

## Aspects politiques du dilemme racial brésilien

Florestan Fernandes

---

### Citer ce document / Cite this document :

Fernandes Florestan. Aspects politiques du dilemme racial brésilien. In: L'autre et l'ailleurs. Hommages à Roger Bastide. Nice : Institut d'études et de recherches interethniques et interculturelles, 1976. pp. 363-379. (Publications de l'Institut d'études et de recherches interethniques et interculturelles, 7);

[https://www.persee.fr/doc/ierii\\_1764-8319\\_1976\\_ant\\_7\\_1\\_959](https://www.persee.fr/doc/ierii_1764-8319_1976_ant_7_1_959)

---

Fichier pdf généré le 22/05/2018

*Florestan Fernandes*

# Aspect politique du dilemme racial brésilien

On sait que le dilemme racial brésilien apparaît fondamentalement comme un contraste entre des normes idéales (modelées par un *ethos* démocratique) et des comportements effectifs (exclusivistes et tendant à la subalternisation du « Noir » et du « mulâtre »). Comme l'ont écrit Bastide et van den Bergue : « D'un côté nous trouvons une très large adhésion aux normes démocratiques, et de l'autre un degré élevé de stéréotypage, une grande ségrégation au niveau de l'intimité personnelle et une endogamie pratiquement absolue. » Cette ambivalence établit un véritable *dilemme brésilien*, bien que différent, sans doute, du *dilemme américain*<sup>1</sup>. Dans sa version brésilienne, ce dilemme s'explique par les conditions de désintégration de la société esclavagiste et de formation de la société de classes. En réalité, l'« ordre social compétitif est né et s'est développé en bloc, comme un authentique et restrictif monde des Blancs »; ce qui signifie, en d'autres mots, que les structures de la société de classes n'ont pas réussi, jusqu'à présent, à éliminer normalement les structures préexistantes dans le domaine des relations raciales, empêchant ainsi l'ordre social compétitif d'atteindre sa pleine vigueur dans la motivation, dans la coordination et dans le contrôle de ces relations.

Le dilemme social constitue un phénomène sociologique essentiellement politique. Il a ses racines économiques, sociales et culturelles et il donne naissance à des effets qui se ramifient dans toutes les directions. Cependant, sa propre existence n'est possible que grâce à certaines structures de pouvoir, qui le rendent inévitable et nécessaire. Et sa perpétuation, indéfinie ou transitoire, indique plus que cela, puisqu'elle témoigne non seulement que des groupes, des classes ou des races dominants sont capables de maintenir de telles structures de pouvoir, mais que, en même temps, des groupes, des classes et des races soumis à la domination sont impuissants à imposer leur volonté et à corriger cette situation.

Comme les frontières raciales n'ont pas disparu du Brésil avec l'Abolition, il est faux de supposer que la *suprématie de l'homme blanc* soit une donnée historique, un fait définitivement surmonté avec la disparition de l'esclavage. Par ailleurs, comme l'économie de travail libre s'est organisée sur un palier précapitaliste et colonial, il serait lamentable que nous ignorions comment les déterminations de races se sont insérées et ont affecté les déterminations de classes. Au

contraire de ce qui s'est passé en Europe, l'expansion du capitalisme s'est déroulée en Amérique latine selon des scénarios ethniques très complexes et hétérogènes. Les grandes crises et les grandes transitions ont commencé et se sont achevées comme des « révolutions de haut en bas », sous la tutelle ou l'arbitre *du pouvoir conservateur*, le pouvoir suprême étant détenu par des minorités blanches peu nombreuses. Pour cette raison, la décolonisation est encore en cours. Ce qui a disparu historiquement — le « monde colonial » — subsiste institutionnellement et fonctionnellement, bien que sous des formes variables et variées, selon les niveaux d'organisation de la vie humaine que l'on considère. Il vit donc dans presque tout ce qui est essentiel au capitalisme dépendant : dans la possession de la terre, dans l'organisation de l'agriculture, dans l'autocratie des puissants, dans la spoliation systématique et la marginalisation des pauvres, dans le particularisme et le pharisaïsme des élites, dans l'apathie ou la confusion des masses opprimées et surtout dans les modèles de relations ethniques et raciales, par nature illégitimes, extra-chrétiens et antidémocratiques.

### Ordre social et privilège

Toutes les sociétés stratifiées sont des sociétés dans lesquelles le privilège possède des influences spécifiques, soit sur la composition du milieu social interne, soit sur les dynamismes de fonctionnement et d'évolution de l'ordre social. De telles influences sont évidemment diverses, quand on passe du régime de castes à celui des États ou de celui-ci au régime de classes. Le degré de ségrégation du privilège varie d'un régime à l'autre, ainsi que sa visibilité, sa légitimité et sa signification socio-politique. Le régime de classes, cependant, est le seul qui projette le privilège dans une sphère de conflits axiologiques. L'ordre légal et politique est fondé sur une idéologie démocratique, cependant que le système de production s'organise sur une base de relations économiques ayant institutionnalisé l'expropriation et réclamé le privilège d'exproprier, d'accumuler et de diriger (ou de dominer). Ce conflit axiologique n'empêche pas par lui-même, bien sûr, la continuité du privilège, nié sur un plan, mais confirmé sur un autre. L'ordre social compétitif le dissimule derrière des abstractions économiques et sociales, le transformant, cependant, en l'un de ses principes ou forces intégratives. Pourtant, le conflit axiologique augmente la visibilité négative du privilège, en même temps qu'il lui fournit un fondement moral et une légitimité politique à plusieurs modalités de perceptions critiques et d'opposition au privilège.

Les conditions de formation du capitalisme dans les Amériques n'ont pas favorisé la « répétition de l'histoire ». Sous beaucoup d'aspects, ce conflit dit axiologique a constitué un complexe sous-produit social de la révolution bourgeoise en Europe. Pour que la nation et l'État national puissent remplir certaines fonctions agglutinatives et intégratives, indispensables au développement du capitalisme, il fallait fomenter une idéologie capable de répondre à des intérêts dissemblables (parfois inconciliables), en conflit ouvert dans la société. De là découlèrent des concessions, dans le domaine des idéologies, qui augmentèrent progressivement dans la mesure où les groupes et les classes pris en considération gagnaient de plus grandes garanties sociales et élargissaient leur position de trafic politique. Le point de départ colonial et les fonctions historiques employées par l'émancipation nationale dans la privilégiation des intérêts conservateurs et de la pensée conservatrice dans les Amériques — et sous de nombreux aspects le Sud des États-Unis ne diffère pas essentiellement de l'Amérique latine espagnole et portugaise — introduisent de sérieuses différences avec l'Europe. Malgré l'appa-

rente *anarchie* et l'usage de l'*ad libitum* de la liberté individuelle, les formes patrimoniales et despotiques de domination n'entrent pas précocément dans les transactions et les adaptations réciproques des catégories sociales inégales. Le pouvoir politique exprime bien plus une focalisation de la volonté de l'aristocratie, qu'un arrangement de l'aristocratie avec les autres groupes sociaux.

Pour cette raison, dans les différentes régions de l'Amérique latine, l'émancipation nationale et l'organisation d'un État national se font dans un contexte où la désagrégation du système colonial ne s'éteint qu'à un niveau juridico-politique (et même ainsi seulement en ce qui concerne la subordination directe aux métropoles et la structuration de l'État indépendant, car l'ancien système légal va se poursuivre encore longtemps). La structure coloniale de l'économie et de la société ne s'est altérée que superficiellement, car elle était nécessaire soit à la préservation de l'hégémonie des couches féodales, soit à l'accession des pays de l'Amérique latine à une forme indirecte de domination économique et culturelle de type colonial, dirigée elle aussi par le capitalisme européen. L'émancipation nationale latino-américaine typique est donc un phénomène spécifiquement politique (ou, peut-on dire, une « révolution politique »). Pour aussi paradoxal que cela puisse paraître, une révolution de ce genre ne s'opposait pas à l'ancien système colonial comme un tout. Au contraire, il lui fallait, pour réussir, la continuité des structures économiques et sociales édifiées sur un système colonial (dans la mesure où cette émancipation nationale avait été conçue par et pour l'aristocratie). Et cela est si vrai que c'est dans la période post-nationale que le régime des États (ou de castes et des États dans certains cas) atteint son apogée historique. Car c'est grâce à la révolution politique que les États féodaux gagnèrent une autonomie suffisante pour transformer le pouvoir économique et social dont ils disposaient en pouvoir politique et étatique, en élevant son intégration horizontale au niveau du pouvoir spécifiquement politique (ce qui signifie qu'ils devenaient de cette façon des États hégémoniques). On voit donc qu'au début, la décolonisation n'a pas signifié grand-chose en Amérique latine : un changement dans les caractères des liens de dépendance externes et une monopolisation du pouvoir politique par les États qui monopolisaient déjà les richesses, le prestige social et les formes correspondantes de pouvoir (avec ses implications politiques, considérables au niveau local).

Grâce à ces circonstances, les conflits nés pendant cette période si tumultueuse, d'une part, n'avaient pas le même sens que dans le contexte européen, d'autre part, n'ont pas eu des conséquences analogues. Le libéralisme était un instrument de l'adaptation de l'idéologie féodale à la domination coloniale indirecte et n'a pas contribué à la formation d'une quelconque tendance radicale de révolution à l'intérieur de l'ordre. Les autres secteurs sociaux, à leur tour, ne disposaient pas des bases économiques, sociales ou politiques pour déclencher un processus de ce genre. L'« éthos démocratique » (ou son équivalent, dans les divers types d'oligarchie) se circonscrivait dans les limites de l'ordre civil, autour duquel gravitaient, en fonction des intérêts oligarchiques, les États nationaux. C'était, en fait, le seul noyau de cette société néo-coloniale où existait une socialisation politique entre semblables. Cette situation était plus extrême et plus dure au Brésil, parce que la persistance de l'esclavage avait créé les conditions favorables à la préservation en bloc des structures économiques et sociales coloniales, réduisant les proportions et les effets de la décolonisation.

Les évolutions postérieures, tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle et de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, apportent une tendance très nette à la consolidation du capitalisme moderne, du régime de classes et de l'État national. Cependant, il reste une invariable polarisation élitiste, résultat de la capacité des couches sociales dominantes à maintenir et à fortifier leur privilège, à travers les différentes transformations d'ordre économique, social et politique. Ce phénomène, encore mal étudié et peu connu sociologiquement, paraît s'expliquer par la

monopolisation sociale du pouvoir politique et de l'appareil de l'État dans ces couches. Les autres couches de la société ont été pratiquement exclues du pouvoir politique institutionnalisé — quand bien même on admettait une certaine participation — et n'ont jamais réussi à avoir la moindre chance de menacer le *statu quo* « à travers l'ordre ». Ce modèle rigide et monolithique de domination autocratique répond aux exigences de la situation historique et sociale. La persistance, sous des formes diverses, de la domination extérieure<sup>3</sup> et l'expansion intérieure du capitalisme imposent la continuité de modèles réellement coloniaux d'appropriation et d'expropriation économiques, auxquels doivent nécessairement correspondre une extrême et permanente concentration de la richesse au sommet, et l'utilisation pacifique ou violente de techniques autocratiques d'oppression et de répression<sup>4</sup>. Les dynamismes de classes ne deviennent effectifs que pour les classes qui peuvent se servir librement des moyens institutionnalisés de lutte politique<sup>5</sup>. Et même ainsi, le pouvoir politique conservateur, dans son essence toujours fondamentalement tourné vers la défense intransigeante et un renforcement du privilège, a imposé aux secteurs qui devenaient menaçants pour la stabilité de l'ordre, aussi bien la cooptation que l'ostracisme ou l'élimination. Dans ces conditions, l'usage « légitime » du conflit fait partie du privilège et, avec le pouvoir politique institutionnalisé, les secteurs dirigeants des classes dominantes détiennent le monopole de la violence.

Cette exposition est succincte, mais elle résume l'essentiel. Le conflit axiologique, si important pour expliquer la perception critique et les diverses formes de restriction ou d'opposition au privilège (à travers les crises connues du libéralisme et de l'évolution du socialisme), n'a pas rencontré le milieu favorable à son épanouissement dans le contexte historico-social latino-américain. Au fond, le pouvoir politique conservateur n'admet pas d'alternative : ou la perpétuation autocratique de l'ordre ou la révolution contre l'ordre. On comprend que dans cette limite historique, le degré de duperie, de mystification et de rationalisation inhérent aux idéologies atteint le maximum. En même temps, l'idéologie devient inefficace, car, en dernière instance, elle n'est pas l'« image inversée de la réalité ». Elle n'est qu'un masque, que l'on peut mettre ou enlever au gré des convenances ou des nécessités données comme « inéluctables ». Il n'y a pas d'autre voie au maintien des modèles précapitalistes et antinationaux des privilèges, dans des sociétés qui sont capitalistes, qui s'organisent en nations et sont soumises à un État ou un gouvernement « démocratique ».

Il faut retenir en plus trois points essentiels. Premièrement, les idéologies et les utopies officielles, dans ces sociétés, ont trop peu de valeur pour qu'on puisse connaître sociologiquement leur situation réelle (bien qu'elles soient suffisamment importantes pour qu'on connaisse sociologiquement leur réalité politique et la nature de la pensée conservatrice dans cette position limite). Le privilège est si « juste » et si « nécessaire », pour les couches dominantes, de même que pour leurs élites intellectuelles, que les formes les plus dures d'inégalité et de cruauté sont admises comme quelque chose de *naturel* et même de *démocratique*. Le mythe de la démocratie raciale, si ancré dans la vision conservatrice du monde au Brésil, entre dans cette catégorie. Qu'est-ce qui définit une démocratie raciale ? Peu importe. Ce qui importe c'est que le mythe soit accepté et que l'on soutienne qu'il n'existe pas dans le monde « un autre exemple de démocratie raciale ». Deuxièmement, l'idéologie et l'utopie officielles deviennent extrêmement dangereuses. Elles font partie d'un rituel, un rituel sacré. Si quelqu'un — individu ou groupe d'individus — s'y oppose, il lui faudra affronter les risques de l'infraction. Les *folkways* fonctionnent comme s'ils étaient des *mores*, en grande partie à cause de l'intolérance et de l'insécurité des contrôles autocratiques du pouvoir conservateur. Le dissident est étiqueté comme divergent systématique et d'une façon ou d'une autre, il sera châtié, à travers un traitement exemplaire. Troisièmement, l'exposition intense et persistante à ces idéologies et utopies *officielles*, sous des

conditions de contrôle citées, finit par créer des socialisations profondes et des distorsions chroniques dans la perception et dans l'explication de la réalité. Ce qui est mal connu et mal compris finit par s'ajuster à la représentation; en conséquence, même les victimes des représentations tendent à admettre qu'elles contiennent « quelque chose de vrai », participant ainsi à la confusion et se désorientant. Dans l'exemple invoqué, ne serait-ce pas au « Noir » et au « mulâtre » de se poser la question : le mythe de la « démocratie raciale » vise-t-il à aider ou à empêcher la démocratisation des relations raciales au Brésil<sup>6</sup> ?

Si nous tirons les conclusions qui s'imposent, il semble évident que le dilemme social est projeté, dans le contexte historico-culturel décrit, dans un espace d'accommodations anesthésiantes. Les « mensonges conventionnels » et les « inconsistances de valeurs » peuvent être exposés avec quelque relativisme intrinsèque là où le régime de classes fonctionne pleinement. La propre divergence des intérêts en tension aide et protège les manifestations de ce relativisme. Ce n'est pas le cas dans les sociétés de classes, dépendantes et sous-développées. Les « mensonges conventionnels » et les « inconsistances de valeurs » y sont tellement liés à la jouissance du privilège, qu'y toucher reviendrait à atteindre directement le privilège lui-même. Ils ne sont pas considérés en tant que tels et abstraitement. Ils concrétisent, à un certain niveau, les effets des actions ou des activités auxquels ils se rattachent par référence. Les contester, reviendrait à faire la critique des *fondements* même de l'ordre existant ! Cela explique, selon nous, aussi bien l'hypersensibilité de la pensée conservatrice et son attitude de panique et d'insécurité devant les observations critiques — la plupart du temps banales — que le modèle conservateur de réaction sociétariaire à une focalisation divergente, en général très violent, borné et intolérant (comme s'il n'était pas suffisant de la proscrire ou de la discréditer par la stigmatisation).

### Nature et contention de la démystification raciale

Un groupe ou une catégorie sociale peut surmonter des barrières de cet ordre et tenter d'imposer sa propre vision de la réalité. Si les conditions restent les mêmes ou si elles ne se transforment pas suffisamment, rien ne pourra changer, car l'idéologie et l'utopie *officielles* seront toujours en vigueur et seront probablement défendues avec encore plus de zèle. Il en existe un exemple très intéressant et d'un intérêt à la fois empirique et théorique : il s'agit des mouvements sociaux de protestation raciale à la fin des années vingt et dans la moitié des années quarante, qui ont explosé dans le « milieu noir » de São Paulo, et que nous avons longuement décrits et analysés dans un travail précédent<sup>7</sup>. Ces mouvements méritent une attention particulière, car ils sont à l'origine d'une vaste agitation, ils ont élaboré la première tentative de démystification de la démocratie raciale brésilienne et ils ont construit une contre-idéologie raciale conforme aux fondements légaux de l'ordre démocratique bourgeois.

Les effets de l'Abolition n'ont pas été les mêmes pour les anciens esclaves et leurs descendants et pour ceux qui exploitaient le travail des esclaves, en économie rurale ou urbaine. La destitution de l'esclave s'est faite au Brésil de façon si dure qu'elle a représenté davantage la dernière spoliation dont il ait souffert, bien plus qu'un bienfait ou qu'une opportunité concrète. Aucune mesure n'a été prise pour l'aider à traverser cette phase de transition et rien n'a été fait pour l'amener à s'adapter au système de travail libre (malgré les nombreux projets élaborés ou suscités auparavant, au moment où l'initiative privée et l'État craignaient la diminution de l'offre du travail). L'abondance de main-d'œuvre,

trouvée sur place (à une échelle impossible à concevoir sous l'esclavage) ou parmi l'immigration étrangère (à l'époque essentiellement européenne), a créé une réalité nouvelle, ajoutant ainsi à la « mauvaise fortune » de ce qu'on appelait le *bras noir*. Pourtant, les anciens seigneurs s'étaient protégés de plusieurs façons. Ils avaient à supporter le préjudice inhérent aux investissements réalisés dans les personnes des anciens esclaves (car l'Abolition s'est faite sans indemnités, malgré les pressions des anciens maîtres), mais ils réussirent à obtenir des compensations à travers la politique des subsides officiels de l'immigration, des mesures d'aide financière d'urgence et jusqu'à l'organisation de solidarité organisée par l'initiative privée. Par conséquent, la récupération du système de production a été rapide (sauf dans quelques cas isolés et en termes de variation locale). Le principal facteur d'équilibre économique a continué d'être la place du café sur le marché extérieur et à l'intérieur, l'évolution des récoltes. La récupération de l'ancien agent du travail esclave a été difficile, lente et a suivi une trajectoire compliquée. Les choix drastiques se trouvaient entre la submersion dans une économie de subsistance ou la concentration dans les grandes villes, les deux contenant des formes spécifiques de marginalisation et d'autoexclusion plus ou moins conscientes. Les choix intermédiaires, comme la permanence ou la migration vers les zones relativement stagnantes, offraient de meilleures perspectives immédiates au prix de tout « idéal de liberté » (une expression complexe, qui désignait l'accès à tout ce que le Noir ne pouvait avoir et à tout ce à quoi il ne pouvait pas légitimement aspirer, qu'il soit esclave ou libéré). En somme, l'Abolition et les tendances de développement du système de travail libre ont tout simplement plongé *l'élément noir* dans une crise irrémédiable et difficilement surmontable.

La très grande majorité de la population noire et métisse s'est adaptée passivement à cette situation tragique. Et pourtant, les Noirs et les mulâtres concentrés dans les grandes villes allaient rompre d'une façon ou d'une autre, avec les modèles traditionalistes d'accommodation passive. Nombre d'entre eux réussirent à acquérir une certaine instruction et, ce qui est important, sont devenus ainsi des lettrés d'un genre particulier, c'est-à-dire n'ayant pas été ainsi socialisés (ou alors mal formés) par l'éducation officielle. Par ailleurs, la communication entre individus et groupes a mis ces « lettrés » en contact avec les idéologies révolutionnaires qui fleurissaient ouvertement et pour la première fois en milieu urbano-industriel. Cela a facilité la transition de l'« indifférence » au « radicalisme » dans la perception de la question raciale : des groupes se sont formés, dans le but de découvrir le « pourquoi » de la situation du Noir et disposés à en finir avec son « emmurement ». Cette évolution s'est dessinée entre la fin de la Première Guerre mondiale et la crise de 1929 et semble avoir été assez générale, car elle apparaît, avec une intensité relative, dans plusieurs villes au Brésil. A São Paulo, elle a été particulièrement importante sans doute à cause de l'extrême concentration d'immigrés, du développement rapide et désordonné de l'industrialisation en milieu urbain et de l'ample mobilité sociale ascendante qui ont établi dans cette ville des éléments exemplaires choquants pour qui aurait voulu faire des comparaisons objectives. Placée, par principe, au bas de l'échelle de l'économie et de la société, la « population noire » se voyait exclue de ce qui semblait être la prospérité générale, se sentant irrémédiablement condamnée au chômage, au paupérisme, à la désorganisation sociale, à la honte collective et à l'impuissance. Elle participait au climat tumultueux des illusions qui régnait dans la ville, aux inquiétudes révolutionnaires des masses urbaines — alors très fortes à São Paulo — mais sans grand espoir individuel ou collectif. Les lettrés ou semi-lettrés radicaux des milieux « noirs » canalisèrent cet état de frustration et transformèrent le malaise systématique et l'inquiétude amorphe en un substrat de la *protestation noire*, à travers duquel ils lancèrent et diffusèrent un appel à la *Seconde Abolition*.

Les nombreux journaux et les manifestations qui traduisirent les prises de position de ces intellectuels noirs et mulâtres attestent qu'ils prétendaient, en effet,

organiser et mener jusqu'au bout une authentique rébellion à l'intérieur de l'ordre. Ils s'isolèrent en « milieu noir » pour des raisons d'ordre pratique : non seulement ils n'avaient pas accès aux moyens de communication contrôlés par les Blancs, mais les divers mouvements politiques du centre ou de gauche, qui s'opposaient à la vieille République ne se souciaient pas de la question raciale, ignorant comment elle se présentait en réalité. Pour cette raison, les mouvements sociaux en « milieu noir » gardent une totale autonomie par rapport aux conditionnements traditionnels, qui auraient pu réduire leur vigueur ou leur identification exclusive avec « la cause des Noirs » et, en même temps, ils surmontent les *ismes* qui ont cours dans la société inclusive, bien qu'ils tirent de quelques-uns d'entre eux leur forte orientation libertaire, égalitaire et fondamentalement populiste. Leur but spécifique était la réduction progressive et la disparition finale, les deux supposés à court terme, de la distance économique, socio-culturelle et politique existant entre le « Blanc » et le « Noir ». Ils ne s'élevaient pas contre l'ordre établi en bloc (celui-ci n'étant pas mis en cause comme et en tant que tel), mais contre la façon dont l'ordre établi entretenait et aggravait l'inégalité raciale, avec ses terribles conséquences. En ce sens, il s'agissait de mouvements sociaux dépouillés de tout contenu ou prétentions racistes. Ils voulaient la même chose que les radicaux-libéraux ou les progressistes blancs, avec la différence que ceux-ci étaient indifférents à la nécessité de mobilisation des Noirs pour atteindre un tel objectif et au rythme historique de sa concrétisation. Ils la voulaient cependant, immédiatement et totalement, ce qui les forçait à reposer le problème de la liberté et de l'égalité en termes raciaux.

Cette optique n'était pas, comme beaucoup d'observateurs de gauche le croient encore aujourd'hui, intrinsèquement opportuniste et défaitiste. Elle contenait (et contiendrait encore, si elle se reproduisait historiquement) un réel progrès révolutionnaire. Pour pouvoir admettre cette conclusion, il faut considérer la nature et la variété des barrières que le Noir et le mulâtre ont dû vaincre pour en arriver jusque-là. A cette époque, les Blancs les plus éclairés expliquaient la soi-disante sélection démographique négative du Noir par son incapacité à s'adapter aux conditions climatiques du plateau *paulista* et à celles imposées par une société urbano-industrielle. Par ailleurs, les Blancs se dérobaient devant toute responsabilité concernant la situation inhumaine des Noirs, utilisant avec largesse, consciemment ou inconsciemment, un riche éventail de stéréotypes négatifs, à travers lesquels ils pensaient expliquer la part anormale qui revenait aux Noirs de misère, de chômage, de mères célibataires, d'abandon de mineurs, d'alcoolisme, de prostitution, de banditisme, vagabondage et criminalité, etc. Parce qu'elle venait s'ajouter à une pression psychologique externe si dense, se libérant, par la même occasion, des effets inhibiteurs de cette stigmatisation et du monopole de l'hégémonie intellectuelle ou politique des Blancs cette optique possédait une dimension révolutionnaire intrinsèque. Car elle contenait une double libération : par rapport à l'idéologie raciale dominante et par rapport à la tutelle de l'homme blanc. Elle définissait aussi une proposition politique unique : la conquête (et non pas la concession) de la liberté et de l'égalité par le Noir lui-même, au moyen de son autoaffirmation individuelle et collective dans la société nationale. Analysée sociologiquement, cette optique pourrait paraître ingénue (et elle est en effet, étonnamment peu révolutionnaire, en termes spécifiquement raciaux, comparée à d'autres optiques inhérentes à la rébellion noire aux États-Unis à cette époque et aux mouvements de la négritude). Mais examinée dans son contexte historique, elle était spécifiquement révolutionnaire et elle formulait la *révolution raciale de bas en haut*.

Cette optique permettait de focaliser, simultanément, aussi bien les problèmes sociaux (que les Noirs partageaient avec d'autres secteurs pauvres ou marginalisés de la population brésilienne), que le dilemme racial brésilien (conséquence de la croyance qu'il existe au Brésil une démocratie raciale, croyance qui



escamote l'inégalité raciale de l'arène politique et qui crée une situation unique n'atteignant que les Noirs<sup>8</sup>). En réalité, la masse qui accueille ces mouvements se montrait plus sensible à la première donnée qu'à la seconde. A cette époque, des individus et des familles en crise avaient surtout besoin d'orientation et d'assistance. Et pourtant la seconde donnée était irremplaçable et aurait eu des conséquences bien plus profondes. Pour la première fois, non seulement l'homme noir affrontait l'homme blanc, mais il commençait à contester ouvertement le préjugé de couleur, expression syncrétique qui servait à la fois (et sert toujours) à désigner le modèle en vigueur de relations raciales asymétriques, avec ses conditions et effets discriminatoires, ségrégatifs et ses préjugés. Ces mouvements s'affaiblirent et furent supprimés. Leur influence en ce qui concerne l'élargissement de l'horizon culturel du Noir subsiste et constitue encore aujourd'hui le seul point de référence collectif pouvant s'opposer à une autre affirmation constamment réaffirmée et confirmée par le Blanc, à savoir que « les Noirs n'ont pas de problèmes » de nature raciale et qu'au Brésil, il n'y a ni préjugés ni discrimination d'ordre racial.

La démystification de la situation raciale s'est faite à plusieurs niveaux. Malgré l'insuffisance des moyens intellectuels, les leaders des mouvements sociaux ont cherché des explications qui allaient du passé au présent et qui regrouperaient dans le présent, l'économique, le social, le culturel, le psychologique et le politique (énumérations qui surgissent avec plus ou moins d'importance dans de nombreux documents). En conséquence, la focalisation critique de la réalité (en excluant d'autres aspects de la situation des Noirs ou du système de relations raciales qui sortent de notre sujet) s'ouvre en éventail : la vision noire de l'histoire brésilienne; la nature du monde esclavagiste et les déformations qu'il a fait naître chez les Noirs, les Blancs, les mulâtres et dans la propre société brésilienne; le préjugé de couleur, dans ces trois polarisations (le préjugé proprement dit, la discrimination basée sur la couleur et la ségrégation sociale), et comme instrument de domination raciale et de suprématie de la race blanche; les mécanismes de soutien des privilèges et monopolisation du pouvoir par les Blancs ou, inversement, de marginalisation, d'exclusion ou de subalternisation du Noir; le « complexe » comme formation psychodynamique et sociodynamique réactive, au moyen duquel le Blanc envahit la personnalité profonde du Noir et affaiblit son équilibre psychique, son caractère et sa volonté. Pour l'essentiel, la démystification mène à une image alternative de la situation raciale au Brésil, selon laquelle la personnalité démocratique et le comportement démocratique représentent une exception et non pas la règle; la tolérance est superficielle et trompeuse (comme norme), le préjugé va de pair avec l'exploitation du Noir par le Blanc (économiquement, sexuellement et socialement); l'ordre social légitime n'existe en fait que pour les Blancs, fonctionnant pour les Noirs et les mulâtres comme une version atténuée de l'autocratie féodale. Sur deux points fondamentaux (bien que moins importants) sont également focalisés de façon critique : le « blanchissement » (*social* ou *racial*, lorsqu'il comporte la miscigénéation), vu comme un procédé à travers lequel le « Noir transfuge » commercialise économiquement, socialement et politiquement sa servilité et son transfert de loyauté; la question du préjugé de couleur parmi les immigrés et leurs descendants, perçue avec des oscillations (puisque quelques-uns pensent avoir apporté avec eux ce préjugé, héritage culturel, cependant que la majorité affirme l'avoir acquis au contact des familles traditionnelles brésiennes), mais étant admis que l'étranger a aussi cherché à exploiter le Noir en essayant de se valoriser socialement.

Malgré l'ampleur et la relative profondeur de la démystification, la notion de liberté n'a pas été manipulée au point que le Noir n'ait jamais eu à défendre son autonomie d'être un Brésilien différent des autres (porteur de sa propre vision du monde et de sa culture), et la notion d'égalité est restée enfermée dans les limites de l'identification avec l'ordre social établi (ce qui implique une conviction

élémentaire : qu'il pourrait corriger l'inégalité raciale ou tout au moins en éliminer ses angles les plus « injustes », probablement hérités de la période esclavagiste). Une interprétation sociologique superficielle pourrait faire attribuer cette contention à l'influence d'éléments externes, comme le désir de classification sociale ou le caractère ambigu de la « classe moyenne de couleur » en pleine gestation (ou en d'autres mots, à des concessions plus ou moins inconscientes). Pourtant, bien qu'un tel conditionnement puisse être évoqué (surtout au niveau individuel des arrangements raciaux), il ne semble pas être responsable de l'effet en question. En s'opposant à l'idéologie et à l'utopie raciales dominantes, le Noir et le mulâtre allaient-ils devenir insensibles à ses influences les plus profondes (et, sans doute les plus insidieuses)? Nous ne devons pas oublier que la rébellion raciale naissait à peine et que l'élan révolutionnaire n'exigeait pas le rejet de l'ordre en place. L'horizon critique a été forgé avec un désir enthousiaste de liberté et d'égalité raciales. Mais il l'a été aussi par l'idéal purement bourgeois de liberté et d'égalité et, dans un certain sens, en devenant les paladins de cet idéal le Noir et le mulâtre rebelles s'étaient comme « super-blanchis ». Nous ne prétendons pas suggérer que la *protestation noire* n'ait été qu'une simple réaction de type compensatoire. Mais, nous voulons mettre en évidence certaines connexions profondes qui éclairent les faits. La nature de la démystification a été fortement marquée par la situation du Noir qui ne pouvait pas s'échapper de sa propre personne et devenir, d'un seul coup, la négation de lui-même. Ainsi, les limitations de la réponse du Noir à la perception critique et au refus de la réalité procèdent de lui-même, et il apparaît dans ce cas comme un médiateur.

On pourrait arriver à ces mêmes résultats interprétatifs par une autre voie : les expectatives d'incompréhension, d'intolérance et de répression — d'autant plus fortes et conscientes que les leaders noirs connaissaient par expérience amère le terrain qu'ils foulaient — introduisaient une modération naturelle dans l'extériorisation de leurs orientations critiques et de leurs dispositions à accepter le conflit racial sans l'aggraver par des provocations inutiles. Cette modération, par ailleurs, tendait à s'amplifier fatalement, à cause de nombreux facteurs incontrôlables (comme l'influence du « complexe » dans la perception confuse de la réalité raciale; les conséquences débilatantes de l'attachement des masses noires au traditionalisme; la faiblesse économique, sociale et politique du « milieu noir »; la nécessité de compter d'avance sur une solidarité raciale à forger dans le processus de la lutte; le manque de dextérité et la crainte du Noir dans l'affrontement ouvert avec le Blanc dans les discussions interdites). Rien de tout cela pourtant ne concernait ce qui nous intéresse ici, c'est-à-dire le modèle de démystification raciale inhérent à ces mouvements, depuis leur début jusqu'à leur stérilisation et leur disparition. Ces raisons, tout au plus, expliquent la façon de mettre en pratique ce modèle de démystification raciale, et non pas sa nature, son contenu et la forme selon laquelle il objectivait les divergences culturelles. Pour comprendre ces données, il faut considérer comment l'idéologie et l'utopie raciales dominantes socialisent la vision du monde et la réalité des ethnies et des catégories raciales dominées (qui ne sont pas toujours des « minorités ethniques » ou des « minorités raciales », en particulier à l'échelle locale et même régionale). Le point d'appui de ce problème se trouve dans un effet spécifique : l'idéologie et l'utopie raciales dominantes imposent à toutes les catégories ethniques, raciales et nationales soumises à la *suprématie blanche*, sans exception, une très forte pression assimilatrice, qui ne laisse aucune alternative dans les problèmes essentiels, de signification ou avec des implications politiques. Cette pression est intransigeante et monolithique, bien qu'elle se justifie toujours au nom de l'« intégration nationale » ou de la « démocratie raciale » et de la « démocratie culturelle ». Elle fait partie du complexe héritage du monde colonial (elle est née et s'est intensifiée dans les rapports avec les Indiens, les esclaves noirs et les métis, dans des conditions qui faisaient d'eux des majorités hostiles, « danger public » pour

l'ordre esclavagiste) et s'est intensifiée encore par la suite avec les nouveaux contingents nationaux, apportés par l'immigration et aussi grâce aux migrations internes des populations métisses. Les mouvements sociaux des « milieux noirs » accueillirent de façon positive cette pression ethnique et ils formulèrent des divergences qui niaient l'ordre racial existant, mais pour exiger une plus grande intégration économique, culturelle, sociale et politique dans l'avenir. En définitive, les mouvements ont surtout attaqué et rejeté la façon unilatérale avec laquelle la pression assimilatrice définissait les idéaux à atteindre et qui donnait aux Blancs des couches dominantes le monopole de l'égalité, de la liberté et du pouvoir. Il n'est pas difficile de se rendre compte que le Noir et le mulâtre n'avaient pas (et n'ont toujours pas) la possibilité de forger un autre type de contestation et d'opposition. De plus, il est évident, si l'on suit cette ligne, que la démystification raciale et la *protestation noire* accumulaient de nombreux avantages psychologiques et politiques, désarmant la réaction conservatrice et rendant au moins plus intelligible ce qu'ils entendaient par *Seconde Abolition* (avec ce que celle-ci pourrait représenter, si elle était réalisée, pour le développement de véritables structures nationales de pouvoir). Cependant, le fait de désirer ce changement et d'y travailler mettait ces mouvements sur le même plan que les autres secteurs dominants de la « race blanche », les laissant inexorablement à la merci des déterminations fondamentales de l'idéologie et de l'utopie raciales de ces secteurs. Pour attaquer l'inégalité raciale et l'ordre racial qui l'avait engendrée (cachée derrière l'ordre social existant), et ainsi démystifier le Blanc et sa domination raciale autocratique, on a consacré une voie qui n'éliminait pas complètement le pouvoir idéologique et utopique détenu par la race dominante. Le Noir et le mulâtre devaient donc rejeter leur perception critique, et jusqu'à leur volonté révolutionnaire, comme s'ils étaient plus que blancs, et, dans le processus de la rébellion, ils devaient affirmer ce qu'ils étaient justement en train de combattre et de nier.

Il est évident qu'une telle situation traduit la précarité de la situation politique des groupes rebelles privés de pouvoir et des moyens pour le conquérir à plus ou moins longue échéance. Le point de départ modéré finit malgré tout par être gagnant : cette stratégie dépend beaucoup, pour devenir efficace, du degré de consentement potentiel que les maîtres du pouvoir peuvent alimenter face à la cause des rebelles. En d'autres mots, il reste à savoir comment la divergence collective est reçue par les secteurs qui détiennent en même temps le pouvoir idéologique et utopique de la situation et son pouvoir institutionnel et politico-gouvernemental. S'ils se montrent ouverts à l'acceptation tolérante de la divergence et à l'introduction de changements pour la surmonter, la rébellion atteint son but et un processus plus ample de réformes sociales peut s'enclencher (très souvent sous contrôle conservateur). Dans le cas que nous décrivons, un résultat de ce genre ne serait viable que si ces mêmes manifestations se répétaient dans d'autres villes du Brésil avec la même intensité et si les diverses couches dissidentes de la population blanche adhéraient à la contre-utopie de la *Seconde Abolition*. Celle-ci aurait mérité un tel dédoublement. Mais cela n'a pas été le cas. Malgré son importance évidente pour l'intégration raciale à l'échelle nationale — une nation multi-raciale ne peut être considérée comme intégrée quand elle est soumise au modèle de concentration raciale du revenu, du prestige social et du pouvoir en vigueur au Brésil — ce cheminement de désintégration révolutionnaire des structures raciales existantes et de formation de nouvelles structures raciales, au moins compatibles avec l'universalisation de l'inégalité spécifiquement capitaliste, n'a pas abouti.

Il serait intéressant de décrire au moins deux aspects de la situation telle qu'elle a été créée, qui montrent comment une race dominante, en plus d'infiltrer son idéologie et son utopie raciales dans la pensée révolutionnaire des antagonistes, l'empoisonnant ou la neutralisant, peut inhiber cette pensée ou diminuer par

d'autres moyens les proportions et l'efficacité des mouvements de rébellion. Dans ce cas, ce dédoublement autodéfensif allait facilement se consumer, dans la mesure où les mouvements de *protestation noire* sont nés et restés circonscrits dans les limites du « milieu noir », sans aucun support des autres couches de la population. Par ailleurs, bien qu'il n'y ait aucun intérêt pour la structure économique de la société de classes brésilienne à évoluer vers le modèle systématique de préjugés raciaux et de discrimination raciale (comme ce qui existe aux États-Unis ou en Afrique du Sud), le type de capitalisme dépendant et sous-développé en vigueur ne peut renoncer à la concentration raciale du revenu et du pouvoir (et, en conséquence, aux formes pré- ou sub-capitalistes d'exploitation et d'expropriation économiques et de domination politique qu'elle renferme). Donc, malgré l'attachement proclamé à la *démocratie raciale*, les couches « éclairées » des classes élevées ou moyennes, qui détenaient le contrôle des moyens de communication et qui se montraient très souvent accessibles aux différentes modalités de nationalisme réformiste, ont évité de s'associer à la *protestation noire*. La contre-idéologie de démystification raciale et la contre-utopie d'une *Seconde Abolition* entraient en conflit réel avec les idéaux démocratiques de ces classes, qui voyaient dans la persistance des modèles archaïques de relations raciales un succédané commode du préjugé racial et de la discrimination raciale systématiques. Par conséquent, la formation d'une « opinion publique » favorable aux mouvements de *protestation noire*, en dehors et au-dessus des petits secteurs plus ou moins radicalisables de la « population de couleur » elle-même, n'était pas possible.

Le premier aspect concerne la façon dont les différentes couches du « milieu blanc » ont réagi aux mouvements de *protestation noire* ou aux évidences pratiques de leur contre-idéologie et de leur contre-utopie. On parle beaucoup, quand on discute de la situation des peuples sous-développés, de l'apathie des masses. Et pourtant, jusqu'à quel point cette apathie n'est-elle pas le produit des exclusions, des contrôles et des oppressions solidement établis, institutionnellement ou non, et utilisés rationnellement par le pouvoir autocratique ? Cela semble évident dans le cas qui nous occupe. De nombreux dirigeants des mouvements sociaux ont essayé de s'attirer l'appui de la presse et de la radio; beaucoup ont également fait des efforts pour arracher leur cause de l'isolement politique et du confinement en « milieu noir ». Ils n'ont gagné ni sympathie ni appui : ou s'ils les obtenaient, ils les perdaient dès lors qu'ils révélaient leurs projets d'autonomie et leurs desseins libertaires et égalitaires. En apparence, le « milieu blanc » a réagi avec une sensible indifférence, comme s'il s'agissait d'une agitation stérile et vaine. Lorsqu'on interprète ce modèle de réaction sociétariaire en bloc, on s'aperçoit qu'il cherchait à empêcher les secteurs privés de pouvoir de trouver une résonance qui leur aurait permis d'exercer des pressions politiques de « bas en haut ». De plus, à certains niveaux des classes moyennes et élevées, ainsi que dans certains cercles intellectuels et politique de ces classes, les mouvements devenaient plus connus, presque toujours comme effets de cas concrets (discussions des domestiques avec leur patronne; comportement des Noirs et des mulâtres engagés dans les mouvements jugés comme manifestations ostensibles et intolérables d'« insolence » et de « haine raciale »; discussions ethnocentriques des objectifs libertaires et égalitaires des mouvements raciaux). Mise à l'épreuve, l'élite blanche introduisait dans son comportement une réaction de type autocratique, devenait hostile, récriminant l'« intolérance » du Noir et dénonçant son « racisme » !

Le second aspect concerne les processus latents d'autodéfense de l'ordre racial qui se cachait derrière l'ordre établi (et donc, d'autodéfense du modèle asymétrique de relations et d'inégalité raciales et de la monopolisation raciale du pouvoir par le Blanc). Apparemment, le milieu noir ne possédait pas les potentialités qui lui auraient permis de donner à ses mouvements de protestation la force, la continuité et l'efficacité nécessaires. N'y avait-il que cela en réalité ? Si on examine bien les choses, on constate que l'impuissance du « milieu noir », en

partie résultat de sa situation économique, socio-culturelle et politique, était également le résultat direct de la structure raciale de la société brésilienne, qui concentrait le pouvoir politique au sommet (dans les secteurs dominants des classes moyennes et élevées, c'est-à-dire, entre les mains des élites de la « race dominante »). Cette concentration suppose que la compétition et le conflit, utilisés comme moyens de défense, de contrôle ou de transformation de l'ordre social existant, constituent des prérogatives politiques des Blancs; et que, lorsqu'elles deviennent institutionnellement accessibles aux « masses » blanches ou noires, elles ne touchent que les problèmes de routine. Si les autres conditions sont maintenues telles quelles, le changement imposé de bas en haut est impossible. Comme la possibilité de changements ne peut pas venir spontanément comme une initiative du haut, nous voyons que :

1°. les structures du pouvoir sont aveugles aux « problèmes des masses » ;  
 2°. de telles structures opèrent de façon répressive (même en utilisant des moyens discrets) quand les masses mettent en question les « dilemmes sociaux » (ce qui paraît créer des menaces incontrôlables pour le caractère sacro-saint et la stabilité du *statu quo*). Cela apparaît plus clairement dans les mouvements de protestation raciale que dans d'autres manifestations populaires, car il reste évident que le Noir a été dès le début entravé, dans la mesure où *il n'a pas eu la liberté nécessaire pour se servir du conflit racial à des fins collectives propres*. Comme le Blanc jouit de la liberté opposée, celle d'utiliser le conflit racial pour préserver l'ordre existant — bien que cela soit dissimulé, car le conflit est employé sous la forme de violence organisée institutionnellement, à travers l'ordre lui-même — il peut mettre en équation, stigmatiser et réprimer le « danger du racisme noir », sans que le Noir puisse légitimement démystifier le mythe de la « démocratie raciale » et proposer à sa place une authentique démocratisation des structures raciales de la société brésilienne. Il ressort de là, plus qu'une simple « impuissance politique » du Noir et du mulâtre. C'est la neutralisation du « milieu noir » comme collectivité ou catégorie raciale, vis-à-vis de tout processus doté de réelle efficacité politique. Au fond, ce qui s'est passé peut être décrit sociologiquement comme une contention effective du radicalisme noir par l'ordre social inclusif (qui restait cependant dans les limites de la « légalité » et défendait la continuité de ce même ordre social). Privé des conditions d'annexion des structures du pouvoir qui lui auraient été nécessaires pour mettre en équation et résoudre (ou contribuer à mettre en équation et résoudre) ses problèmes sociaux et le dilemme racial brésilien, le « milieu noir » était condamné en bloc, à ne pas pouvoir devenir l'agent de sa propre destinée, à tous les niveaux de l'histoire.

### La démocratie raciale selon la race opprimée

Il serait ingénu de croire que le dilemme social, en soi et par lui-même, puisse devenir le foyer d'un processus révolutionnaire de transformation de l'ordre. Cependant, son analyse est sociologiquement importante, dans la mesure où elle révèle comment les idéologies et les utopies peuvent être adaptées à des privilèges et à des intérêts de classes et de catégories sociales, en position stratégique de pouvoir, et comment, par ailleurs, il stimule l'apparition de contre-idéologies, de contre-utopies et de contre-élites. En vérité, la montée radicale d'idéologies et d'utopies totales — diffusées par les classes dominantes et plus ou moins partagées par les autres classes d'une même société nationale — se produit lors de périodes de grande émulation collective, dans lesquelles l'idéalisme révolutionnaire facilite les concessions et les compromis à teneur libertaire,

égalitaire ou humanitaire qui sont cependant incompatibles avec l'ordre interne d'une société stratifiée (quand bien même elle serait un ordre social ouvert, comme la société de classes moderne). Passés les moments d'effervescence et de fraternisation révolutionnaire, l'idéalisme révolutionnaire disparaît, tout en laissant en place les idéologies et les utopies forgées ou redéfinies sous son impact. Alors, les idéologies et les utopies deviennent de simples masques, même si elles maintiennent leur contenu démocratique et leurs impulsions révolutionnaires. Les classes et les catégories sociales dominantes qui les utilisent s'efforcent alors de consolider leur pouvoir et de promouvoir des changements sociaux qui ne visent qu'à la sauvegarde du *statu quo*. Par conséquent, elles suppriment les relations des idéologies et des utopies avec la moindre *praxis* révolutionnaire et, le plus souvent, avec leur propre pratique sociale quotidienne : elles s'attachent ainsi à la signification abstraite et formelle de l'idéologie et de l'utopie, l'éloignant de façon plus ou moins complète de leurs obligations, en vertu de leurs intérêts et des relations de classes. Elles réussissent à établir une sorte de connexion de sens absolu pour leurs idéologies et leurs utopies, très utiles comme fondements d'un type spécial de *dualité éthique*, qui permet de traiter les autres classes comme « étrangères », « membres d'autres sociétés » ou même comme « ennemies ». Cette fonction sociétaire de la dualité éthique est facilement masquée et dissimulée, grâce à l'artifice de la ségrégation entre le formel-abstrait et le concret, qui opère comme un facteur d'obnubilation de la conscience des classes et de neutralisation de la signification sociale des inconsistances institutionnelles et des conflits axiologiques d'une civilisation. La contradiction entre ces deux niveaux, à son tour, ne crée pas par elle-même des réactions inconfortables ou catastrophiques. En particulier, si les classes délaissées ou désavantagées croient pouvoir partager dans le futur, de toute façon, la revivification récurrente des privilèges sociaux ou des intérêts des classes émergentes et en croissance. Cette dynamique renforce le pouvoir du contrôle idéologique et utopique de la société par les classes dominantes, et corrompt à la base toute espèce d'« idéalisme démocratique » qu'elles inculquent, en termes conservateurs, réformistes ou révolutionnaires.

Dans la situation brésilienne, les choses se présentent de façon plus compliquée. Comme la « révolution nationale » n'a pas encore abouti à une complète décolonisation, une marge existe pour que des groupes, des secteurs de classes ou des catégories raciales fixent dans l'intégration la voie par laquelle ils pourraient au moins achever l'élimination des formes les plus archaïques d'inégalité, représentatives de l'*ancien régime*. A cause de leur faiblesse économique, socio-culturelle et politique, ils doivent forcément partir de « critiques morales de l'ordre », c'est-à-dire s'opposer, mais montrer en même temps un zèle réel ou simulé devant les valeurs centrales des idéologies et utopies des classes dominantes, consacrées par l'ordre existant. Les conflits axiologiques sont ainsi élargis par les divergents et servent de fondement à l'idéalisme critique et ses dédoublements pratiques, réformistes ou révolutionnaires. De leur côté, les classes et les catégories sociales dominantes se voient face à l'inégalité à travers deux polarisations : le très fort processus de reviviscence de privilèges plus ou moins archaïques ; et le processus encore plus fort des intérêts de classe proprement dits, résultant de l'expansion intérieure du capitalisme moderne. Ils peuvent exploiter la mystique de la « société ouverte », mais seulement dans un sens non exemplaire et avec beaucoup de prudence (plus verbale que réelle, et de toute façon, pas sur le terrain politique). Qu'ils le veuillent ou non, ils sont poussés ou forcés à obliger les autres classes et catégories sociales à faire de même. En conséquence, non seulement ils séparent les objectivations abstraites et formelles des valeurs centrales de leur idéologie et de leur utopie de leur pratique correspondante quotidienne, mais ils projettent sur ces objections une signification absolutiste, manichéiste et totalitaire, comme si elles étaient en elles-mêmes le concret, la

donnée réelle, et que la pratique quotidienne soit, elle, un élément contingent, sans importance et transitoire. Ils prétendent se protéger avec cela des risques potentiels, gelant politiquement la critique morale et la rébellion à l'intérieur de l'ordre, et imposant de façon autocratique leur vision du monde et leur image du Brésil.

Tout cela place la réflexion sociologique critique devant une réalité confuse. Comment concevoir sociologiquement des « sorties possibles » si la circularité est inhérente à la propre « organisation nationale » de la société brésilienne ? Si même à São Paulo, peu de temps après les événements que nous avons décrits plus haut, le « milieu noir » lui-même s'est détourné de la rébellion collective, cherchant à exploiter de façon individualiste, égoïste et même élitiste les nouvelles opportunités de classification et d'ascension sociales (plus grandes aujourd'hui que lors des années vingt, trente, quarante), que reste-t-il au sociologue, pour aussi fort que soit son attachement à l'égalitarisme ? La question est d'autant plus compliquée que les analyses résumées dans la deuxième partie de cet article indiquent qu'une authentique démocratisation, plus ou moins rapide, des relations raciales reste toujours une « improbabilité historique », que la situation raciale brésilienne soit focalisée sous l'angle du « Blanc », du « Noir » ou du « mulâtre ».

Nous supposons, cependant, qu'il existe une marge suffisante pour saisir prospectivement quelques lignes de ce devenir ambigu. Premièrement, la nouvelle orientation prédominante en « milieu noir », plus individualiste, plus utilitariste et pragmatique — et pour cela si choquante et antipathique — semble contenir cependant une haute dose de sagesse (en laissant de côté la mystification du « nouvel homme noir »). C'est dans cette nouvelle orientation — et pas dans l'ancienne protestation collective qui nous est si chère — que le Noir et le mulâtre ont accès aux armes des Blancs eux-mêmes. Ils élèvent ainsi les potentialités économiques, socio-culturelles et politiques du « milieu noir » et, pour cette raison, ils se préparent à un nouveau genre de combat (dans lequel il sera plus difficile de les tenir à l'écart de toutes les formes de compétition et de conflits, dans la lutte pour l'assimilation et le contrôle des structures du pouvoir). Deuxièmement, il y a eu abandon prématuré des mouvements sociaux et une réestimation négativiste contre toute forme de « protestation noire » collective a été propagée. Mais les mouvements peuvent être repris — et il est presque sûr qu'ils le seront, opportunément, redéfinis dans leur forme, leur stratégie, objectifs et fonctions — car ils constituent une « exigence de situation ». Avec l'expérience acquise dans le monde urbano-industriel, il est douteux que le Noir centralise à nouveau son effort critique et ses aspirations collectives dans le combat contre le dilemme racial, qui exigerait, pour être efficace, des conditions historico-sociales de « révolution de bas en haut ». Le Noir et le mulâtre aujourd'hui préfèrent des changements circonscrits, mais compensateurs, irréversibles et en cascade, suivant la logique selon laquelle « un changement en entraîne un autre ». Troisièmement, le « milieu blanc », malgré ses profondes et multiples divisions, est toujours aussi indifférent au *drame noir* qu'il l'a été il y a une dizaine d'années auparavant. Il y a eu un renforcement très important et disproportionné des positions conservatrices, réactionnaires et autocratiques, aux dépens d'une meilleure compréhension des avantages et de la nécessité de démocratisation raciale de la richesse, du pouvoir et du prestige social. Ces altérations négatives ont été compensées par d'autres changements parallèles, qui ont élargi l'incidence d'une perception critique de l'inégalité raciale parmi les Blancs de toutes classes sociales et qui facilitent la naissance de la participation militante de ces cercles en faveur du non-conformisme noir, dès lors qu'il se concrétise autour d'objectifs clairement définis. Sous cet aspect, la mythologie officielle du Brésil comme « paradis racial » ou de ce que « chez nous les Noirs n'ont pas de problème », est en crise dans le « monde blanc ». Le changement des mentalités dans la succession des générations a profondément touché les formes encore prédominantes de l'hypocri-



sie raciale et, en particulier, il tend à susciter une sympathie effective pour un radicalisme égalitaire dans le domaine des relations raciales.

Si on arrive à mobiliser les différentes couches du « milieu noir » de São Paulo et qu'elles mettent en pratique leurs nouvelles possibilités d'auto-affirmation, le problème se pose de savoir quoi faire de l'héritage des mouvements antérieurs. Un hiatus serait à déplorer, car tout l'enseignement critique accumulé serait perdu — sur la réalité raciale brésilienne comme sur la position que le Noir devrait et pourrait avoir dans notre société. Cependant, les transformations ont été profondes et définissent une ligne de conduite : il ne s'agit plus de récupérer les anciens modèles de réactions raciales, mais d'en créer de nouveaux. Toute la stratégie des anciens mouvements de « protestation noire » est dépassée. Elle répondait à un état extrême de désespoir, d'isolement et de frustration qui a pratiquement aveuglé les Noirs face à ce qui leur aurait été plus accessible et plus rationnel de faire, pour atteindre, graduellement ou à moyen et long terme, les objectifs visés d'« égalité devant les Blancs les plus égaux ». Il est sans intérêt aujourd'hui de répéter les débats longs et obsessionnels sur l'existence ou non du préjugé de couleur au Brésil et de mettre autant d'emphase dans les réquisitoires idéaux (comme on les définit aujourd'hui légalement) de l'égalité raciale dans un *ordre bourgeois démocratique*. Il semble évident que les nouveaux débats devront se focaliser sur la concentration raciale du revenu et du pouvoir (avec ses multiples effets à ramifications) et sur les mesures qui pourront être adoptées pour réduire ou éliminer les pratiques discriminatoires qui nuisent au Noir et au mulâtre et préservent indéfiniment l'inégalité raciale et la suprématie de la race blanche. Par ailleurs, les mouvements devront viser en bloc, moins l'intégrité (ou le manque d'intégrité) des Blancs, que leurs positions dans les structures du pouvoir. Cela demande que soit mis en œuvre un radicalisme racial plus cohérent et plus efficace, capable de forger une solidarité et une loyauté raciales à une échelle inconcevable dans le passé, pour permettre de surmonter aussi bien les passions partisans, la fuite, l'opportunisme, le mercenarisme — qui ont miné si profondément la « protestation noire » dans le passé — que l'insidieuse influence psychologique ou politique de l'idéologie et l'utopie raciales dominantes (soit, comme disent certains leaders noirs, le « cheval de Troie blanc »). Cependant, l'orientation politique générale des mouvements de « protestation noire » était correcte. Tout d'abord, ils étaient *populistes* dans le sens le plus dur et le plus précis du terme, et ils faisaient de la classification des groupes raciaux marginalisés ou exclus un problème d'égalité économique, socio-culturelle et politique. Ensuite, ils défendaient la révolution raciale (bien que définie comme une révolution à l'intérieur de l'ordre) comme une révolution de bas en haut, imprimant ainsi un nouveau sens à l'image du Brésil, en tant que nation multi-raciale démocratique. Cette orientation politique générale mérite d'être retenue et améliorée, car elle est essentielle, encore aujourd'hui, pour définir la philosophie politique globale du Noir et du mulâtre dans la lutte pour le pouvoir, pour l'égalité et spécifiquement pour la démocratie raciale.

Plus socialisé par le milieu urbano-industriel ambiant, le « milieu noir » est moins sensible actuellement au monolithisme qu'il y a une quarantaine d'années. Le « milieu blanc » lui-même est moins monolithique — quoiqu'il puisse donner l'impression contraire (car la répression du radicalisme en général, et du radicalisme des « races opprimées » en particulier, est le résultat de la domination autocratique des secteurs dominants des classes moyennes et élevées, en d'autres mots des élites dirigeantes de la race blanche). Il faut rompre les « unités » fictives, aussi bien dans le « milieu noir » que dans le « milieu blanc ». Plus la gamme des positions que le Noir pourra prendre sera différenciée, plus fort sera l'impact des mouvements de « protestation noire ». Si cette différenciation peut être contenue dans les limites qui représentent effectivement les intérêts divergents fondamentaux dans la stratification du « milieu noir » et si les mouvements



arrivent à lier entre eux les groupes qui en résulteront, sur le plan le plus vaste de la lutte pour la démocratisation raciale de la richesse et du pouvoir, la *Seconde Abolition* cessera rapidement d'être une contre-utopie apparemment vide. Ce que le « milieu noir » doit repousser à tout prix, c'est une « répétition de l'histoire » dans un sens étroit (c'est-à-dire, reproduire dans le présent le passé lointain ou récent du « milieu blanc »). Si le « milieu noir » assimile les modèles autocratiques régnant dans le « monde des Blancs », une tendance très forte à laquelle il ne s'est pas opposé, il risquerait de s'implanter dans ce milieu ce qu'il a le plus honni : la structure inique d'un régime de classes, déformé et déformant. Dans cette hypothèse, nous aurions une version brésilienne du « capitalisme noir » et de l'« élitisme noir », en contrepartie de la domination autocratique du Blanc, et il est hors de doute qu'un tel processus serait plus nocif au Brésil que ce qu'il a été aux États-Unis et en Afrique du Sud<sup>10</sup>.

Ces propositions peuvent paraître tendancieuses. Pourquoi faire porter au Noir et au mulâtre des responsabilités qui ne sont pas également imputées au Blanc ? Parce que le Noir et le mulâtre constituent le pivot de la révolution raciale au Brésil (dans ou contre l'ordre). Cette révolution ne se réalisera jamais pleinement et totalement si le Noir et le mulâtre ne la désirent pas ardemment et ne s'emploient constamment à la purifier, devenant ses forces de radicalisation croissante. Pour remplir ce rôle historique, il est évident qu'ils doivent vivre cette révolution d'avance et intégralement entre eux, pour la transférer et la diffuser après, dans le reste de la société brésilienne.

Il ne s'agit pas de penser un « monde noir » séparé d'un « monde blanc » ; mais plutôt un tout, dans lequel l'idéal ultime de démocratie raciale devra être le résultat de l'activité historique de l'agent réellement révolutionnaire. En d'autres mots, vue sous cet angle, la démocratie raciale (et son prolongement dans l'avenir) ne dépend pas seulement de la réussite du « Noir » et du « mulâtre » dans le « monde des Blancs » — c'est-à-dire dans sa lutte contre le « Blanc » pour l'égalité de la richesse et du pouvoir. Elle dépend également, et probablement à plus grande échelle, de la réussite du Noir et du mulâtre à dépasser le Blanc et vaincre ce désir trop compréhensible, alimenté dans le passé et encore très fort aujourd'hui, de devenir des *super-Blancs*. Car une véritable révolution raciale démocratique à notre époque ne peut se faire qu'à une condition : que le Noir et le mulâtre deviennent *l'anti-Blanc*, pour incarner le plus pur radicalisme démocratique et montrer aux Blancs le véritable sens de la révolution démocratique de la personnalité, de la société et de la culture.

F.F.

#### NOTES

1. R. Bastide et P. van den Bergue, « Estereótipos, normas e comportamento interracial em São Paulo », in R. Bastide et F. Fernandes, *Blancos e Negros em São Paulo*, São Paulo, Companhia editôra nacional, 3<sup>e</sup> ed., 1971, p. 307. Voir aussi L.A. da Costa Pinto, *O Negro no Rio de Janeiro*, São Paulo, Companhia editôra nacional, 1953, chap. VI (Costa Pinto accorde beaucoup d'attention à la nature et aux implications de la subalternisation et de l'« infériorisation circulaire du Noir » dans le contexte de l'urbanisation et de l'industrialisation).

2. F. Fernandes, *A Integração do Negro na sociedade de classes*, São Paulo, Dominus Editôra et Editôra da Universidade de São Paulo, 1965, Vol. 2, p. 389 et 391.

3. *Id.* « Patterns of external domination in Latin America », in *The Latin American in Residence Lectures*, Toronto, University of Toronto, 1969-1970, pp. 3-23 (où l'on trouvera également une bibliographie).

4. Voir Comisión económica para América latina, « La distribución del ingreso en Amé-

rica latina », *Boletín económico de América latina*, XII/2, 1967, pp. 152-175. Sur le Brésil et les implications de la « croissance économique accélérée » pour les secteurs pauvres de la population : cf. M. C. Tavares et J. Serra, *Mas allá del estancamiento : Una discusión sobre el estilo del desarrollo reciente de Brasil*, Santiago, Flacso, 1972, pp. 65-71. Quant aux problèmes politiques : cf. J. Graciarena, *Poder y Clases sociales en el desarrollo de América latina*, Buenos Aires, Editorial Paídos, 1967.

5. Cf. F. Fernandes, *Sociedades de clases e subdesenvolvimento*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1968, chap. 1, et spécialement, *Los problemas de conceptualización de las clases sociales en América latina*, México, Instituto de investigaciones sociales de la Universidad nacional autónoma de México, 1971, ed. mim; pp. 14-104.

6. Cette question a été traitée aussi bien dans les analyses de Costa Pinto que dans celles de Fernandes : cf. plus haut, notes 1 et 2. Pour une analyse du mythe de la démocratie raciale dans ce sens, cf. F. Fernandes, « A questão racial », *O tempo e o modo*, Lisbonne, n° 50, pp. 40-44.

7. Les mouvements sociaux en milieu noir ont été soumis à une étude de cas spécial, élaborée par Renato Jardim Moreira, avec la collaboration de José Correia Leite, un des leaders les

plus en vue de la période signalée. L'analyse de ces mouvements a été faite par F. Fernandes, *A integração do Negro na sociedade de classes*, op. cit., chap. 4.

8. La pauvreté n'est pas particulière au Noir et au mulâtre. Mais les autres secteurs de la population pauvre au Brésil n'affrontent pas les mêmes difficultés dans le processus de classification et de mobilité sociale verticale, car ils n'ont pas à affronter les barrières raciales voilées ni les pratiques discriminatoires qui en découlent (Cf. F. Fernandes, « Beyond Poverty : the Negro and the mulato in Brazil », *Journal de la Société des américanistes*, Paris, t. LVIII, 1969, pp. 121-137).

9. Il ne faut pas oublier que dans le passé, la partie blanche de la population d'un grand nombre de communautés était minoritaire et que ses élites étaient en nombre infime. Encore aujourd'hui, dans de nombreuses zones, la *population de couleur* est plus importante que la *population blanche* (voir « Beyond Poverty... », art. cit., tables I et II).

10. Nous avons à l'esprit en particulier la description de F. Frazier du comportement des élites noires aux États-Unis (*Bourgeoisie noire*, Paris, Plon, 1955, *passim*). Quant à l'Afrique du Sud, cf. sp. L. Kuper, *An African Bourgeoisie. Race, Class, and Politics in South Africa*, New Haven and London Yale University Press, 1965.