

Numéro 19 - décembre 2009
Ethnographier les phénomènes sonores

Qui est Afro-Brazilien ? Ethnographie d'un débat d'identité au sein d'une communauté virtuelle

Ana Lucia Araujo, Francine Saillant

Résumé

L'article examine les dialogues entre les participants de la communauté virtuelle afro-brésilienne 4P (Pouvoir pour le Peuple Noir) du site internet Orkut (www.orkut.com). Les échanges, effectués entre 2004 et 2006, portaient sur les questions d'identité. Les participants font la relecture des aspects clefs de la construction des identités au Brésil, en particulier celles référant à la brésilianité et à l'afro-brésilianité. Ils discutent l'influence de l'idéologie de la démocratie raciale sur les débats identitaires intensifiés depuis le début de l'implantation des actions affirmatives. L'analyse se concentre sur les usages publics et privés des catégories mentionnées par les participants. Elle montre que la catégorie « Noir » est préférée au détriment de celles de « Afro-Brazilien », « Afro-descendant », « Pardo » et « Preto ». Tant dans les espaces publics que privés, la catégorie « Noir » semble unifier les différentes nuances qui décrivent les relations aux origines, à la nation, à la culture et à la diaspora.

Abstract

This paper examines dialogues between the participants of 4 P (Power to Black People), an Afro-Brazilian virtual community on the website Orkut (www.orkut.com). The exchanges, held between 2004 and 2006, addressed issues of identity. In them, participants revisit central aspects of identity-building in Brazil, in particular those related to Brazilianity and Afro-Brazilianity. They discuss the influence of racial democratic ideology on the identity debates that have intensified since the beginning of the implementation of affirmative actions policies. The analysis focuses on the public and private uses of several categories mentioned by the participants. It shows that the category « Black » is preferred to other designations such as « Afro-Brazilian », « Afro-descendant », « Pardo » or « Preto ». In public and private spaces, the category « Black » seems to unify the different distinctions describing relations to origins, nation, culture and the diaspora.

URL: <https://www.ethnographiques.org/2009/Araujo-Saillant>

ISSN : 1961-9162

Pour citer cet article :

Ana Lucia Araujo, Francine Saillant, 2009. « Qui est Afro-Brazilien ? Ethnographie

d'un débat d'identité au sein d'une communauté virtuelle ». *ethnographiques.org*,
Numéro 19 - décembre 2009
Ethnographier les phénomènes sonores [en ligne].
(<https://www.ethnographiques.org/2009/Araujo-Saillant> - consulté le 21.09.2019)

ethnographiques.org est une revue publiée uniquement en ligne. Les versions pdf ne sont pas toujours en mesure d'intégrer l'ensemble des documents multimédias associés aux articles. Elles ne sauraient donc se substituer aux articles en ligne qui, eux seuls, constituent les versions intégrales et authentiques des articles publiés par la revue.

Qui est Afro-Brazilien ? Ethnographie d'un débat d'identité au sein d'une communauté virtuelle

Ana Lucia Araujo, Francine Saillant

Sommaire

- Introduction
- La démocratie raciale et le mouvement noir au Brésil : entre l'universel et le singulier
- Durban, les inégalités fondées sur la différence
- L'identité noire, un débat *ao vivo*. Le site Internet *Orkut*
 - La fierté : Noir ou Brésilien ?
 - Le doute : Negro ou Preto ?
 - Femmes noires
 - Avec qui se lier ? Des hommes blancs et des femmes blondes
 - Inter-racialité
- Conclusion
- Notes
- Bibliographie

Introduction

Cet article présente et analyse les débats sur l'identité afro-brésilienne dans un groupe de discussion d'une communauté virtuelle du site Internet *Orkut* (<http://www.orkut.com>). Examiner la construction de l'identité afro-brésilienne par le biais d'une communauté virtuelle permet de dresser un certain portrait de l'usage, plus ou moins affirmé, de diverses catégories « ethnico-raciales » propres au Brésil, liées à cette identité et en circulation dans l'espace public contemporain. La mise en contexte de ces débats mérite d'abord une incursion historique permettant d'en saisir la portée politique.

Le Brésil est connu pour la composition plurielle de ses identités et la complexité de son histoire. Ses débuts sont marqués par la présence de longue date des populations autochtones sur le territoire, observées lors des différentes tentatives des colonisateurs de s'appropriier les lieux, les corps et les richesses. À la suite de Pedro Alvares Cabral, qui fut le premier à arriver au Brésil en 1500, les colons portugais [1] prirent la tête du pays jusqu'à ce que leurs descendants le transforment en Royaume (1815), en Empire (1822-1889), puis en République (1889). Outre la domination des populations autochtones, les périodes coloniales et impériales furent marquées par l'importance de la traite atlantique, qui, entre le XVIe et le milieu du XIXe siècle, servit le développement économique du pays par l'apport d'une main-d'œuvre à faible coût, employée d'abord dans les plantations de canne à sucre, puis dans toutes les activités économiques développées au Brésil, notamment l'or et le café (Ribeiro 1995 ; Wagley 1966 ; Skidmore 1999). On estime que ce furent environ cinq millions d'esclaves (The Transatlantic Slave Trade Database) qui traversèrent l'Atlantique en direction du Nouveau Monde et de ce qui allait s'appeler le Brésil, c'est-à-dire le plus grand nombre de personnes issues du commerce des humains à venir aux Amériques. Après l'abolition officielle de l'esclavage (1888), les populations issues de l'esclavage demeurèrent dans les rangs les plus bas de la société, souvent laissées à elles-mêmes, sans formation et sans incitation à rejoindre les forces de travail de l'industrie qui émergeait à ce moment au sud-est du pays (Gomes da Cunha et Santos Gomes 2007 ; Rios et Mattos 2007 ; Schwarcz 2007). Dans les États des régions sud-est et sud du pays, une nouvelle migration fit son apparition, celle de groupes européens, surtout des Italiens mais aussi des Allemands, qui intégrèrent les usines ou constituèrent une classe émergente de travailleurs ruraux (Seyfert 2007). Les populations d'ascendance africaine issues du régime esclavagiste furent cantonnées à une situation subalterne, peinant à se faire une place dans cette économie en formation. De nombreux autres groupes de migrants rejoignirent le pays tout au long du XXe siècle, contribuant tous à différents moments à la pluralité, voire à la pluralisation permanente de ce pays, « champion du métissage » (Laplantine 1994 ; Munanga 2004). La modernité brésilienne, associée entre autres à la constitution d'un État nation à l'image des sociétés européennes (Aparecido et Salgueiro 2006), sous l'impulsion de ses gouvernements républicains successifs, entre 1889 et 1988, s'accompagna de la formation de l'identité nationale brésilienne. Cette identité était censée réunir, dans un même récit unificateur, toutes les origines et toutes les « races » [2] (Da Matta 1979), conséquences du métissage ; ce concept fut plus tard à l'origine de l'idée de démocratie raciale. Selon un tel récit, l'État-nation rassemble en son sein toutes les composantes de ses apports historico-culturels, en particulier celles qui se sont plus ou moins mélangées entre le XVIe et le XIXe siècle ; cette

narration agglutine les différences qui deviennent autant de fragments de l'identité nationale, dont l'essence est, justement, de créer du « un » (Saillant 2007 ; Agier 2002). Ici, la question qui se pose n'est pas tant de discuter de la légitimité de l'identité nationale – l'État brésilien n'a-t-il pas repris après tout le modèle des autres États-nations qui entraînent eux aussi dans la modernité du XXe siècle ? –, mais de se demander ce qu'il advient des différences et surtout de l'identité de ceux qui, en situation d'inégalité ou de marge, ne se reconnaissent pas obligatoirement dans ce récit unificateur comme, par exemple, les Aborigènes et les Afro-Brésiliens [3]. Qu'advient-il du reste de « l'identité-une » de ceux qui sont trop souvent les exclus et les sans droits de la nation, nation qui les reconnaît pourtant officiellement comme « citoyens brésiliens », mais qui ne leur octroie pas intégralement les bénéfices de la citoyenneté sociale ? (Campos 2004 ; Carvalho 2005 ; Paixão 2003 ; D'Adesky 2001).

Depuis les années 1930, le mouvement noir brésilien dénonce les injustices commises à l'encontre des Afro-Brésiliens et lutte pour la suppression des inégalités issues des siècles d'esclavage. Mais ce ne fut qu'à partir de la fin des années 1970 et du début des années 1980, avec la re-démocratisation du pays, et en grande partie sous l'impulsion du mouvement pour les droits civiques nord-américains, que la discussion sur l'identité afro-brésilienne prit une nouvelle ampleur (D'Adesky 2006 ; Garcia 2006). La nouvelle Constitution brésilienne de 1988 reconnut pour la première fois le racisme comme un crime. En 1995, à la suite de l'arrivée au pouvoir de Fernando Henrique Cardoso, le gouvernement promulgua les premières mesures visant à reconnaître les disparités de la société brésilienne, plus particulièrement en ce qui concernait la communauté afro-brésilienne. Le thème de l'identité, sous toutes ses facettes, prit alors une place centrale dans les discussions des différents groupes qui composent le mouvement noir au Brésil, groupes de dimensions diverses, plus ou moins institutionnalisés, plus ou moins politisés. À la fin des années 1990 s'imposa la nécessité de concrétiser des initiatives pour réparer les torts du passé, ceux de l'esclavage et ceux des inégalités basées sur la construction ethnico-raciale et l'héritage esclavagiste. Diverses mesures furent mises en œuvre, telles que l'attribution des terres des habitants du territoire des *Quilombos* [4] à leurs descendants, ainsi que des actions affirmatives pour permettre aux Afro-Brésiliens d'avoir accès aux universités publiques et aux postes dans la fonction publique. On ressentit l'urgence de définir certains termes, tels que *Negro*, *Preto*, *Afro-brasileiro* et *Afrodescendente*, que l'on utilisait jusqu'ici dans la société brésilienne sans beaucoup de réflexion. Le développement d'une vaste industrie culturelle et l'apparition de médias tels que la télévision par câble et surtout Internet permirent aux voix individuelles ou collectives revendiquant leur appartenance à la « communauté noire » de se faire entendre (Sansone 1999 : 23-24) [5].

Au cours des dix dernières années, l'Internet s'est développé très rapidement au Brésil. Lire les informations sur des sites brésiliens, s'abonner à des listes de discussions, participer à des forums, fréquenter des salles de *chat* ou encore créer des *Weblogs* ou y participer, tout cela fait désormais partie des moyens d'accompagner efficacement les grands débats de société ; dans certains cas, ces réseaux virtuels deviennent des noyaux autour desquels différents groupes s'organisent. Aujourd'hui, pratiquement tous les secteurs de la société y ont accès, compte tenu des politiques d'accessibilité du gouvernement brésilien en matière de communications électroniques.

Les individus ou les groupes qui prennent la parole lors de ces échanges virtuels ne représentent pas nécessairement la ligne officielle des différents secteurs du mouvement noir et de ses leaders, non plus que celle des instances du gouvernement favorables aux mesures d'action affirmative, même si certains éléments de leurs discours peuvent renvoyer aux discussions des leaders et des gouvernants. De plus, à la différence d'autres médias, le citoyen ordinaire peut s'exprimer librement sur Internet, soit en signant son nom, soit en gardant l'anonymat. C'est pour cette raison que les échanges sur Internet sont particulièrement intéressants puisque, jusqu'à récemment, les grands quotidiens nationaux (*O Globo, Folha de São Paulo, Jornal do Brasil*) ne favorisaient pas, par exemple à travers le courrier des lecteurs, l'expression publique de ces « citoyens ordinaires ». Cet article permettra de saisir à quel point l'identité brésilienne n'est pas une donnée évidente, et qu'elle peut faire l'objet de débats publics menés justement par l'un des groupes qu'elle est censée représenter, dans ce cas les Afro-Brésiens. L'identité afro-brésilienne, on le verra aussi, ne se prétend pas figée ; elle est multiple et complexe, et semble soumise à une discussion continue à travers les catégories qui la définissent. L'article proposé présente d'abord le contexte évolutif des débats entourant la brésilianité et l'afro-brésilianité à travers l'idée de démocratie raciale et le mouvement noir ; il présente ensuite la méthodologie d'étude de la communauté virtuelle retenue ; il expose les résultats à partir des divers thèmes retenus parmi les échanges au sein de la communauté et enfin, en conclusion, sont contrastées et mises en perspective les catégories de l'auto-dénomination identitaire.

La démocratie raciale et le mouvement noir au Brésil : entre l'universel et le singulier

L'idée de métissage fut étroitement associée au terme « démocratie raciale » qui commença à être utilisé dans les années 1940. Cependant, à cette époque, l'idée de démocratie raciale n'avait pas la connotation qu'elle a acquise plus tard, notamment entre les années 1968 et 1978, lorsqu'elle devint « un dogme, une sorte d'idéologie de l'État brésilien » (Guimarães 2006 : 269) [6].

Pour Freyre, le noyau de la convivialité harmonieuse entre Blancs et Noirs au Brésil, qui aurait rendu possible la fusion des trois « races », s'appuyait sur un catholicisme luso-brésilien tolérant envers les autres religions (Freyre 2003 : 438 ; Motta 2000). En effet, Freyre tenta de démontrer que le Brésil, malgré l'expérience, violente par définition, de la colonisation et de l'esclavage, réussit à former un lieu unique, utopique, et au sein duquel ses diverses populations et cultures cohabitaient harmonieusement. Freyre, d'une certaine manière, a magnifié l'idée de mélange ; il fut un précurseur de l'idée de métissage (bien qu'il ait plutôt parlé de miscégenation) et il a permis de comprendre que les relations entre les maîtres et les esclaves n'auraient pas été en tous points problématiques, sans pour autant en nier la violence et l'arbitraire. Il fit de la présence des esclaves en terre brésilienne l'une des expériences fondatrices de l'identité nationale. Ce même auteur a considéré que la formation du Brésil, et de l'identité brésilienne qui lui était sous-jacente, étaient ainsi redevables aux apports culturels et somatiques africains, autochtones et européens. La particularité de ce pays aurait été cette capacité d'avoir su absorber « en douceur » tous ces apports, transformant en quelque sorte la violence originare en une forme

singulière de « vivre ensemble ».

À noter qu'à l'époque de l'Estado Novo (1937-1945), l'apologie du métissage fut très utile aux élites, puisqu'elle faisait la promotion de l'un, de l'unité, d'une histoire nationale éviscérée de ses conflits, et qu'elle facilitait ainsi le travail d'un gouvernement autoritaire peu enclin à remettre en question le sort qui avait été réservé aux groupes les plus marginalisés, notamment les Aborigènes et les Noirs. C'est pourtant à l'ombre de cette seconde dictature que se logent les racines du mouvement noir contemporain, inspiré de divers courants, tantôt de la mouvance panafricaniste (Nascimento 1992), tantôt du mouvement américain des droits civiques, forte source d'inspiration des leaders noirs au Brésil et, dans une certaine mesure, du mouvement de la négritude issu du monde francophone (Andrade et Césaire 2000).

Durant la deuxième dictature (1964-1985), celle-là clairement hostile aux mouvements sociaux, les mouvements noirs, étudiants, féministes, gays, travaillistes se mettent en place. Jusqu'aux années 1950, la « démocratie raciale » était, pour le mouvement noir, l'objectif à atteindre : « le Brésil doit assumer dans le monde l'avant-garde de la politique de démocratie raciale, parce qu'il est le seul pays à offrir une solution au problème racial » (Ramos, cité par Guimarães 2005 : 9) [7]. L'instauration de la dictature militaire, ainsi que l'impact de la thèse de Florestan Fernandes, portant sur « L'intégration du Noir dans la société de classes [8] », (traduction littérale du titre) constituèrent, pour les activistes afro-brésiliens, deux motifs pour remettre radicalement en cause le projet de « démocratie raciale ». Pour le mouvement noir contemporain, la démocratie raciale fut, et a toujours été, mensongère en tant qu'idéologie unificatrice et harmonisatrice ; son universalisme ne laisserait pas place, selon lui, aux différences et aux conflits (D'Adesky 2001, 2006). Certains affirment que « la fin de l'esclavage n'a jamais eu lieu » (Saillant et Araujo 2006, 2007), remettant en question l'association trop vite faite entre l'abolition de l'esclavage et l'avènement de la République (1889) [9].

Durban, les inégalités fondées sur la différence

La participation du mouvement noir à la Conférence mondiale contre le racisme, la discrimination raciale, la xénophobie et l'intolérance qui y est associée, qui s'est tenue à Durban en 2001 (<http://www.un.org/french/WCAR/>) pourrait être considérée comme la troisième phase du développement du mouvement noir au Brésil dans sa version contemporaine [10]. Plusieurs événements ont précédé l'avènement du mouvement noir, dont la résistance historique des esclaves et des affranchis durant les périodes coloniales et impériales, résistance bien documentée (Reis et dos Santos Gomes 1996), et qui servit de modèle à l'émergence de nouvelles formes de résistance à travers la presse, les arts, la culture et la politique. Le mouvement noir contemporain a trouvé dans cette tradition de résistance et de solidarité, dès les années 1930 à São Paulo, et plus tard à Rio de Janeiro, une voie de pénétration à travers la presse, puis les arts et enfin les luttes politiques. C'est à partir des années 1970 que se dessine la deuxième phase du mouvement, marquée par un fort investissement dans les manifestations publiques, les revendications politiques s'exprimant en parallèle et parfois de concert avec d'autres mouvements, tels que ceux des femmes, des gays, des handicapés, suivant en cela la situation qui prévalait au même moment dans les pays occidentaux. De l'avis de

plusieurs militants que nous avons interviewés [11], cette deuxième phase marqua une pause dans les années 1990, après la fin de la dictature et l'instauration de la nouvelle Constitution. Puis, dans les années 2000, dans le sillage de la Conférence de Durban, le mouvement se remobilisa fortement, stimulé entre autres par la série de conférences, nationales et continentales, préparatoires à l'événement de 2001. Non pas que le mouvement se fût éteint, loin de là, mais la conférence de Durban fut un formidable tremplin pour déplacer les revendications historiques du mouvement de l'intérieur vers l'extérieur du pays, sans compter les alliances diasporiques qui prirent une nouvelle vigueur sur cette plateforme transnationale.

La participation du mouvement noir brésilien fut exceptionnelle : autour de 800 délégués, pour la première fois sortis en aussi grand nombre du pays dans le contexte d'une réunion internationale, et avec eux des représentantes des grandes associations de femmes noires au Brésil (voir par exemple Geledes, www.geledes.org.br/ ; Crioula, www.criola.org.br ; Fala Preta, www.falapreta.org.br) qui avaient l'expérience de la participation aux conférences internationales du même type (par exemple à Rio de Janeiro ou Beijing). Durant un peu plus d'une année, le mouvement noir, mais aussi les mouvements des femmes et des droits humains ont tenu de nombreuses réunions préparatoires en territoire brésilien, et en territoire latino-américain, dans le but de présenter leur position officielle à Durban. Des solutions aux problèmes du racisme et de la discrimination ont été proposées et parmi elles, les tenants de deux types de visions se sont affrontés : ceux qui auraient pu passer par des réparations historiques au sens le plus conventionnel de ce terme, soit les compensations financières, et ceux qui passeraient plutôt par des politiques publiques de type action affirmative, calquées sur le modèle des États-Unis. C'est la solution des politiques publiques et des actions affirmatives qui l'emporta, c'est-à-dire celle qui obligerait le gouvernement brésilien à rehausser le niveau de vie des Afro-Brésiliens et à donner aux individus, aux familles et aux collectivités les moyens de leur développement. Les réparations, si réparations il y avait, devraient passer par une affirmation de la citoyenneté et par des politiques correctrices des inégalités fondées sur la construction ethno-raciale, de même que par le respect des populations historiquement discriminées, les Afro-Brésiliens, mais aussi, les Aborigènes [12].

Dans la mouvance de Durban, le gouvernement de Fernando Henrique Cardoso (1995-2002) et à sa suite, le gouvernement de Luiz Inácio Lula da Silva (depuis 2002), élu après la Conférence (2001), adopta une série de mesures, dont certaines avaient toutefois précédé Durban (notamment la Loi sur la reconnaissance des communautés quilombolas). Bien sûr, le vent de démocratie qui souffla à la fin de la dictature militaire y était pour quelque chose, Durban ne faisant que donner une légitimité supplémentaire à ces initiatives. Parmi ces mesures, il faut d'abord relever le projet de Statut de l'égalité raciale présenté par le député Paulo Roberto Paim au Congrès National en 1998, la Loi permettant l'identification des communautés descendantes des Quilombos de 2001, la Loi pour l'enseignement obligatoire de l'histoire africaine et afro-brésilienne de 2003, ainsi que les lois au niveau des différents États établissant des quotas dans les universités. Outre ces lois et projets, de nombreuses initiatives de lutte contre le racisme ont vu le jour depuis quelques années, entre autres le SEPPIR (Secrétariat à la promotion de l'égalité raciale) en 2003, et la Fundação Cultural Palmares, créée en

1988, qui se consacre, entre autres, à la valorisation de la culture et de l'identité afro-brésilienne.

Ces mesures ont interpellé la société brésilienne dans son ensemble. Mais qui peut s'en prévaloir véritablement ? Dans une société que tout le monde admet être largement métissée, qui peut se dire « Afro-Brésilien » ou se réclamer de l'identité noire et d'une ascendance africaine ? Qu'est-ce qu'être Noir ? Qu'est-ce qu'être « Afro-descendant » ? Les inégalités sont-elles à ce point « ethnico-racialisées » au Brésil ? Les mesures de type action affirmative sont-elles des formes de racisme inversé ? Le débat rassemblant vingt-cinq anthropologues, publié dans la revue *Horizontes antropológicos* (2005), de même que plusieurs ouvrages récents publiés soit par les scientifiques détracteurs des actions affirmatives (voir entre autres Fry *et al.* 2007 ; Fry 2005 ; Maggie et Rezende 2001), soit par leurs défenseurs (Medeiros 2006 ; d'Adesky 2006 ; Carvalho 2005) témoignent du malaise et des divisions profondes de la société brésilienne, autant que des divergences entre scientifiques sur cette question.

Notre propos n'est pas d'entrer dans les méandres et la complexité de l'ensemble de ces débats mais plutôt d'en souligner les effets sur la construction et les représentations de l'identité brésilienne et afro-brésilienne aujourd'hui. Dans la mesure où les programmes d'action affirmative visant les non-Blancs impliquent une population importante (environ 46%) dite noire ou métisse, il faut nécessairement pouvoir identifier ces individus pour pouvoir appliquer les mesures les concernant [13]. Or, au Brésil, les recensements sont basés sur l'auto-identification. En clair, celui qui se dit *Pardo* (métissé, brun, sans couleur définie) et non pas *Negro* (Noir), Afro-Brésilien ou Afro-descendant pourrait ne pas avoir droit aux mesures correctrices. Celui qui est Blanc mais s'identifie à la culture afro-brésilienne et à ses apports pourrait-il pour sa part en bénéficier ? Qui, des pauvres, des Noirs, des Blancs ou des *Pardos*, devraient en bénéficier ? Ce flou nous a incité à examiner de plus près l'un des espaces où sont mises en circulation et discutées ces catégories de l'identité (afro) brésilienne.

L'identité noire, un débat *ao vivo*. Le site Internet *Orkut*

Orkut (<http://www.orkut.com>) est un réseau de relations virtuelles, mis en ligne au début de 2004. Le programme Google *Orkut*, élaboré par Orkut Buyukkokten de l'Université de Stanford aux États-Unis, consiste en une interface en langage html à laquelle l'internaute a accès en inscrivant un nom d'utilisateur et un mot de passe. La participation au réseau permet à l'internaute de se faire des « contacts », de construire son propre profil, de télécharger des photos, ainsi que d'adhérer à différentes communautés virtuelles.

Parmi les différentes options possibles (*Weblogs*, listes de discussions, etc.) permettant d'étudier les débats portant sur l'identité afro-brésilienne, le choix du réseau *Orkut* se justifie pour plusieurs raisons. Tout d'abord, contrairement à d'autres réseaux du même genre, dont *My Space* (www.myspace.com), *Multiply* (www.multiply.com) et *Facebook* (www.facebook.com), *Orkut* est très populaire parmi les Brésiliens qui, en 2009, représentaient 51,15% de ses utilisateurs ; cette présence brésilienne s'est traduite de plus par la création d'une interface en

portugais. La manière dont le réseau est structuré offre aussi plusieurs avantages au chercheur : le site héberge plusieurs forums virtuels et il est possible d'accéder aux données disponibles sur les profils des utilisateurs, dont l'âge, le sexe, le niveau de scolarité et la ville de résidence. Très souvent, les membres s'auto-identifient comme « Afro-Brésilien (Noir) », une donnée pas moins fiable que celle des recensements officiels.

Contrairement à une liste de discussion où le nombre des membres demeure assez réduit, ou encore aux *Weblogs* où la présence des participants qui s'auto-identifient comme Afro-Brésiliens est très faible, *Orkut* comprend un grand nombre de communautés regroupant des personnes qui s'intéressent aux questions liées au mouvement noir brésilien, aux personnalités associées à la cause des Afro-descendants au Brésil (João Cândido, Zumbi, Abdias do Nascimento) et dans le monde (Malcolm X, Martin Luther King Jr, Nelson Mandela), à la négritude (Frantz Fanon), à la culture africaine (*História e cultura da África, Religiões afro-brasileiras*) ou à toute autre question en relation avec le racisme et les actions affirmatives. Le choix d'*Orkut* nous permet d'avoir accès à des points de vue qui ne sont pas nécessairement ceux des intellectuels et des agents du gouvernement et de comprendre la construction d'une catégorie telle que celle d'Afro-Brésilien à partir du point de vue de personnes ordinaires qui s'identifient, *grosso modo*, à « l'afro-brésilianité ».

Parmi toutes les communautés actives, estimées à 272 au moment où nous avons amorcé leur sélection [14], nombre d'entre elles avaient pour objectif de discuter de questions liées à la culture et à l'identité afro-brésilienne. Les thématiques variaient beaucoup et pouvaient porter sur des sujets comme les « cheveux afro » ou sur le *candomblé*, en passant par les chanteurs populaires de musique *axé* ou de *pagode* et le rap brésilien. Ces discussions étaient particulièrement animées en 2006 car, à ce moment, culminaient les débats publics sur les quotas dans les universités, la question de l'auto-dénomination, et le bien-fondé ou non des actions affirmatives pour les Afro-Brésiliens.

Après avoir examiné les différentes communautés, nous en avons retenu une, la *4P – Poder Para o Povo Preto* (Pouvoir pour le peuple noir). Celle-ci, créée le 29 mai 2004, est l'une des plus anciennes du réseau *Orkut*. Son nombre de membres est très élevé (18 641), son forum très actif, avec des échanges constants où, pour chacun d'entre eux, interviennent plusieurs membres. L'étude de la communauté est basée essentiellement sur l'analyse du contenu des échanges tenus dans le forum. Vu le grand nombre d'échanges, nous avons concentré notre étude sur tous les thèmes du forum ayant suscité plus de vingt échanges.

Nous avons donc établi une liste de thèmes réunissant au moins vingt échanges et ayant eu lieu depuis le 13 juin 2004, date de la création du forum *4P*, jusqu'au moment de notre collecte (avril-mai 2006). À partir de la lecture générale des différents thèmes débattus dans le forum et des échanges à l'intérieur d'un même thème (*tópico*), nous avons identifié les unités récurrentes en cherchant à savoir si elles étaient ou non interconnectées. Les unités d'analyse ont été les échanges et le nom de l'auteur de chaque message. Nous avons suivi plus attentivement certains thèmes, tels que par exemple les définitions des mots Afro-descendant, Afro-Brésilien, Noir, *Preto*, *Moreno* ; la publicité et les médias ; les quotas dans les universités ; la culture afro-brésilienne ; le racisme

au Brésil ; les relations entre les deux sexes et l'inter-racialité. Nous avons finalement sélectionné cinq thèmes de débats tirés du groupe de discussion qui nous ont semblé les plus pertinents pour faire apparaître les débats identitaires : *Se orgulha de ser Negro ou Brasileiro ?* (« Êtes-vous fier d'être Noir ou Brésilien ? ») ; *Tenho uma dúvida muito grande (Negro ou Preto)* (« J'ai un très grand doute : Noir ou Preto ») ; *Ser mulher negra no Brasil* (« Être femme noire au Brésil ») ; *Relacionamento : Preto com mulher loira* (« Rapports amoureux : homme noir et femme blonde ») ; *Interracialidade : uma autocrítica* (« Inter-racialité : une autocritique »). Le choix de ces thèmes se justifie par le fait qu'ils expriment la complexité de l'identité afro-brésilienne, celle-ci se façonnant par de multiples définitions possibles du soi, y compris le genre, et dans le rapport avec les « Blancs » qui est discuté largement autour des relations affectives, amoureuses et sexuelles. Les sections qui suivent présentent et analysent ces débats entourant l'identité afro-brésilienne à partir de ces thèmes et de l'usage qui est fait des catégories ethno-raciales auxquelles elle est associée.

La fierté : Noir ou Brésilien ?

Les premières séries d'échanges (*Se orgulha de ser negro, ou brasileiro*) portent sur l'attractivité des identités noires et brésiennes [15]. Lors de ces échanges, il fut question de se demander s'il est possible d'être Brésilien et fier de l'être suite à la disqualification subie par la population noire, en raison de l'esclavage, tout au long des siècles et qui hante la mémoire nationale.

Plusieurs positions se sont dégagées. Cette fierté d'être Brésilien pourrait être impossible, puisque le Brésil « n'aurait jamais respecté, ne respecte pas et ne respectera jamais l'importance historique des Noirs dans le pays ». Il serait difficile d'être fier, également en raison de la corruption, de la violence urbaine et rurale, de la discrimination, de la pauvreté et de la faim qui sévissent dans le pays.

La possibilité d'être fier d'être Noir *et aussi* Brésilien, si elle existe, existerait même à condition que la culture noire soit présente et affirmée au sein de la culture brésilienne.

Cependant, la fierté n'est pas quelque chose que l'on apprendrait aux autres, on l'a ou on ne l'a pas. Les Noirs devraient être fiers de leurs origines, de la même manière que les autres peuples. Cependant, cela ne va pas sans difficultés. Une participante, affirmant sa double fierté de Noire et de Brésilienne, se justifia par sa lutte pour construire une nation meilleure : « Si mes ancêtres sont venus de l'Afrique, moi je suis d'ici ». Le modérateur [16] du groupe se dit alors pour sa part en désaccord avec le point de vue de Malcolm X, préférant ne pas se figer dans ce qu'il nomme une « rancune d'expatrié » : « mes ancêtres ont été séquestrés et amenés ici, mais ce n'est pas mon pays qui a fait cela » [17].

« Nous saurons difficilement de quel pays du continent africain nous venons ; nous continuons à préserver les racines de la mère Afrique. Je trouve très important que cette culture soit préservée (bien que j'aie entendu dire que maintenant il sera possible de savoir de quel pays africain nos ancêtres sont issus, par l'ADN...). Je regarde le Brésil sur la carte, et je vois plusieurs groupes ethniques bien formés, préservant les traditions, ne laissant pas leur culture mourir, mais parmi eux, des milliers

de personnes désunies, sans identité, sans père ni mère, qui ne savent pas à quel groupe ils appartiennent, qui ne savent pas bien qui ils sont. Avant tout, il est nécessaire de former une unité noire et par la suite une conscience brésilienne. [...] À mon avis, la fierté d'être Noir n'efface pas celle d'être Brésilien. Comme l'a dit une fois Morgan Freeman [18], je ne suis pas un Afro-américain, je suis un Américain noir ».

Au cours des échanges, l'Afrique hanta les conversations. Toutefois, les références au mouvement noir ne furent ni brésiennes ni africaines, mais bel et bien nord-américaines (Malcolm X, Morgan Freeman, etc...). Les échanges se partagèrent entre la fierté d'être Brésilien et celle d'être Noir ; et on y glorifia le passé des luttes des ancêtres amenés d'Afrique. Cette glorification n'empêcha pas le rejet d'une sorte de retour à l'Afrique (nous avons été Africains, nous sommes aujourd'hui Brésiliens) et celui d'un blâme absolu de la société brésilienne. Les positions énoncées au sein des échanges oscillèrent ainsi entre le rejet absolu du Brésil, en raison de l'histoire de discrimination envers les Afro-Brésiliens, et une apologie modérée de la négritude. La variété des positions refléta l'ambivalence des usages des catégories *Negro*, *Brasileiro* et *Afro-Brasileiro*. Les problèmes internes au pays incitèrent enfin certains participants des débats à chercher l'égalité et la justice sociale, à défendre patrie et « couleur » [19] avec la même passion : « Brésilien noir, oui, et avec fierté ! »

Le doute : Negro ou Preto ?

La série d'échanges, *Tenho uma dúvida muito grande (Negro ou Preto)*, porta sur le doute d'être Noir ou Preto. Soulignons d'entrée de jeu qu'en portugais, les mots *Negro* et *Preto* sont des substantifs et des adjectifs qui font référence à la fois à la couleur noire et aussi à un individu dont la peau est noire. Une personne qui ne s'identifie pas à la négritude préférera se dire *preta*, tandis qu'une autre qui affirme sa négritude se dira *negra*. *Negro*, qualificatif et substantif, est lié à l'identité positive présente et valorisée dans le mouvement noir, équivalente à Black, et le mot *Preto* fut historiquement utilisé comme un euphémisme de *Negro*, c'est la couleur noire détachée de l'identité Black.

La encore, plusieurs postures se dessinèrent. Faudrait-il préférer le terme *Preto* à celui de *Negro* ? Dans l'affirmative, il s'agirait de considérer la couleur de la peau comme un marqueur minimal de la subjectivité, on est noir de peau avant d'être Afro-Brésilien. Cela ne serait pas une offense, au contraire ; « la couleur de la peau, c'est ce qui ferait la différence dans la pratique ». « Je ne se suis pas Afro-Brésilien, mais Brésilien « noir jusqu'aux os ». Il pourrait aussi être bon de retenir le caractère affectif du terme *Preto*, de ce qu'il révèle des relations intimes et dé- contractées, de l'informalité et de la tendresse (*pretinho*/petit noir ; *moreninha*/petite brune).

Lors du débat, une participante se référa au dictionnaire portugais et arriva à la conclusion que le mot *Negro* ferait référence à « quelqu'un ou quelque chose qui a une couleur foncée, très foncée, noire, qui appartient à la race noire, noirci par le temps ou le soleil, ombré, triste, malheureux, lugubre, funeste, exécré, maudit [...] menaçant », tandis que le mot *Preto* renverrait « aux corps qui absorbent les rayons lumineux, présentent la couleur plus foncée, est difficile. Étonnée de la connotation « négative »

de ces définitions trouvées dans le dictionnaire [20], elle finit par choisir de s'inscrire dans la catégorie des Afro-descendants. Un autre participant lui fait écho : sa vision aurait changé suite à la lecture de Malcolm X. Il préfère, lui aussi, le terme « Afro-descendant », car *Preto* ne serait qu'une couleur et Noir ne serait qu'un mot inventé par les Blancs pour désigner les Africains qu'ils arrachaient de leur terre. Aucun de ces deux termes ne saurait convenir. Il rappelle d'ailleurs que Malcolm X lui-même aurait utilisé le mot Noir en terre africaine et aurait été censuré car cela fut interprété comme une insulte. Un Africain possède une patrie, une histoire, une origine, tandis qu'un Noir (voire un « Nègre ») ne connaît pas son propre nom et a perdu son origine : un Noir serait tout simplement, un Africain ou un Afro-descendant domestiqué [21]. Toutefois, tous ne se reconnaissent pas dans cette catégorie d'*Afrodescendente*. Voyons un peu plus loin. Ainsi, un participant (Blanc) préférerait être appelé « Euro-descendant » et non pas « Blanc ». Suffirait-il, ajoute-t-il, d'être Noir pour être identifié comme *Afrodescendente*, et cela même si la personne concernée n'entretient aucun lien culturel avec le continent africain ? Un petit blond aux yeux bleus né en Afrique du Sud pourrait-il pour sa part participer au programme brésilien des quotas en tant qu'Afro-descendant ?

Il ne serait pas possible qu'un Noir, un *Preto*, un Afro-Brésilien ou un Afro-descendant, n'entretienne pas de lien culturel fort avec l'Afrique, lien culturel qui se manifesterait de plusieurs manières : « notre sourire, notre organisation familiale, les rapports sociaux, la façon de s'exprimer... ». Se définir comme « Euro-descendant » ou « enfer-descendant » (« *inferno-descendente* [22] ») serait d'abord une question d'identité. L'identité noire et la manière dont les non-Noirs se définissent, serait le résultat de l'identité noire telle que modifiée par les Blancs. Le mot Afro-descendant pourrait-il être de même nature que celui de domestique ou de secrétaire, « un mot plus joli pour décrire ce qui n'a rien de mauvais mais n'est pas vraiment bien aux yeux des autres ». À Salvador le mot *Preto* serait utilisé de manière péjorative, tandis que le mot Afro-descendant ferait référence au génotype [23], aux attitudes et à la formation culturelle : « Il ne suffit pas d'avoir du sang noir pour être Afro-descendant, il faut aussi avoir une attitude face à l'ethnie (noire) ». Enfin, l'expression Afro-Brésilien serait, pour certains, préférée à celle d'Afro-descendant car elle marquerait le lien avec l'Afrique et sans gommer le lien avec le Brésil. Pour une participante, la seule manière de vaincre le racisme serait de garantir les droits et la citoyenneté pour les Noirs (*Pretos* ou *Negros*) et d'encourager une identification positive à la culture afro-brésilienne.

Ainsi, dans ce second groupe d'échanges, certains participants affirmèrent leur préférence pour le mot Noir (*Negro*), à connotation identitaire forte, moins ambigu que *Preto*, à connotation affective et intime. D'autres participants cherchèrent plutôt à se détacher du lien à la brésilianité et à affirmer l'africanité : ils sont alors Afro-Brésiliens. La troisième position est celle qui, par le choix du terme afrodescendant et le rejet des termes de couleur tels que *Negro* et *Preto*, définit l'identité non pas par une couleur mais par l'origine africaine.

Femmes noires

Ser mulher negra no Brasil est le titre d'une très longue discussion qui

s'est déroulée au sein de la communauté virtuelle sur la situation des femmes noires au Brésil. Le modérateur de la discussion émit en premier lieu son point de vue : la situation des femmes noires est difficile partout, mais leur condition pourrait-elle être pire au Brésil ? Les participants, provenant pour la plupart de villes comme Rio de Janeiro et Salvador, étayèrent ce point de vue par de nombreux exemples de préjugés et de discriminations dont seraient victimes les femmes afro-brésiliennes. Une participante relata l'anecdote d'une entreprise de Rio de Janeiro où on ne voulait pas d'une gérante noire ; une autre se déclara fatiguée de constater à quel point les femmes, dans une ville comme Salvador, sont considérées comme une marchandise par les touristes. Il n'est pas rare que les femmes noires soient assimilées aux prostituées ; les médias montreraient d'ailleurs la femme noire comme permissive, lascive et séductrice. Une autre participante rappela enfin que, pire encore, les hommes noirs eux-mêmes rejettent les femmes noires.

Bien que les participantes aient condamné la diffusion, par les médias brésiliens, de la représentation lascive de la femme noire, l'une d'entre elles fit intervenir dans le débat les paroles d'une chanson tirée de la comédie musicale *Cabaré da Raça* présentée par le groupe Bando Olodum [24]. Ces paroles valorisent l'identité noire en association avec des éléments de la culture afro-bahianaise (*candomblé, vatapá, afoxé*). Elles affirment la fierté d'être une femme noire et mettent en avant des qualités telles que la séduction et la beauté du corps. Ces qualités sont toutefois nommées et définies par des femmes noires elles-mêmes, et non par les médias.

Sou negra	Je suis noire
Sou negra beleza pura	Je suis noire pure beauté
Como é bom ser negra !	Comme il est bon d'être noire
Para toda esta beleza	Pour toute cette beauté
Meu tipo não é europeu	Mon type n'est pas européen
Venho da África, meu irmão	Je viens de l'Afrique mon frère
Sou negra sem os 68 cm de cintura	Je suis noire sans le 68 cm de tour de taille
Como é bom ser negra	Comme il est bon d'être noire
Do nariz largo, dos lábios grossos	Le nez large et les lèvres épaisses
Dos olhos grandes, atentos a	Des grands yeux attentifs à tout
Dos meus seios redondos já não sai mais leite para os teus filhos	De mes seins ronds il ne sort plus de lait pour tes enfants mais seulement pour les enfants que je veux

Sou negra dos quadris invejáveis para	Je suis noire aux hanches à faire envie
O repouso do homem que eu quiser ter	Le repos de l'homme que je veux avoir
Eu sei o segredo do caminhar e te envolver	Je sais le secret de marcher et de te séduire
Cuidado seu moço !	Fais attention garçon
Não sou peça de prostituição !	Je ne suis pas un lot de prostitution
Não sou mais do teu fogão !	Je ne suis plus ton four
Sou negra do pixaim que exibo com prazer !	Je suis noire aux cheveux crépus que j'exhibe avec plaisir
Sou negra pro meu nego me chamar de pretinha !	Je suis noire pour mon Noir qui m'appelle petite noire
Sou negra não pro samba de Sargentelli da vida	Je ne suis pas une noire pour la samba d'un Sargentelli
Mas para o batuque do meu povo guerreiro	Mais pour le batuque de mon peuple guerrier
No morro, na favela, no terreiro !	Au morro, dans la favela, ou dans le terreiro
Minha mãe não é Nossa Senhora	Ma mère n'est pas Notre-Dame
Mas sim Nana Buruku	Mais Nana Buruku
Meu herói não é Princesa Isabel	Mon héroïne n'est pas la Princesse Isabel
Mas sim o grande Zumbi	Mais le grand Zumbi
Como é bom ser negra !	Comme il est bon d'être noire
Sou negra e sou Miss da Negritude	Je suis noire et je suis Miss de la Négritude
Sou negra e sou Rainha do Congo, na Angola na Nigéria ou no Brasil	Je suis noire et je suis reine du Congo, en Angola, au Nigeria ou au Brésil
Sou negra apesar de você me denominar de moreninha	Je suis noire même si vous m'appelez petite brunette

Mulata, jambo ou outro matiz	Mulâtre, « jambose » ou autre couleur
Sou negra e não reforço o sistema que está aí	Je suis noire et je ne supporte pas le système
Sou negra apesar de você não admitir	Je suis noire même si vous n'admettez pas
Eu sei o jogo de capoeira	Je sais le jeu de la capoeira
Eu sei o jogo do afoxé	Je sais le jeu de l'afoxé
O segredo do candomblé	Le secret du candomblé
Eu sei dar o tempero certo para o vatapá	Je sais assaisonner le vatapá
Que eu quero comer	Que je veux manger
Como é bom ser negra !	Comme il est bon d'être noire
Negra para toda essa negritude !	Noire pour toute cette négritude
Sei que sou o veneno, a pimenta	Je sais que je suis le poison, le poivre
Com meu sorriso aberto, meus pés grandes	Avec mon sourire ouvert, mes grands pieds
Sou gostosamente negra !	Je suis voluptueusement noire
Extasiadamente negra !	Extatiquement noire

Le rappel de cette chanson suscita d'autres échanges évoquant plusieurs situations vécues par les femmes noires au Brésil, en ce qui a trait à leur corps et à leurs relations avec les hommes. Les participantes exposèrent plusieurs de leurs expériences. Ainsi, dès le plus jeune âge, les Afro-brésiliennes devraient subir un processus de transformation esthétique. Elles devraient tout faire pour avoir des cheveux lisses et souples et utiliser différents produits pour obtenir un tel résultat [25]. Le rejet, non seulement par des hommes blancs, mais aussi par des hommes noirs, serait douloureusement ressenti. Des hommes noirs riches, comme les vedettes du football, Ronaldo ou Pelé, n'ont jamais été vus en pleine gloire en compagnie de femmes noires. Les médias imposèrent pour leur part des modèles de beauté blancs, comme le mannequin brésilien de réputation internationale, Gisele Bündchen (célèbre blonde brésilienne aux yeux bleus). Lorsqu'une Noire a un beau corps, il semble que la première question qu'on lui poserait soit : « êtes-vous mulâtre ? » Pire encore, lorsqu'une femme noire entretient une relation avec un homme blanc, on la considérerait comme une prostituée selon le modèle « mulâtre/gringo (blanc=gringo=étranger ». Enfin, à la télévision, elle serait toujours la domestique, la dévoreuse d'hommes ou la voleuse [26].

D'autres participants se demandèrent ce qu'il faudrait faire pour améliorer la situation et l'estime de soi des femmes noires.

Des participants masculins soulignèrent, pour leur part, la valeur des femmes de la communauté virtuelle (qui sont noires) en les qualifiant de « guerrières » ; ils déplacèrent la discussion, du terrain de la situation des femmes noires à celui des actions affirmatives, en particulier vers le thème des quotas pour les Noirs dans les universités. Les échanges furent alors très révélateurs des dynamiques de la société brésilienne. La discussion sur la situation des femmes noires finit par être écartée, pour des motifs certes non étrangers à la question de l'ascension sociale et aux soubassements de la discrimination raciale ; les hommes de la communauté virtuelle finirent indirectement par se justifier de ne pas toujours préférer les femmes noires, car ils se sentiraient eux-mêmes discriminés. Les quotas et le choix d'épouser des femmes blanches furent alors placés dans une même perspective, par association : un moyen d'améliorer sa condition sociale. Ces échanges révélèrent le problème de la préférence de couleur dans les relations entre Blancs et non-Blancs, et ce qu'elle implique dans les représentations favorables et privilégiées, ou défavorables et dépréciées, des identités des uns et des autres. L'échange qui suivit montra ces difficultés relatives au choix des partenaires.

Avec qui se lier ? Des hommes blancs et des femmes blondes

L'échange *Relacionamento : Preto com mulher loira* concerne les rapports amoureux et fut lancé par un membre de la communauté virtuelle qui, d'emblée, s'identifia comme Blanc : « Que pensez-vous des hommes de votre race qui sont toujours avec des femmes blanches et de préférence blondes aux yeux clairs ? Surtout ceux qui gagnent de l'argent avec le football ou avec de la pollution sonore, c'est-à-dire la *pagode* [27] ! ». Dans cet échange, l'identité passa par les rapports de race, de genre et de classe. Les hommes noirs et riches auraient des professions prédéfinies : ils seraient footballeurs ou chanteurs de musique populaire.

Cette question de départ suscita plusieurs réactions. Certains participants évacuèrent la question « raciale » pour mettre l'accent sur le fait que ce type de situations ne serait pas particulière aux Noirs, car elles se produiraient aussi parmi tous ceux qui ont de l'argent : « Les footballeurs, chanteurs, ou qui que ce soit, de n'importe quelle couleur, avec un fort pouvoir financier, prennent aussi la femme qu'ils veulent rien que parce qu'elles "admirent plus un gars riche" ». Un autre participant réagit ainsi : d'après son expérience, les hommes noirs préféreraient effectivement les femmes blanches aux femmes de leur race ; ils discriminaient les femmes noires et ne se sentiraient pas vraiment attirés par elles. Un autre participant très actif de la communauté virtuelle, souvent modérateur, suggéra une autre manière d'interpréter ce phénomène de la préférence de couleur : les Noirs ne seraient pas exempts de préjugés, et les leurs s'exprimeraient justement de cette façon, par la préférence pour les Blanches. Ce choix préférentiel renverrait à une sorte d'archétype de sécurité et de mobilité sociale, en particulier lorsque l'union donne lieu à une progéniture : l'enfant à la peau plus claire aurait la vie plus facile. La contrepartie de cette situation serait le mythe du Noir au lit : « Pourquoi des femmes blanches rechercheraient-elles des

hommes noirs ? Pourquoi les hommes blancs rechercheraient-ils des femmes noires ? » [28] Les stéréotypes de beauté commerciale ne seraient pas ou peu applicables aux Noirs, hommes ou femmes, ce qui ferait qu'il leur serait plus difficile de se sentir attiré(e) par des hommes ou des femmes de leur groupe. Les médias feraient, jour après jour, la démonstration de la beauté blanche et de l'inexistence de la beauté noire. En outre, suggéra un participant, dans certains milieux de travail comme à l'université, il serait très difficile de rencontrer des femmes noires. Ainsi, les universitaires noirs finiraient-ils par entretenir des relations amoureuses avec celles qui se trouvent dans leur entourage (dans ce cas, des femmes blanches [29]).

Au cours de l'échange, une participante évoqua l'héritage de la période esclavagiste [30] « qui remonte à l'époque de la *senzala*, une situation qui se poursuit aujourd'hui » et dont les multiples conséquences auraient affecté l'identité et la valeur attribuée aux personnes. Elle posa une nouvelle question et personne n'y répondit : « Pourquoi les Blancs aiment-ils autant une *neguinha* ? » (petite noire, terme affectueux). Un autre participant affirma que la plupart des Noirs de son milieu sont mariés avec des femmes noires, et contredit alors les propos précédents.

D'autres participants, plutôt que de prendre parti dans ce débat tournant autour du stéréotype de la relation « homme noir et riche/femme blonde », préférèrent évoquer leurs expériences personnelles. Pour l'une d'entre eux, être Noire ne serait pas une déficience mais un mérite ; jamais elle ne renoncerait à une grossesse issue d'une relation avec un Blanc, parce que l'enfant serait noir ou mulâtre. Un autre qui se dit Blanc évoqua cette situation, « celle d'une femme noire, vraiment très belle, qui après avoir été draguée par un ami blanc affirma : "c'est dommage, mais je sors uniquement avec des Noirs" ». Dans ce cas de figure, c'est une femme, du groupe qui serait le plus discriminé, qui déciderait finalement de la direction des relations amoureuses et outrepasserait les stéréotypes. La préférence pour les femmes blondes ne serait qu'une simple question d'exotisme : un produit plus rare aurait plus de valeur, mais ne serait pas pour autant le reflet d'un rejet des femmes noires. Ce même individu désapprouva l'idée selon laquelle être Noir serait un mérite : « Selon cette logique, affirmer qu'être d'une certaine race est un mérite implique qu'il existerait une race moins noble, plus faible ou moins intelligente ». On lui rétorqua que le sens de cette affirmation serait à rechercher du côté du contexte socioculturel où « être Noir » permet de faire des expériences qui génèrent, malgré tout, des choses positives.

Être Noir est une « qualité » dans notre société, c'est un autre *locus*, un autre regard... le regard de quelqu'un qui a moins à perdre dans le changement de ce *statu quo* négatif auquel nous sommes soumis et duquel nous faisons partie. Enfin, « être Noir » ne fait pas de quelqu'un une personne meilleure, ne lui donne pas une essence particulière, mais « être Noir » dans notre contexte est toujours une épreuve et cela finit par devenir une qualité, dans la mesure où ces questionnements que notre condition nous impose nous amènent à faire des actions pour modifier la réalité. Axé !

Au terme de ce débat, nous pourrions affirmer que les situations décrites ne sont pas nouvelles et remontent à l'époque de l'esclavage et à la période suivant l'abolition où le « blanchiment » était une voie d'ascension sociale (Telles 1993). Les unions interraciales font partie de la

réalité du métissage, incontournable au Brésil, et de son idéologie. Une partie de la situation décrite concernerait des Noirs parvenus, désireux de s'éloigner de leurs « origines » et de rechercher des rapports avec des femmes blondes, adhérant ainsi à l'idéologie dominante propagée par les médias où le modèle de beauté est blanc, situation qui est assez éloignée, on le devine, de la vie ordinaire des internautes de cette communauté virtuelle. Par ailleurs, l'homme blanc qui préférerait une femme noire, ne gravit aucun échelon. Enfin, certaines femmes Noires pourraient déjouer ces logiques, comme dans la chanson citée dans l'échange précédent, et refuser aux Blancs certains privilèges tout en se faisant conquérantes avec leurs partenaires masculins.

Soulignons qu'au cours de ces échanges, les dénominations de Noir, *Preto*, Afro-Brésilien et Afro-descendant semblent perdre de leur pertinence au profit de l'une seule d'entre elles, celle de Noir. Voyons plus directement le thème de l'inter-racialité. Les unions entre Noirs et Blancs ne caractérisent pas vraiment le plus grand nombre, mais elles soulèvent les passions et révèlent certaines des structures les plus délétères et inégalitaires de la société brésilienne.

Inter-racialité

Dans la cinquième et dernière série d'échanges, la question des relations interraciales [31] revint sous une autre forme, celle d'une autocritique (*Interracialidade : uma autocrítica*). L'un des participants après avoir regardé une émission de télévision présentant une jeune femme aux traits asiatiques qui affirmait « ne pas aimer les Japonais », fut amené à réfléchir à l'intériorisation de l'hégémonie culturelle médiatique du racisme à la brésilienne (Telles 2004) [32] qui ne se produirait pas seulement chez les Afro-Brésiens, mais aussi chez d'autres groupes non-Blancs de la société brésilienne, notamment les Asiatiques. Cette idée lança le débat.

Certains participants s'opposèrent à l'idée d'inter-racialité lorsqu'elle signifie simplement « liberté de coucher avec qui on veut ». Pour l'une d'entre eux, une attitude sociale aussi belle que celle de « l'ouverture à l'inter-racialité », basée sur l'égalité et l'amour indépendamment de la race et de la pigmentation de la peau, se réduirait alors à une affaire grossière, restreinte à l'acte sexuel en lui-même, une idée qu'il faudrait rejeter.

L'inter-racialité serait pourtant l'un des fantasmes sexuels les plus présents au Brésil. Le tourisme sexuel et l'image des mulâtres durant le carnaval ne sont-ils pas là pour ne pas laisser oublier la discrimination des Noirs, rappela un participant ? Réduire toute l'inter-racialité à l'idée d'objectivation serait toutefois une grave erreur, le vrai problème des rencontres des deux altérités étant le respect mutuel. Croire que les êtres humains ne sont que le mince feuillet sur lequel les médias impriment tout ce qu'ils veulent s'avérerait une erreur fondamentale.

Une série de questions fut alors posée en rafale. Pourquoi plus d'hommes noirs avec des femmes blanches et non le contraire ? L'amour interracial est-il toujours une démonstration de liberté, au-delà des expériences collectives de soumission sociale, culturelle et esthétique ? Les problèmes d'estime de soi vécus par les Noirs et les différences ont-ils été mis de côté ? Pourquoi donc les femmes noires ne se seraient-elles intéressées

aux hommes noirs que très récemment, dans une ville comme Salvador, où les Afro-Brésiliens sont pourtant majoritaires ? Serait-ce parce que le préjugé racial aurait été subtilement surmonté en ce lieu particulier ? Ou ne s'agirait-il que d'une mode ?

Les réponses à ces questions demeurèrent vagues. Tout cela dépendrait des régions, car en certains endroits il y aurait plus de femmes noires ayant des relations avec des hommes blancs [33], pense un participant. Les choses auraient, depuis vingt, trente ou quarante ans, bel et bien changé. Ce qui l'attirerait maintenant « n'est pas spécifiquement la femme noire, blanche, mulâtre, *cafuza* ou *mameluca* [34], mais sa femme à lui », c'est-à-dire la personne qu'il a choisie. Il est pourtant difficile, affirma un autre participant, de combiner cœur et raison : Comment désirer un enfant issu d'une union avec une femme blanche si la conséquence est que l'on doutera de sa partenaire ? Dans un tel cas, le problème de l'affirmation de l'identité masculine viendrait doubler la crainte du jugement et des conséquences de l'inter-racialité. Les enfants issus des relations interraciales seraient, dit-il, trop souvent apeurés, et leurs pères révoltés, dépassés devant une telle situation [35]. Il dit ne pas connaître de « race *parda* ou métisse » ailleurs qu'au Brésil et ne souhaiterait pas mettre un *Pardo* ou un métis de plus au monde, c'est-à-dire quelqu'un qui n'est rien.

Le Brésil cessera-t-il d'être un pays à la population majoritairement métisse, lance un autre participant ? Pourrait-on attendre l'autocritique de tout un groupe de personnes en fonction d'une identité ethnique supposée ? « N'est-ce pas là une utopie ? », demanda celui qui, marié à une femme blanche, ajouta : « Quel est, alors, le problème ? »

Cet homme rencontra l'assentiment d'une participante mariée à un homme blanc, puis celui d'une autre, fille d'une femme blanche mariée à un homme noir. Cette dernière, qui ne présentait pas un phénotype noir, sut que ses enfants à elle, même issus d'une union avec un homme blanc, auraient de grandes probabilités d'être Noirs ou d'avoir des traits noirs en venant au monde. Cela fait partie de la génétique et ne lui poserait aucun problème. Selon elle, le plus grand problème du Brésil ne se trouverait pas dans les rapports entre les races, mais plutôt dans le fait que les Noirs eux-mêmes peuvent contribuer à renforcer les préjugés existants : « On ne peut pas continuer d'être des esclaves : le Blanc de sa blancheur, le Noir de sa noirceur ». Un participant conclut ces échanges en affirmant que le fait d'avoir des relations avec une personne d'une autre ethnie que la sienne n'interférerait pas du tout dans la fierté qu'il ressent de sa couleur et de ses origines.

Conclusion

Les débats autour de l'identité afro-brésilienne nous amènent à un certain nombre de constats. Au terme de cet article, deux ensembles de remarques peuvent être posées à titre de conclusion. Le premier ensemble concerne les catégories discutées par les internautes et qui renvoient au titre de cet article : qui est Afro-Brésilien ? ; le deuxième ensemble touche les liens entre l'auto-dénomination et l'auto-représentation.

Au-delà des intenses débats politiques et surtout des polarisations qui

entourent ce que l'élite appelle la « racialisation » de la société brésilienne actuelle et ce que le mouvement noir qualifie de non-reconnaissance des Afro-Brésiliens, en particulier lorsque ces derniers concernent les actions affirmatives comme moyen de rendre la société plus égalitaire, il semble que les échanges observés/lus entre les internautes de ce groupe de *Orkut* ne peuvent pas être compris comme durs et dichotomiques. Il est vrai que ces internautes ne sont pas nécessairement, voire probablement pas, des voix officielles du mouvement noir pas plus que des membres de l'élite gouvernementale ou de la société civile. Les débats, au contraire, suggèrent des continuums de positions exposées en lien avec les catégories principales qui sont utilisées couramment pour nommer les Afro-Brésiliens, débats dont les termes sont des plus intéressants d'autant plus que les catégories circulent librement entre les personnes. Ils renvoient aussi à un certain nombre de considérations dont tout chercheur peut se faire le témoin lors des enquêtes de terrain sur les questions politiques et culturelles touchant l'afro-brésilianité.

Parmi les catégories ethno-raciales courantes, une catégorie ressort malgré tout comme plus importante que toutes les autres, celle de Noir (*Negro*) ; elle n'apparaît pas comme une offense ou comme une antinomie absolue par rapport à la brésilianité ; elle ne prend pas un sens racial, mais plutôt un sens identitaire et politique ; notons de plus qu'elle se déploie au Brésil mais aussi à travers la diaspora noire des Amériques, où qu'elle se trouve. Elle trouve sa résonance dans la dénomination de Black, venue du mouvement noir américain.

Quoique la catégorie *Negro* ressorte des échanges comme une constante, celle d'Afro-Brésilien n'est pas pour autant rejetée ; elle paraît tout simplement moins privilégiée que celle de Noir, tout en étant conforme, elle également, à l'évolution de la construction politique des identités en Amérique du Nord et en Amérique du Sud (pensons aux dénominations de Afro-Américains, Afro-Colombiens, Afro-Caribéens ou Afro-Antillais). C'est cette catégorie qui permet de lier l'origine et l'ancrage national.

La catégorie la moins prisée, loin derrière celle qui associe Afrique et Nation (Afro-Brésilien) est celle de *Pardo* (sans couleur) ; cette catégorie est celle qui est franchement rejetée car elle est perçue comme celle qui gomme et efface la mémoire et atténue la couleur, celle qui fait que le sujet (afro-brésilien) n'est rien aux yeux de lui-même comme aux yeux de la nation et de l'État : il se fondrait dans une brésilianité générique et sans substance. L'usage de la catégorie de *Pardo* renvoie à l'idée de celui qui choisit de ne pas être, au contraire de ceux qui choisissent l'auto-dénomination d'Afro-descendant, d'Afro-Brésilien et de *Negro*. La catégorie dont on ne ferait pas usage de façon isolée, sans l'associer à l'une ou l'autre des catégories que sont celles de *Negro*, Afro-descendant et Afro-Brésilien, c'est bien celle de Brésilien : comme on l'a vu, on peut à titre d'exemple être *Negro* et *Brasileiro*, mais jamais seulement Brésilien. Se nommer Brésilien sans autre forme d'association liée à la négritude serait une autre manière de ne pas exister. *Pardo* efface la couleur (car un *Pardo* est sans couleur) ; Brésilien efface l'origine (africaine).

Enfin, la catégorie d'Afro-descendant, de plus en plus privilégiée dans le mouvement noir national et international, n'est pas apparue aussi fortement appuyée que celle de Noir ou d'Afro-Brésilien chez les internautes, quoiqu'elle fut discutée. Le rapport à l'origine et à l'Afrique

n'est d'ailleurs pas toujours si clair. On le remarque entre autres lorsque les internautes réfèrent aux héros de la diaspora, de ses figures positives, qui sont surtout américaines. On le remarque également quand ceux-ci relativisent la part africaine de leur identité et valorisent malgré tout la nation brésilienne. On comprend que l'idéal est l'inclusion (à la nation) et la reconnaissance (par l'usage d'une terminologie auto-dénominateur différentialiste) ce qui nous conduit loin du mythe de la démocratie raciale qui tend à dissoudre et à diluer les particularismes qu'il intègre.

De façon très claire, le débat sur les dénominations est relégué à l'arrière-plan lorsqu'il est question des relations intimes et affectives ; on accepte alors plus facilement des catégories comme celles de Preto, de Pretinho, de Moreno, de Moreninho, donc d'être nommé par la couleur sans que cette dénomination prenne pour autant un sens politique fort. Se nommer par la couleur devient une façon de se reconnaître affectueusement dans un entre-soi non problématique. Cela est d'autant plus acceptable qu'il s'agit d'une auto-dénomination au sein du groupe et non d'une alter-dénomination. Une catégorie aurait pu ici apparaître, c'est celle de Métis, mais elle n'a vraisemblablement pas surgi dans ces échanges.

Un autre point concerne l'usage contestable que font les internautes des catégories de race et d'ethnie. Il est parfois surprenant de lire ces mots chez ceux-là qui cherchent de différentes manières à sortir des essentialismes douloureux. Ces mots sont chargés, ils ont une longue histoire en sciences sociales, et il est vrai qu'un usage plus critique de ces catégories serait préférable. Peut-on croire que ces mêmes catégories soient mieux utilisées ailleurs dans la société brésilienne, hors des milieux des spécialistes (et encore) ? Cela n'a rien d'évident. Ce qui semble certain, c'est que dans l'inconfort de la position occupée par les Afro-Bréiliens au sein de la nation, compte tenu du mal-être provoqué par les inégalités sociales et le déficit de reconnaissance vécu comme de l'injustice, ces mots prennent pour certains d'autres significations que celles qui sont, au sein de l'académie, jugées impropres, notamment au sein des sciences sociales. Ils sont aux yeux de ces non-spécialistes que sont les internautes, un moyen de parler de ce qu'ils auraient en commun en tant que groupe en termes d'appartenance et d'origine communes.

L'examen de ces débats montre dans tous leurs aspects, et peut-être au-delà de ce que perçoivent les premiers intéressés que sont les internautes, la flexibilité et le continuum des usages de même que les tensions et les limites des applications de chacune des catégories. Le fait que ces catégories soient ici débattues et discutées et que les consensus ne soient pas si évidents sur la façon de dire qui est, au final, Afro-Bréilien, et surtout comment nommer l'Afro-brésilianité, du moins parmi les internautes, indique que les dichotomies et les fortes polarisations retrouvées aujourd'hui dans le discours des élites scientifiques, politiques ou militantes, telles que les débats autour des actions affirmatives le démontrent, n'ont pas peut-être point d'équivalents dans ce groupe de discussion. Par ailleurs la catégorie de Noir (*Negro*, équivalent de Black) semble finalement à elle seule rassembler des points de vue qui satisfont la relation à la fois aux origines, à la nation, à la culture et à la diaspora, dans l'espace public. L'État a choisi le terme Afro-Bréilien, dans le contexte de la mouvance des politiques d'actions affirmatives, apparemment plus neutre, mais ce terme, sans être objet de disgrâce, n'a certes pas le pouvoir que plusieurs confèrent à celui de *Negro*.

Le deuxième ensemble de remarques concerne l'auto-représentation. Il est certain que toutes ces dénominations prennent un intérêt encore plus grand lorsqu'on les situe au plan des conséquences de leurs usages dans la vie quotidienne. Les internautes, lors des débats, n'ont pas eu à prouver le lien entre leurs préférences catégorielles et leur couleur de peau ; ils n'ont pas eu à associer leurs mots à leurs pratiques politiques ; l'usage de l'une ou l'autre des catégories ne visait pas un classement par des représentants de L'État (comme c'est le cas dans les programmes sociaux, culturels ou éducatifs visant les Afro-Brésiliens) mais l'échange à propos de ces catégories. L'observation des débats *ao vivo* sans nécessité de lier l'auto-dénomination à autre chose que du discours et dans un cadre comme celui d'Internet a ceci de particulier qu'elle permet de prendre pour unités d'analyse les catégories utilisées en faisant abstraction, *in fine*, du sujet de l'énonciation. Ce qui intéresse n'est pas l'opinion d'un sujet donné mais le débat suscité entre les sujets et autour des usages des catégories. Le fait que les observations puissent être rendues possible sans intervention de notre part et sans que cela vienne interférer dans les échanges constitue un énorme avantage.

Au Brésil, nous l'avons dit, l'auto-identification est d'usage pour les fins administratives (statistiques, par exemple) (voir les débats dans la revue *Horizontes antropológicos* 2005). L'intensité des débats politiques vient entre autres (mais pas uniquement et loin de là) du fait qu'il n'y a pas toujours un lien entre le phénotype et la catégorie auto-dénotative. Celui qui pourrait être considéré comme Blanc mais s'identifie pour des raisons généalogiques à l'origine africaine dérange. Celui qui pourrait être considéré comme Noir, Afro-Brésilien ou Afro-descendant et qui ne veut pas de ses origines africaines et de la politique et s'affirme *Pardo*, dérange également. Comment alors classer ce Blanc-Noir et ce Noir sans couleur ? Sont-ils des traîtres ? Les internautes, lors des débats, furent libérés du poids de la preuve d'une marque de couleur sur leur corps et de ce qui serait, pour certains, indicateur d'une forme ou d'une autre d'authenticité. La non distinction obligée par la méthode entre auto-dénomination et auto-représentation permet de faire ressortir l'essentiel du débat : ce n'est pas tant d'une couleur en soi dont il est question lorsque des catégories de l'auto-dénomination croisent des faits de l'auto-représentation, lorsque les faits de langage semblent coïncider avec ceux de l'empirie, mais bien de la reconnaissance, de la valeur et de la visibilité dans l'espace public de sujets pour qui le rapport à la mémoire, à la nation et à la pleine citoyenneté n'est pas entièrement satisfaisant. On peut refuser la possibilité pour ces sujets de l'auto-dénomination par des catégories, en les jugeant imparfaites. Les catégories débattues, toutes imparfaites et au-delà des préférences, les internautes le reconnaissent, visent cependant à nommer les contours de l'identité complexe de l'afro-brésilianité en évitant, comme ce fut le cas trop longtemps, de l'euphémiser et de l'effacer.

Notes

[1] D'autres puissances européennes se retrouvèrent aux portes du pays, notamment les Français (entre 1555 et 1560 à Rio de Janeiro, de 1590 à 1604 au Ceará, et de 1612 à 1615 à São Luis do Maranhão) et les Hollandais (en 1624 à Salvador et entre 1630-1654 à Pernambuco).

[2] Nous utilisons dans cette phrase le mot race dans le sens qu'on lui attribue dans le mythe de la démocratie raciale, soit celui d'apport somatico-culturel à la formation de la nation et de l'identité brésilienne.

[3] Le terme Afro-Brésilien sera ici préféré sous notre plume en tant que terme générique pour désigner le groupe des personnes issues pour la plupart de la migration associée à la traite atlantique durant les périodes coloniales et impériales. Les termes Noir (*Negro*) et « Afro-descendant » (transcription littérale de *Afrodescendente*) peuvent être revendiqués par le mouvement noir au Brésil, en particulier à partir des années 1970 pour le premier (*Negro*), et des années 2000 pour le second (*Afrodescendente*). Afin de rendre la lecture de cet article plus aisée, eu égard aux discussions qui suivent et des usages dont nous discutons, nous avons convenu d'utiliser celui de ces termes qui est actuellement le plus reconnu et répandu et qui peut regrouper le plus naturellement tout aussi bien ceux qui se pensent Métis, que ceux qui se pensent comme Noirs ou Afro-descendants. Ce choix ne présume pas d'une position à adopter sur la dénomination idéale.

[4] Les Quilombos sont les territoires occupés par les esclaves en fuite ou affranchis durant la période de l'esclavage.

[5] Sansone considère que le terme « communauté noire » est généralement associé aux groupes qui entretiennent des liens actifs avec les « racines africaines », notamment par le biais du *candomblé*.

[6] L'expression « démocratie raciale » est communément attribuée à Gilberto Freyre, mais elle ne se trouve dans aucun de ses ouvrages les plus importants. C'est l'anthropologue Arthur Ramos qui aurait été le premier à utiliser cette expression en 1941. Elle fut reprise dans un article de Roger Bastide, publié dans le journal *Diário de São Paulo* du 31 mars 1944 (Guimarães 2002), où celui-ci mentionnait une visite qu'il avait rendue à Gilberto Freyre à Recife. Bien que l'on ne sache pas avec certitude si Bastide et Ramos empruntèrent ce terme aux conversations qu'ils eurent avec Freyre – qui utilisait plutôt les expressions « démocratie sociale » et « démocratie ethnique » (Guimarães 2002) –, ce fut en partie sous son influence que la notion se dissémina.

[7] Guerreiro Ramos, *Quilombo*, no 10, juin-juillet 1950, p. 11.

[8] Florestan Fernandes avait obtenu un doctorat en 1951. En 1964, il soutint une thèse intitulée « A Integração do negro na sociedade de classes », pour le concours ouvert pour le poste de professeur titulaire de la Chaire de Sociologie I à la Faculté de philosophie, sciences et lettres de l'Université de São Paulo. Cette thèse fut publiée un an plus tard par la Cia Editora Nacional.

[9] La fin de l'État esclavagiste et l'avènement de la République sont liés selon les Lois et registres officiels. Toutefois, l'esclavage illégal se poursuivit plusieurs années après l'abolition et les conditions de l'affranchissement ne facilitèrent pas l'intégration passée et actuelle des anciens esclaves. C'est pourquoi la correspondance entre les deux événements n'est pas parfaite.

[10] Les informations de cette section proviennent en grande partie d'un terrain en cours, commencé en 2006, au sein du mouvement noir à Rio de Janeiro. Ces données ont été recueillies par la responsable du projet (Francine Saillant) dans le cadre d'un projet amorcé en 2005, financé par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH), et portant sur les demandes de réparations des Afro-Brésiliens. À ce jour, plus de 80 personnes ont été interviewées dans le cadre de ce projet.

[11] Nous pensons ici à des personnes telles que Carlos Medeiros, Jacques d'Adesky, Sueli Carneiro, Edna Roland.

[12] Notons cependant que les Aborigènes représentaient moins de 10% de la participation à Durban.

[13] Dans la société brésilienne, la question de la couleur de la peau demeure un élément fondamental pour établir qui est ou n'est pas « noir » et qui, par conséquent, peut avoir accès aux actions affirmatives. Dans cette perspective, mentionnons le cas rendu public par la revue *Veja* en 2007 : deux frères jumeaux identiques avaient postulé pour une place dans des programmes de premier cycle à l'Universidade de Brasília. L'évaluation de l'accessibilité aux actions affirmatives étant basée sur l'observation des photographies des candidats, un des jumeaux fut classifié « noir » et a eu accès aux quotas, alors que son frère fut classifié « blanc » et n'y a pas eu accès.

[14] Le 28 avril 2006, très exactement.

[15] Les usages de catégories comme « Noir » ou de toute autre catégorie associée à « l'afro-brésilianité » reprennent les termes mêmes des participants. Les auteures expliciteront leurs usages propres au besoin. Il en est de même des termes ethnie et race.

[16] Les modérateurs ne sont pas les mêmes personnes d'un thème de discussion à l'autre.

[17] Notons qu'il ne mentionne pas qui a « kidnappé ses ancêtres ».

[18] Acteur américain.

[19] *Dixit* « couleur », et non pas « race » ou « ethnie ».

[20] Nous n'avons pu identifier le dictionnaire en question. Toutefois, dans le Houaiss, dictionnaire brésilien, la seule connotation négative est « A situação está preta », c'est-à-dire la situation est compliquée, difficile, dangereuse. Il est toutefois intéressant de rapprocher ces propos de ceux que tenait Achille Mdembe à propos de l'Afrique toute entière, toujours associée à la barbarie et à la mort (2000).

[21] On met ici en valeur l'ancestralité, question primordiale aux États-Unis pour définir qui est *Black* ou *African American*. Au Brésil, à la différence des États-Unis, ce n'est pas le fait d'avoir un ou plusieurs ancêtres afro-brésiliens qui permet de définir si un individu est Noir ou pas, mais surtout la couleur de sa peau.

[22] Terme sarcastique pour parler d'afro descendance.

[23] Tel qu'utilisé, fait référence au phénotype.

[24] Le Bando Olodum est une troupe de théâtre bahianaise réunissant quinze comédiens. Formée au début des années 1990, il s'agit de l'une des rares compagnies de théâtre constituée uniquement de comédiens noirs. L'objectif de la troupe est d'incorporer des éléments du quotidien de la culture afro-brésilienne dans le langage théâtral.

[25] Mode qui a beaucoup changé aujourd'hui dans une ville comme Salvador.

[26] Voir à ce sujet l'ouvrage du cinéaste et spécialiste des communications Joel Zito Araújo (2000).

[27] En portugais, le mot *pagode* est synonyme de « divertissement » ou de « bal » ; c'est aussi le nom d'un rythme populaire issu de la samba dans les années 1970.

[28] Rappelons que le livre du Québécois d'origine haïtienne, Dany Laferrière, 1985, *Comment faire l'amour avec un noir sans se fatiguer* (Montréal, VLB), qui est une critique culturelle des stéréotypes entourant l'hyper sexualisation des hommes noirs a été, on ne s'en étonnera guère, traduit en brésilien.

[29] Pour cette même personne, rechercher du prestige social dans une relation interracial serait chose du passé ; la « démocratie raciale » recherchée (*sic*) doit avoir pour fondement l'ascension économique et culturelle du plus grand nombre de Noirs, le modèle de référence étant la classe moyenne noire des États-Unis.

[30] Le mouvement féministe brésilien a longuement analysé cette question ; nous renvoyons aux importants écrits de l'activiste et intellectuelle Lélia Gonzales, dont on trouve certains extraits sur le site mémoriel <http://www.leliagonzalez.org.br/> ; voir, entre autres, une reprise en anglais de l'un de ses textes sur la question : Gonzales (1995 : 313-318).

[31] Mélange de différentes « races ».

[32] À propos de l'hégémonie culturelle des médias, voir également Zito Araújo (2000).

[33] Ceci fut montré notamment par Telles (1993).

[34] *Cafuso* : individu métis issu de l'union d'un indigène et d'un africain ; *mameluco* : individu métis issu de l'union d'un euro-descendant et d'un indigène (*cafusa* et *mameluca* au féminin).

[35] Sous-entendu : ils n'ont pas d'existence.

Bibliographie

ADESKY Jacques d', 2001. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Pallas.

ADESKY Jacques d', 2006. *Libertade e reconhecimento*. Rio de Janeiro, Daudtdesign Editora.

AGIER Michel, 2002. « Présentation ». *Les Mots du discours afro-brésilien en débat, Cahiers du Brésil contemporain*, 49/50, pp. 5-10.

ANDRADE Mário de et CESAIRE Aimé, 2000. *Modernisme brésilien et négritude antillaise*. Paris, L'Harmattan.

APARECIDO Maria et ANDRADE Salgueiro, 2006. *A república e a questão do negro no Brasil*. Rio de Janeiro, Musu da República.

ARAUJO Ana Lucia, 2007. *Mémoires de l'esclavage et de la traite des esclaves dans l'Atlantique Sud. Enjeux politiques de la patrimonialisation au Brésil et au Bénin*. Thèse de doctorat, Québec, Université Laval.

CAMPOS Andreino, 2004. *Do quilombo a favela*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.

CARVALHO José Jorge de, 2005. *Inclusão étnica e racial no Brasil*. Brasília, Attar editorial.

DAMATTA Roberto, 1979. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro, Zahar.

DEGLER Carl, 1986. *Neither Black nor White : Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*. Madison, University of Wisconsin Press.

FREYRE Gilberto, 1998 (1933). *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro, [Editora Record](#).

FREYRE Gilberto, 2003 (1933). *Casa Grande et Senzala*. São Paulo, Global.

FRY Peter et al., (Org.), 2007. *Divisões Perigosas. Políticas Raciais no Brasil Contemporâneo*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

FRY Peter, 2005. *A Persistência da Raça : ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

GARCIA Januario, 2006. *25 anos. Movimento Negro no Brasil 1980-2005*. Brasília, Fundação cultural Palmarès.

GOLDSTEIN Donna, 1999. « "Interracial" Sex and Racial Democracy in Brazil : Twin Concepts ? », *American Anthropologist*, 101 (3), pp. 563-578.

GOMES DA CUNHA Olívia et DOS SANTOS GOMES Flávio, 2007. *Quase-cidadão. Historias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro, FGV editora.

- GONZALES Lélia, 1995. « The Black Woman in Brazil » in MOORE Carlos, *African Presence in the Americas*. Trenton (NJ), African World Press, pp. 313-318.
- GUIMARÃES Antonio Sérgio Alfredo, 2005. « Resistência e revolta nos anos 60 : Abdias Nascimento », communication présentée au séminaire Brazil : Race and Politics in the Americas, University of Texas at Austin, 16 septembre 2005 et aussi au XXIV Encontro Nacional da ANPOCS, Caxambu, octobre, pp. 1-15.
- GUIMARÃES Antonio Sérgio Alfred, 2004. « Intelectuais negros e formas de integração nacional », *Estudos Avançados*, 18 (50), pp. 271-284.
- GUIMARÃES Antônio Sérgio Alfredo, 2002. « Démocratie raciale », in AGIER, Michel, *Les mots du discours afro-brésilien en débat, Cahiers du Brésil Contemporain*, 49/50, pp. 11-38.
- GUIMARÃES Antônio Sérgio Alfredo, 2006. « Depois da democracia racial », *Tempo Social, revista de Sociologia da USP*, 18 (2).
- GUIMARÃES Antônio Sérgio Alfredo, 2005. « Entre o medo de fraudes e o fantasma das raças », *Horizontes antropológicos*, 11 (23), pp. 215-216.
- LAPLANTINE François, 1994. *Transatlantique*. Paris, Payot.
- LOVELL Peggy, 1994. « Race, Gender, and Development in Brazil », *Latin American Research Review*, 29 (3), pp. 7-35.
- MAGGIE Yvonne et REZENDE Claudia, C. B. (Org.), 2001. *Raça Como Retórica. A Construção da Diferença*. Rio de Janeiro, Record.
- MATORY J. Lorand, 2005. *Black Atlantic Religion : Tradition, Transnationalism in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- MAIO Marcos Chor, 2001. « Unesco and the Study of Race Relations in Brasil », *Latin American Research Review*, 36 (2), pp. 118-136.
- MDEMBE Achille, 2000. *De la postcolonie*. Paris, Karthala.
- MEDEIROS Carlos Alberto, 2006. *Na lei e na raça*. Rio de Janeiro, DPA editora.
- MOTTA Roberto, 2000. « Paradigmas de interpretação das relações raciais no Brasil », *Estudos Afro-Asiáticos*, 38 (décembre), pp. 113-134.
- MUNANGA Kabengele, 2004. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil. Identidade Nacional versus Identidade Negra*, 2. ed. Belo Horizonte, Editora Autêntica.
- NASCIMENTO Abdias do, 1992. *Africans in Brazil : a Pan-African perspective*. Trenton, Africa World Press.
- PAIXÃO Marcelo, 2003. *Desenvolvimento humano e relações racias*. Rio de Janeiro, DPA editora.

- PRANDI Reginaldo, 2003. « Afro-Brazilian Identity and Memory », *Diogenes*, 201, pp. 35-43.
- REIS João José et DOS SANTOS GOMES Flávio, 1996. *Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.
- RIBEIRO Darcy, 1995. *O povo brasileiro. A formação e sentido do Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.
- RIOS Ana Maria et MATTOS Hebe, 2007. « Para além das senzalas : camponato, política e trabalho rural no Rio de Janeiro pos-abolição », in GOMES DA CUNHA Olívia et DOS SANTOS GOMES Flávio, *Quase-cidadão. Histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro, FGV editora, pp. 55-79.
- SAILLANT Francine, 2007. « Le Brésil, la fusion des différences, la Nation, la citoyenneté » in VIBERT Stéphane, *Pluralismes et démocratie*. Montréal, Québec Amériques, pp. 395-415.
- SAILLANT Francine et ARAUJO Ana Lucia, 2007. « L'esclavage au Brésil. Le travail du mouvement noir », *Ethnologie française*, XXXVII (3), pp. 457-467.
- SAILLANT Francine et ARAUJO Ana Lucia, 2006. « Zumbi : mort, mémoire et résistance », *Frontières*, 19 (1), pp. 37-43.
- SANSONE Livio, 1999. *From Africa to Afro : Use and Abuse of Africa in Brazil*. Amsterdam, Dakar, South-South Exchange Programme for Research on History of Development (SEPHIS) and Council for the Development of Social Science Research in Africa (CODESRIA).
- SANSONE Livio, 2002. « La Communauté noire existe-elle ? Identité et culture des Afro-bahianais », in AGIER Michel (dir.), *Les Mots du discours afro-brésilien en débat, Cahiers du Brésil contemporain*, 49/50, pp. 135-151.
- SANSONE Livio, 2003. *Blackness without ethnicity : constructing race in Brazil*. New York, Palgrave Macmillan.
- SANTOS Sales Augusto, 2002. « Historical Roots of the "Whitening" of Brazil », *Latin American Perspectives*, 29 (1) (Brazil : The Hegemonic Process in Political and Cultural Formation), pp. 61-82.
- SCHWARCZ Lilia Moritz, 2007. « Dos males da dádiva : sobre as ambigüidades no processo do Abolição brasileira », in GOMES DA CUNHA Olívia et DOS SANTOS GOMES Flávio, *Quase-cidadão. Histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro, FGV editora, pp. 23-55.
- SEYFERT Gilberta, 2007. « Imigração, ocupação territorial e cidadania : on vale do Itajal e a política da colonização na Primeira República », in GOMES DA CUNHA, Olívia et Flávio DOS SANTOS GOMES, *Quase-cidadão. Histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro, FGV editora, pp. 79-119.

SKIDMORE Thomas, 1999. *Brazil : Five Centuries of Change*. New York, Oxford University Press.

TELLES Edward E., 2004. *Race in Another America : The Significance of Skin Color in Brazil*. Princeton and Oxford, Princeton University Press.

TELLES Edward E., 1993. « Racial Distance and Region in Brazil : Intermarriage in Brazilian Urban Areas », *Latin American Research Review*, 28 (2), pp. 141-162.

The Transatlantic Slave Trade Database. [En ligne], <http://www.slavevoyages.com/> (page consultée le 4 octobre 2009)

VERAN Jean-François, 2000. « L'Afro-brésilianité aujourd'hui : un modèle d'intégration ? », *Caravelle*, 75 (décembre), pp. 25-47.

WAGLEY Charles, 1966. *An introduction to Brazil*. New York, Columbia University Press.

WILLIAMS Daryle, 2001. *Culture Wars in Brazil : The First Vargas Regime, 1930-1945*. Durham et Londres, Duke University Press.

ZITO ARAÚJO Joel, 2000. *A negação do Brasil*. São Paulo, Senac.