lequel l'auteur s'est inscrit dès les années 1950. Certains des thèmes traités avaient d'ailleurs fait l'objet d'articles publiés en temps opportun. Une problématique somme toute classique, pour qui s'est quelque peu intéressé à l'historiographie américaniste. D'après l'auteur, l'Amérique coloniale aurait tiré parti des difficultés rencontrées dans des domaines divers par la métropole pour effectuer des choix conjoncturels diamétralement opposés. Point de crise "séculaire" comme dans l'ensemble de

l'Europe - exception faite de l'Angleterre et des Pays-Bas - mais en revanche des signes de croissance économique indépendamment de l'économie-monde pourtant mise en valeur par I. Wallerstein. L'auteur s'appuie donc sur des données démographiques, l'examen des facteurs présidant à la production, aux échanges commerciaux et à l'évolution des prix et salaires pour mettre en valeur le contraste qui existerait entre le monde colonial d'Amérique et l'Europe. Cet ouvrage est prétexte à une démarche qui se veut également une autre "rupture", celle qui consiste à réaliser un nouvel examen de la crise européenne en tenant compte de variables géographiques toutefois bien connues des spécialistes (les espaces concernés et pour quelles raisons) et de facteurs sociaux désormais tout aussi bien définis et décrits. Là encore, il s'agit d'une synthèse de thèmes étudiés par l'auteur dans le cadre du débat portant sur la crise du XVII^e siècle, voire d'une autre discussion aujourd'hui fort heureusement dépassée par de nombreux travaux d'histoire culturelle à propos du caractère "féodal" des économies et sociétés coloniales.

Un bon résumé donc des principales composantes de ce débat très strictement économique (et de la position de l'auteur sur ce point) et de son élargissement au contexte européen; un bon point de départ également pour qui souhaite s'initier voire se consacrer à l'étude globale des économies d'Amérique coloniale en s'appuyant sur des références bibliographiques relativement actualisées et dont les bases régionales font désormais autorité (travaux d'Enrique Tandeter notamment). Regrettons toutefois que ce bilan et cette relecture de textes jusqu'alors dispersés dans diverses publications ne soit pas accompagnés d'une bibliographie succincte mais spécialisée qui aurait permis d'intégrer - comme c'est le cas pour d'autres titres de cette remarquable collection - les apports les plus récents à la thématique choisie.

Frédérique LANGUAGE

Prêter et emprunter, pratiques du crédit au Mexique (XVI^e-XX^e siècles), Paris, Maison des sciences de l'homme, 1993, 252 p.

Cet ouvrage collectif est issu d'une table ronde qui s'est tenue sur le thème du "crédit rural en Mésio-amérique et des formes de financement du XVI^e au XX^e siècle", à l'initiative du Groupement de recherche "Ethnologie des paysanneries latino-américaines" (GDR 791 du CNRS) en mars 1990. Il regroupe quinze articles dont cinq explorent la période de la domination espagnole (première partie), deux le XIX^e siècle (deuxième partie) et huit les formes du crédit au XX^e siècle. Cette répartition reflète l'origine des intervenants qui, pour la plupart appartiennent au GDR 971 qui se trouve très majoritairement tourné vers l'étude des paysanneries contemporaines. De ce fait, il résulte également que cet ouvrage accorde la meilleure part à l'étude du crédit rural.

La première partie est heureusement introduite par une présentation des formes juridiques du crédit sous l'Ancien Régime : grâce à Danièle Dehove le lecteur y trouvera rapidement les définitions essentielles. Les quatre articles suivants dessinent une approche globale des différents aspects du crédit en Nouvelle Espagne. J. P. Berthe brosse une esquisse de l'évolution des types et des taux du crédit sur le long terme. Thomas Calvo évoque de façon suggestive un marché monétaire urbain, celui de la ville de Guadalajara (Nouvelle Galice) au XVII^e siècle. Gisela von Wobeser et Danièle Dehove s'attachent à l'étude des crédits ruraux dans le cadre des économies commerciale et villageoise. Avec des nuances voire quelques réserves, toutes ces études soulignent le rôle capital joué par l'Église ainsi que le desserrement progressif des contraintes en deux étapes, au cours des années 1670-1680 (J. P. Berthe et Thomas Calvo) et lors du dernier tiers du XVIII^e siècle (G. von Wobeser).

Les travaux consacrés au XIX^e siècle analysent prioritairement l'impact des transformations et des convulsions politiques sur

l'évolution du marché du crédit. Ils visent également à préciser les reclassements qui interviennent entre les différents groupes d'acteurs. Les deux études présentées concernent la vallée d'Atlixco et Xico, un municipio des environs de Xalapa. Elles aboutissent à des conclusions divergentes sur la rapidité du déclin économique de l'Église comme puissance financière mais se rejoignent largement pour voir dans ce processus, l'un des facteurs qui favorisa la naissance des pouvoirs locaux contemporains. Accaparé dans la région de Puebla par les propriétaires les plus dynamiques et les commerçants, ils semblent toutefois trouver une définition plus large à Xico, les couches supérieures de la paysannerie y conquérant parfois une réelle marge de manoeuvre.

Les communications consacrées au XXe siècle multiplient les études de cas : Marielle Pepin Lehalleur présente les transformations du cadre institutionnel après la Révolution et évoque la naissance des grands organismes d'État, banques et assurances, afin de mieux montrer les limites d'une approche purement institutionnelle car, au-delà, dans sa région de référence (Mante, dans l'État de Tamaulipas) les stratégies individuelles, familiales ou coopératives, apparaissent plus déterminantes que les organismes officiels. De fait, bon nombre d'analyses soulignent le rôle joué par les acteurs sociaux les plus variés au coeur du fonctionnement du crédit rural, qu'il s'agisse des émigrés partis aux États-Unis qui injectent des dollars dans leurs villages du Michoacan, des petits fonctionnaires locaux de la Huastèque et bien sûr, un peu partout, des parents, amis, voisins, compères et commères. L'ensemble des ces aperçus permet à Marie-Noëlle Chamoux de clore cette troisième série d'articles par une petite synthèse consacrées au "crédit invisible", expression qu'elle préfère à celle de "crédit informel".

Le lecteur trouvera dans cet ensemble de qualité des informations précises, denses et éclairantes. On observera que les différentes contributions n'en demeurent pas moins marquées par l'orientation de leurs auteurs :

quelques-unes relèvent de l'histoire économique, certaines de l'histoire sociale, d'autres encore (les plus nombreuses) de l'anthropologie ou de la sociologie. L'ouvrage, modestement, s'achève sur une postface (non une conclusion) où les coordinatrices rassemblent un petit nombre d'idées générales et se font l'écho des discussions suscitées par la rencontre : on y retrouve avant tout de nouvelles interrogations sur les relations entre rapports d'argent et relations familiales dans le cadre du "crédit invisible". En creux, ignorants de cette question que leurs sources ne décrivent guère, les historiens de la période coloniale et ceux du XIXe siècle paraissent alors avoir des préoccupations bien éloignées.

Pierre RAGON

Bernard GRUNBERG, *L'univers des conquistadors. Les hommes et leur conquête dans le Mexique du XVIe siècle*, Paris, L'Harmattan, 1993, 415p.

L'entreprise dont témoigne cet ouvrage était assurément réservée à un travailleur hors du commun. Bernard Grunberg, qui fréquente le Mexique des *conquistadores* de longue date a dépouillé une masse incroyable de documents, recoupé une foule d'informations dispersées de Madrid à Séville et de Séville à Mexico, afin de mener à son terme une thèse d'État volumineuse dont L'Harmattan nous livre ici un volet essentiel.

Il est rare qu'un seiziémiste s'empare de la démarche prosopographique. Bernard Grunberg est le premier à l'appliquer aux *conquistadores* du Mexique: il y a travaillé avec-bonheur. Après avoir constitué un échantillon composé des 1212 conquérants qu'il est parvenu à identifier (sur un total estimé à 2100), il restitue l'image émouvante d'un monde pour lequel on ressaitait jusque-là les évocations frappées au sceau de l'appréciation personnelle de tel ou tel acteur, témoin ou ancien chroniqueur.

Délaissant lettres, souvenirs et histoires, il fonda son travail dans l'exploitation d'une importante banque de données informatique patiemment constituée au cours de longues années de recherches. Cette entreprise déboucha sur la mise au clair d'un dictionnaire, une relecture de l'événement et la description riche et colorée de l'univers matériel, social et mental des *conquistadores*. Seule la troisième partie a trouvé sa place dans cet ouvrage. En trois premiers chapitres denses, l'auteur y passe tout d'abord en revue l'origine sociale des *conquistadores*, leurs motivations et leurs tribulations au cours de l'entreprise militaire. Dans les quatre chapitres suivants, il explore leur passage de la vie d'errance à celle, sédentaire, des colons : la naissance des villes coloniales, la vie familiale des nouveaux occupants, leurs relations à l'Indien et leur vie quotidienne au sein des nouvelles cités, sont tour à tour évoquées.

Le chapitre trois, consacré aux maladies, aux blessures, aux soins et aux circonstances de la mort du *conquistador*, le chapitre sept, qui porte sur son activité économique et sa vie sociale une fois la conquête achevée, sont parmi les plus originaux. Cependant, tout dans ce livre n'est pas neuf. Sur de trop

nombreux points, l'analyse quantitative n'apporte guère que la confirmation prévisible d'éléments déjà connus. C'est le cas du développement portant sur l'origine géographique des *conquistadores* (pp. 23-25), déjà mise en lumière à la suite des travaux de Peter Boyd-Bowman. Le chapitre consacré à leurs politiques matrimoniales ou celui touchant à leurs relations avec les Indiens auraient sans doute gagné à être plus ramassés. Il est indéniable que Bernard Grunberg a parfois cédé à la manie des chiffres. C'est le cas, par exemple, lorsqu'il compte la fréquence des prénoms des *conquistadores* (p. 203) sans, au demeurant, en tirer quelque conclusion que ce soit.

Il n'en reste pas moins que ce livre maniable, documenté, clair et agréable à lire rassemble des connaissances précises et significatives sur le monde de la *conquista* et de la colonisation. A cet égard, il constitue désormais l'une des meilleures introductions à cette page de l'histoire du monde hispanique. Des tableaux, des courbes, des graphiques toujours soignés ainsi qu'une bibliographie particulièrement abondante enrichissent utilement ce volume et contribuent à en faire un outil précieux.

Pierre RAGON