

La spécificité raciale brésilienne, de la compréhension racialisante du XIX^e siècle au mythe de la démocratie raciale

Christine Douxami

Être Noir au Brésil ne signifie pas, à l'instar des États-Unis, être « non-Blanc ». En effet, le Brésil utilise un large continuum de termes chromatiques pour définir la couleur de peau des individus. Toutefois, le fait que cette variation chromatique soit hautement revendiquée, notamment par ceux qui s'approchent de la classification du type « blanc », révèle le rejet sous-jacent de la couleur noire par la majorité de la population brésilienne. Cette non-identification avec le « Noir », de façon générique, a, durant longtemps, rendu difficile l'expansion d'un mouvement noir qui rallie ses composants autour d'une « identité noire ».

Le mouvement noir rencontra de grandes difficultés pour se constituer en tant que groupe corporatif et agréger en son sein une forte population autour d'une militance ethnique dans la mesure où l'idéologie brésilienne dominante s'articule autour d'un discours globalisateur et globalisant d'une « brésilianité » ayant absorbé harmonieusement la négritude et l'indianité, mais qui aspira cependant longtemps au « blanchiment » général de la population. Cette idéologie est le reflet d'une longue trajectoire intellectuelle autour du thème de « l'identité nationale ». En effet, suite à l'indépendance du Brésil en 1822, puis avec l'abolition de l'esclavage (1888) et enfin avec la chute de l'Empire au moment de la création de la République (1889), les intellectuels brésiliens cherchèrent à construire idéologiquement ce que représentait la « Nation brésilienne ». Sans doute influencés par les événements européens, notamment les diverses révolutions nationalistes, telles que celles de la Grèce ou de la future Allemagne, qui combattaient pour leur indépendance vis-à-vis de l'Empire ottoman pour l'une et de l'Empire austro-hongrois pour l'autre, et par les luttes en faveur de l'indépendance des autres pays latino-américains qui se libérèrent de la tutelle de la couronne espagnole, les Brésiliens cherchaient à définir leur identité nationale.

Cette aspiration à définir le contenu conceptuel de la nation, propre à l'évolution du monde des idées, et spécifiquement des idées libérales du XIX^e siècle, toucha fortement le Brésil, particulièrement au moment de la déclaration de la République et s'étend jusqu'à nos jours même si elle n'a que peu évolué depuis la Seconde Guerre mondiale. Le Brésil se veut la nation du futur et en tant que telle s'attache peu au passé et accorde beaucoup d'importance à se définir dans le présent, ce qui explique le poids des différentes théories raciales et sociales. De fait, le rapport aux trois temps fait une place prédominante au futur dans la vision politique des élites tandis que le reste de la population vit dans la prégnance du présent.

Pour éclairer l'histoire de la construction du racisme au sein de la société brésilienne, nous soulignerons le cadre idéologique de la démocratie raciale au Brésil, de l'évolutionnisme racialisant du XX^e siècle à l'idéal démocratique post-Seconde Guerre mon-

diale, en nous éloignant parfois de l'optique purement historique pour parvenir à formuler la spécificité des relations interraciales brésiliennes. Notre révision historique ira plus particulièrement jusqu'en 2001, au moment du colloque de Durban en Afrique du Sud, moment clé pour le mouvement noir brésilien puisqu'il permit, enfin, de mettre en place des politiques publiques en faveur des Afro-Brésiliens. Cette politique fut interrompue en 2016 par la destitution de Dilma Rousseff et la fin du Ministère de l'égalité raciale.

Le Brésil connut la large influence des théories déterministes du XIX^e siècle affirmant la hiérarchisation des races et réprouvant le métissage de ces dernières. Ces doctrines vouaient la nation brésilienne à l'échec puisqu'elle était fondamentalement métissée. Face à cette condamnation, les scientifiques brésiliens, suivant la ligne de l'hygiénisme en vogue à l'époque, rencontrèrent dans la théorie du « blanchiment » de la population une « voie de rédemption ». En réaction à cette négation d'un Brésil réellement métis, Gilberto Freyre parvint, comme nous allons le voir, à inverser les termes de cette idéologie et à décréter la naissance d'une nouvelle « race » : la race brésilienne, résultat du métissage, biologique mais surtout culturel, entre les trois composantes fondatrices de la nation brésilienne, le Blanc, le Noir et l'Indien. Cette vision idéalisée des relations interraciales durant la colonisation portugaise donna naissance au mythe fondateur de l'identité brésilienne : celui de la démocratie raciale. Nous nous intéresserons particulièrement aux divers discours élaborés en réponse à ce dernier. Tout en situant souvent la démocratie raciale comme un objectif à atteindre pour la véritable réussite de la construction d'une identité nationale, ils questionnèrent sa réalité au sein d'une société brésilienne profondément paternaliste et hiérarchisée.

Le poids du déterminisme biologique : de la « dégénérescence » du métis au blanchiment

Les théories racistes de la seconde moitié du XIX^e siècle, émanant des théoriciens européens tels que Gobineau, Buckle, Ratzel, nous semblent avoir légitimé « scientifiquement » la continuation des structures de pouvoir datant de l'ancienne colonie portugaise (1500-1822) et de l'Empire (1822-1889) et justifié ainsi la pérennité de la domination de leurs élites.

Certaines idéologies ont un réel pouvoir de dédoublement et se diffusent dans toutes les couches sociales et tous les espaces sociaux, réduisant la distance entre les théories érudites ou scientifiques et les valeurs communes adoptées par le corps social (Da Matta 1993 : 59). Les théories racistes du XIX^e siècle eurent un réel impact au sein de l'ensemble de la société brésilienne et orientèrent profondément le discours autour d'une définition de l'identité nationale. Les relations interpersonnelles avant ces théories étaient beaucoup plus axées sur des rapports pouvoir et de domination, du type maître-esclave, que sur une question de pigmentation (Mattos 2013).

Gobineau fut ambassadeur de France au Brésil d'avril 1869 à mai 1870. Outre qu'il s'imprégna de la réalité brésilienne pour l'élaboration de certaines de ses théories, il influença grandement ses élites.¹ Selon Gobineau, à chaque race correspondrait

¹ Au sujet du séjour de Gobineau au Brésil, Raeders (1997). La pièce mise en scène par Onisajé, *Traga-me a cabeça de Lima Barreto* (Apporte moi la tête de Lima Barreto), de 2019, au sein de la Companhia dos Comuns de Rio de Janeiro, relate l'influence de ses théories sur la vie de l'écrivain.

un développement intellectuel et psychique, une propension à l'animalité et une aptitude à la moralité. La race noire constituerait le pôle négatif de toutes ces aptitudes, la race blanche le pôle positif, la race jaune ayant un statut intermédiaire. Tout métissage entre ces trois niveaux ne pourrait qu'amener à une dégénérescence de l'humanité.² La situation brésilienne se révélait être, par conséquent, catastrophique puisque le métissage de ses populations constituait sa caractéristique principale.³ En effet, comme l'explique Gilberto Freyre, durant toute la colonisation, et principalement à ses débuts, la couronne portugaise encouragea l'union des colonisateurs avec les colonisés. Les colons venant généralement célibataires à la conquête de nouveaux espaces, l'union de ces derniers, notamment avec les amérindiens permettrait le peuplement du pays.⁴ Par la suite, l'union des maîtres avec leurs esclaves, bien qu'elle se développât par la force, donna naissance à de nombreux mulâtres.⁵

Devant cette réalité du métissage, les élites de la fin du XIX^e siècle se trouvaient donc face à un réel obstacle pour définir positivement l'identité nationale brésilienne, puisque la nation se serait trouvée « en état de perdition ». Comme l'explique Lilia Schwarcz, les théories racistes atteignirent fortement les milieux intellectuels brésiliens touchant à la fois les écoles de médecine – notamment celle de Bahia avec Nina Rodrigues – les facultés de droit et les musées d'ethnographie. Si le Métis développait une plus forte propension à la folie, à la violence et par conséquent à la criminalité, tout ceci résultait du fait de sa dégénérescence naturelle. L'eugénisme était en vogue et l'on pensa à créer un code pénal différencié pour les Noirs et les Blancs⁶ et à stériliser les Métis pour « purifier la race », etc.⁷

Face à cette situation d'impasse due à la confrontation des théories racistes européennes et de la réalité brésilienne, les scientifiques brésiliens discernèrent une possible « solution » dans le blanchiment de la population. Schwarcz cite l'exemple en 1911 de João Batista Lacerda, du Museo Nacional de Rio de Janeiro, qui, statistiques en main, prévoyait qu'en 2011 la population brésilienne serait totalement blanche (Schwarcz 1996 : 176). Comme le théorisa Oliveira Vianna, ce blanchiment serait possible grâce à la plus forte natalité de l'homme blanc, en bonne santé, à la plus haute mortalité des Noirs et Métis, dégénérés, soumis à la misère suite à l'abolition, mais aussi grâce à l'immigration européenne, et à un strict contrôle politique et idéologique du mé-

2 Da Matta, 1993: 72, et Schwarcz 1995.

3 Suite au recensement de 1870 qui montrait que la majorité de la population brésilienne était métisse, la question relative à la couleur fut supprimée, ce qui indique l'influence des théories racialistes de l'époque sur la vie des individus métis. Voir Schwarcz (1996 : 174).

4 Schwarcz (1996 : 154) cite le cas, au XVIII^e siècle, du marquis de Pombal, qui adopta comme politique principale de peuplement l'encouragement du mariage avec les Amérindiens. Gilberto Freyre valorisa à l'extrême cette attitude développée par la couronne portugaise. Pour lui, la création de ce type de famille rurale fut à la base de la colonisation des territoires brésiliens. In Freyre Gilberto (1992 : 8; la première édition date de 1933).

5 Freyre considère, notamment dans le premier chapitre de son ouvrage, le colon portugais comme extrêmement différencié des colons des pays nordiques. Le Portugais aurait une appréhension de la race absolument différente des autres Européens pour posséder une certaine « bicontinentalité » entre l'Afrique et l'Europe (1992 : 6). En effet, suite à l'invasion maure durant le Haut Moyen Âge, le Portugais serait par essence Métis et non « pun ». Il aurait, par exemple, intégré le mythe de la femme maure enchantée (*A Moura Encantada*), qu'il aurait retrouvé chez l'Indienne, ce qui le pousserait au métissage avec ces dernières. Pour Roberto Da Matta (1993: 67) ce cadre est idéalisé dans la mesure où le Portugais du Portugal avait un traitement discriminatoire vis-à-vis des minorités, juives et arabes, particulièrement après l'Inquisition. Cette proximité avec la culture maure ne permettrait donc pas d'expliquer la force du métissage entre les Portugais et les Amérindiennes. Par ailleurs, selon Gilberto Freyre, l'union des maîtres avec les esclaves se serait effectuée dès l'adolescence des maîtres qui s'initiaient sexuellement auprès des jeunes esclaves. Ceci favoriserait le « sadisme du Blanc » et le « masochisme inné des Noires » (1992: 50). Nombreux auteurs ont dénoncé l'abus du pouvoir des maîtres en relation à leurs esclaves notamment dans ce type de relation sexuelle. Gilberto Freyre ne nie pas l'usage de la force, il sous-entend simplement que la femme noire appréciait ces unions.

6 Voir à ce sujet Nina Rodrigues (1957). Sur l'eugénisme voir Jurandir Freire Costa 1976.

7 Aux États-Unis, à la même période, une campagne de stérilisation des « pauvres », le plus souvent noirs, fut lancée parce qu'ils auraient été des « handicapés mentaux ». Cette politique perdura jusque dans les années 50.

fissage (Munanga 1996 : 182). Cette perspective à long terme - le blanchiment de la population - rassurait les élites et justifiait parallèlement le rapport inégalitaire entre les races. En « naturalisant » les différences sociales sur une base raciale, on justifiait, avec l'aval de la science, l'injustice sociale et politique (Schwarcz 1996 : 162).

L'idéologie du « blanchiment » a donc été introduite par les élites brésiliennes dès la fin du XIX^e siècle dans le but, parmi d'autres objectifs clairement revendiqués, du « développement » économique du pays qui serait, nous l'avons compris, retardé par la présence des Noirs et des Métis. De 1870 à 1930 l'immigration européenne monta à plus de 3 millions de personnes.⁸ Le principe d'eugénisme fut inscrit dans la constitution de la République de 1934 (Larkin-Nascimento 2000 : 206). Cette idéologie du blanchiment de la nation pratiquement existait dans toute l'Amérique Latine. Elle se traduisait « dans les politiques de promotion et de subvention de l'immigration européenne, et dans la référence à la législation qui interdit l'immigration d'Africains et d'Asiatiques ».⁹ Selon Peter Wade, il est essentiel de différencier le « métissage » - qui n'est pas une idéologie mais un ensemble de pratiques sociales - du blanchiment, version hiérarchique et discriminatoire du mélange racial. Le métissage indiquerait l'homogénéité et l'inclusion et s'opposerait aux normes de pureté en vigueur dans d'autres systèmes raciaux. Il serait cependant un pas sur le chemin du blanchiment, résultat final attendu.¹⁰ Pourtant, le métissage, ne pourrait-il pas être compris aussi comme noircissement de la population ? Certains militants noirs dans les années quarante interpréteront le métissage en ce sens.

Le mythe de la démocratie raciale : ses fondements, sa réalité et ses remises en question

La notion brésilienne de démocratie raciale est profondément ambiguë puisqu'elle rassemble à la fois un idéal progressiste, celui d'une égalité démocratique entre tous les membres d'une même nation indépendamment de leur origine ethnique, et une société profondément conservatrice, celle de l'homogénéité forcée de tous au sein d'une culture unique dans laquelle il existe, de fait, une hiérarchisation des individus en fonction de leurs couleurs. Elle n'est donc pas incompatible avec un régime autoritaire. Pourtant, comment viabiliser le principe de démocratie raciale sans démocratie de fait dans un pays où le droit citoyen de l'individu est plus que relatif ? Comme l'explique Michel Agier, au Brésil « personne n'est a priori citoyen jusqu'à prouver le contraire » (Agier 1992 : 55).

Le mythe et ses limitations

Revenons à la racine du mythe de la « démocratie raciale ». Selon Renato Ortiz, la Révolution de 1930, qui cherchait de nouveaux chemins politiques et sociaux pour

8 Rufino dos Santos (1988 : 44). Il montre que cette appréhension du Noir en tant que « mauvais travailleur » et « paresseux » s'appliquait au XIX^e siècle à la population des mulâtres et non aux Noirs, considérés comme inventifs, créatifs et bons professionnels. Les anciens esclaves qui, ayant acheté leur liberté, étaient très nombreux au XIX^e siècle, s'étaient spécialisés dans le métier d'artisan. Cette vision négative du Noir correspond à une construction idéologique bâtie au moment de l'abolition et renforcée sur la longue durée.

9 Carlos Hasenbalg (1997 : 29) ajoute : « L'absence de recensement dans la plupart des pays du continent est, elle aussi, révélatrice. Soit la composition raciale de ces pays est considérée comme sans importance socialement (en raison de la publicité donnée à la démocratie raciale), soit il s'agit de renforcer l'invisibilité de la catégorie noire et métisse de la population ».

10 Peter Wade est spécialiste des relations raciales en Colombie et particulièrement de la région à forte population noire qu'est le Chocó. Voir Wade (1993: 19, 42).

le Brésil, ne se satisfaisait plus des théories raciales du XIX^e siècle, et c'est à ce moment que Gilberto Freyre fit son entrée sur scène pour « répondre » à cette nouvelle demande (Ortiz 1994 : 40-41). Ce dernier, sous l'influence notamment de Franz Boas, fut l'instigateur d'un réel changement de paradigme dans la compréhension des relations interraciales brésiliennes : il effectua le passage du concept de « race » à celui de « culture ». ¹¹ Bien que Freyre continuât à hiérarchiser biologiquement les trois races, le Blanc étant le promoteur culturel de la « Civilisation », cette modification de paradigme permit une nouvelle appréhension du Métis, qui, loin d'être considéré comme dégénéré, devint le représentant de la nation brésilienne, fruit de la spécificité de la colonisation portugaise. Selon Gilberto Freyre, les difficultés rencontrées par le Brésil ne seraient pas dues au métissage mais à d'autres maux, identifiés durant la colonisation, tels que la syphilis, la mauvaise alimentation du colon comme de l'esclave, l'exubérance de la nature, le mauvais rendement des terres, et autres raisons de cet ordre.¹²

Outre le croisement biologique des trois races depuis les débuts de la colonie portugaise, il existerait un métissage des cultures. Cette perspective fut à l'époque extrêmement audacieuse puisqu'elle proposait la valorisation – toute relative – de nombreux éléments des cultures africaines et indiennes. Ce double métissage, biologique et culturel, constitua l'origine même de ce qui devint le mythe de la « démocratie raciale » : on rencontrerait, depuis les débuts de la colonisation, une réelle harmonie, sur fond de cordialité et d'amabilité – bases essentielles du mythe – entre les « trois races fondatrices », et, par conséquent, entre toutes les couches sociales. Le mulâtre brésilien constituerait une nouvelle « race », modèle mondial de la spécificité tropicale de la nature et de la culture brésilienne et deviendrait dès lors le légitime représentant de la Nation. Il n'existerait qu'une seule culture brésilienne, et aucune des « trois races » n'aurait plus aucune légitimité à revendiquer sa culture spécifique, ce qui revenait pourtant implicitement à occulter les cultures afro et indiennes.

Le mythe de la démocratie raciale atteignit toutes les couches de la population brésilienne et il est possible de penser, dans le sens de Roberto Da Matta, qu'il s'agit, jusqu'au début des années 2000, d'une idéologie dominante qui reste encore très forte aujourd'hui. La majorité des Brésiliens, même s'ils sont généralement conscients de ses immenses limites dans la pratique, voient celle-ci comme un paradigme à atteindre dans le futur, comme un idéal de la Nation. Si « l'idéologie du syncrétisme exprime un univers exempt de contradictions, qui transcende les divergences réelles » (Ortiz 1994 : 95) et évite donc les conflits, il n'en reste pas moins que le mythe est présent dans tous les imaginaires, même chez certains membres du mouvement noir dont l'objectif est la concrétisation de cet idéal. Le mythe des trois races, synonyme de celui de la « démocratie raciale » permit aux individus des différentes classes sociales et des différents groupes de couleur, d'interpréter les relations raciales à l'intérieur d'un schéma donné et de se reconnaître tous comme nationaux (Ortiz 1994 : 44).

11 Freyre s'intéresse au quotidien et non aux «grands événements», dans une ligne qui sera plus tard celle de l'Histoire des mentalités.

12 Freyre 1992. Freyre montre par exemple que l'alimentation des esclaves d'origine africaine était beaucoup plus riche et équilibrée que celle de l'Européen, et que ces derniers ont modifié leur cuisine à leur tour. Son ouvrage, fort polémique, était audacieux pour l'époque et suite à sa publication, son domicile fut perquisitionné par la police de l'Estado Novo de Vargas pour « incitation à la haine raciale » auprès des populations noires. On sait pourtant à quel point Vargas adopta les idées de Freyre par la suite.



Détail d'une affiche du MNU (Mouvement Noir Unifié) de Salvador de 1978, où il est inscrit sur un des panneaux : « Pour une authentique démocratie raciale »

La limite la plus marquante du concept de démocratie raciale concerne son discours univoque du « national ». Les manifestations culturelles des personnes de couleur devenant « brésiliennes », elles perdaient leur spécificité, comme ce fut le cas du samba, musique de matrice africaine devenue « nationale ». Getulio Vargas et l'*Estado Novo* firent de cette vision leur idéologie officielle. Toutefois, la valorisation du peuple métis fut loin d'abolir complètement l'existence du déterminisme racial. L'idéologie du blanchiment se superposa souvent à celle de la démocratie raciale, la hiérarchie était « couverte » par une supposée homogénéité de la culture nationale dont les composantes se trouveraient sur un pied d'égalité. Or, privées du droit de revendiquer leur spécificité, les communautés non-blanches n'eurent plus de crédibilité pour réclamer leur réelle intégration et l'obtention de droits citoyens. Toute revendication d'ordre ethnique paraissant obsolète, les revendications du mouvement noir, notamment, étaient rejetées puisque soi-disant hors de la « réalité ».

Le concept de démocratie raciale était ambigu dès sa création. En niant le contexte historique et les nombreuses situations de conflit, comme les innombrables révoltes d'esclaves, liées au développement de la colonie, Freyre omettait l'asymétrie dans les relations de pouvoir, confondant « métissage » avec « absence de stratification ». La monarchie portugaise, loin d'être laxiste, a, au contraire, mis en place une société extrêmement hiérarchisée où l'individu n'a aucune place, le Tout (la royauté et l'Église catholique) étant toujours supérieur aux parties (Da Matta 1993 : 75). Cette organisation pyramidale - subtilement subdivisée en d'innombrables degrés au sein de chaque catégorie, positionnant les différents esclaves en fonction de leur activité plus ou moins valorisée et les maîtres eux-mêmes en fonction de leurs pouvoirs - formait la base d'une société profondément inégalitaire, où dominait un système d'octroi de faveurs.

Selon Da Matta, puisqu'au Brésil « chacun connaît sa place » il n'a pas été nécessaire d'instituer une ségrégation officielle comme aux États-Unis ou en Afrique du Sud. Le système de relations sociales et raciales étant fondamentalement inégali-

taire, il étouffait toute possible revendication de changement.¹³ En effet, l'idéologie libérale individualiste n'a jamais réellement fait son entrée sur la scène brésilienne : l'indépendance de la colonie s'étant simplement concrétisée par le transfert de la monarchie de Lisbonne à Rio de Janeiro et la proclamation de la République s'étant réalisée en continuité avec l'Empire.

Le concept de démocratie raciale justifia donc idéologiquement la continuité du système de domination. En valorisant la permanente médiation effectuée par les Métis qui se situaient dans les positions hiérarchiques intermédiaires, il évitait, selon Da Matta, les conflits et permettait donc d'étouffer toute velléité de mutation sociale. Comme l'a souligné Florestan Fernandes en 1955, il assura la permanence des élites traditionnelles.¹⁴ Fernandes fut le premier sociologue, mis à part les membres du mouvement noir comme Guerreiro Ramos, Abdias Nascimento ou Correia Leite, à questionner systématiquement la réalité de la démocratie raciale et à dénoncer l'absence de droits citoyens réels pour les populations noires dans la société post-abolitionniste :

les circonstances historico-sociales ont permis que le mythe de la « démocratie raciale » surgisse et soit manipulé comme un intermédiaire pour l'exercice des mécanismes sociétaires de défense des attitudes, des comportements et des idéaux « aristocratiques » de la « race dominante ». Pour que l'inverse se soit produit il aurait fallu que le mythe tombe entre les mains des Noirs et des Mulâtres ; et qu'ils disposent de l'autonomie équivalente pour l'exploiter dans la direction contraire, en vue de ses propres intérêts, comme un facteur de démocratisation de la richesse, de la culture et du pouvoir.¹⁵

Ayant une approche structuraliste, teintée de marxisme, Fernandes reconsidère la persistance de l'ordre esclavagiste dans la société de son époque. Pour lui, la société brésilienne n'est pas divisée en classes, comme l'affirmait Donald Pierson, mais en groupes de prestige et de statut hérités de la période coloniale : Blancs (anciens maîtres), Noirs et Mulâtres (anciens esclaves). Certes, des barrières de classe existent, mais à celles-ci se juxtaposent des barrières de race limitant la mobilité sociale des Noirs et Mulâtres dans le nouvel ordre post-abolition. Fernandes estimait, d'ailleurs, que la discrimination disparaîtrait graduellement avec la modernisation de la société qui permettrait la disparition des structures post-coloniales. Michel Agier estime que Florestan Fernandes croyait en un paradigme évolutionniste, « au passage d'une société de statut (héritée du passé) à une société de contrat ou de classe (en devenir), installée par l'industrialisation et l'urbanisation » (Agier 1992: 53).

Fernandes estimait que les élites blanches considéraient que le Noir et le Métis, une fois arrivés sur le marché de travail, devenaient des potentiels destructeurs de l'ordre patriarcal établi. Leur demande d'un réel ordre compétitif dans le sens de l'idéologie capitaliste libérale « d'égalité des chances » permettant la « réussite sociale par le travail » constituait une menace pour les élites blanches, car cette égalité remettait fondamentalement en question le système de clientélisme contrôlé par les

13 L'auteur comprend la ségrégation nord-américaine comme une réponse à l'idéologie libérale qui considérait tous les individus égaux devant la loi. Comment les Blancs auraient-ils pu conserver le pouvoir, notamment dans le Sud des États-Unis récemment vaincu par les troupes du Nord durant la guerre de Sécession, si ce n'est en instituant légalement une situation d'apartheid ? La réalité brésilienne était autre.

14 Dans son premier ouvrage. Il se spécialisera sur ce thème (Fernandes 1965).

15 Fernandes cité par Guimarães (1999 : 93).

anciennes élites coloniales, majoritairement blanches.¹⁶ Si cette crainte explique en partie la persistance de la discrimination raciale, elle est due aussi, selon nous, à une intériorisation des théories raciales du XIX^e siècle, par les populations dominantes, mais également, malheureusement, par les Noirs et Métis. De ce fait, le comportement discriminatoire est considéré comme « naturel » par l'individu blanc, tout comme l'octroi de nombreux privilèges qui lui seraient « dus ».

Pratiquement aucun Brésilien ne se considère comme raciste, et il est de mauvais ton d'exprimer ouvertement et publiquement ses préjugés de couleur. Un relatif tabou à ce sujet perdure toujours dans les relations intimes ou interpersonnelles. En 1972, Fernandes ajoutait que le Brésilien, à cause du puissant mythe de la « démocratie raciale », avait « le préjugé de ne pas avoir de préjugés » (Fernandes 1972 : 23). Selon Agier, « le mythe de la démocratie raciale s'est progressivement formé comme une imposition politique, celle de l'interdiction sociale, voire institutionnelle, de parler de racisme et de préjugé racial » (Agier 1992 : 53). Ceci dura jusqu'en 2001 et le Congrès de Durban, en Afrique du Sud duquel revinrent la délégation brésilienne avec une véritable volonté de changement, permettant la mise en place de politiques publiques de lutte contre les discriminations tant à l'université avec la mise en place de quotas, que dans la justice, etc.

Lilia Schwarcz réalisa en 1988 une enquête pour l'Université de São Paulo qui révéla cette ambiguïté. Les résultats du questionnaire indiquaient que 97 % des personnes affirmaient ne pas avoir de préjugés et 98 % des mêmes personnes disaient connaître des personnes ayant un préjugé, et que parmi ces personnes étaient des proches. L'auteur concluait que « tout brésilien se sent comme une île de démocratie raciale, entouré de racistes de tous côtés » (Schwarcz 1996 : 155). Il existe d'ailleurs une réelle impunité à l'égard des infracteurs de la loi contre le racisme. En effet, malgré la loi 7.716 entrée en vigueur en janvier 1989, et qui considère le racisme comme un crime, la police continue à traiter les propos racistes comme des « blagues ». Carlos Moura, secrétaire exécutif du Groupe de Travail Interministériel de Valorisation de la Population Noire, indiquait en 1998 que : « ce n'est pas un défaut de la loi. Du dépôt de la plainte, en passant par l'enquête policière jusqu'à la décision du juge, il existe un préjugé contre le Noir. Les trois niveaux sont incapables de reconnaître le racisme contre le Noir » (*Folha de São Paulo*, 23.08.98, caderno 3 : 1).

Le projet Unesco et l'inattendue « révélation » du racisme brésilien

Ce fut à travers un projet de l'Unesco que Florestan Fernandes commença à mettre en place sa critique du système racial brésilien. Ce projet modifia substantiellement l'appréhension de la question raciale par la sociologie brésilienne. Il prétendait montrer, suite aux horreurs de la Seconde Guerre mondiale, le succès du système racial brésilien : nation métissée, modèle de démocratie raciale.¹⁷ Réalisée

¹⁶ On retrouve ici les mêmes réactions de la part des élites en 2018 qui ont porté Bolsonaro au pouvoir en réaction aux politiques publiques de quotas à l'Université, ou encore des droits octroyés aux employés de maison, notamment.

¹⁷ Dans ce cadre, Claude Lévi-Strauss fut chargé d'écrire un essai sur l'importance du respect des différences au sein des cultures, ouvrage qui deviendra le pilier de nombreuses réflexions (première édition en 1952). Au sujet du projet de l'Unesco au Brésil, Chor Maio (1997). Les informations ici exposées à ce sujet sont extraites de cette thèse.

entre 1951 et 1952, l'enquête fut menée sur une grande échelle dans quatre États brésiliens : Pernambuco, Bahia, Rio de Janeiro et São Paulo. Seule l'équipe responsable de l'étude de São Paulo, constituée de Roger Bastide, Florestan Fernandes et Oracy Nogueira notamment, dévoila l'inégalité sociale existant entre Blancs, Noirs et Métis, révélant l'inexactitude d'une compréhension assimilationniste et intégrationniste de la société brésilienne. Leur étude sociologique fut la première à dévoiler l'existence d'une cruelle inégalité raciale entre Blancs, Noirs et Métis dans l'accès au travail, à l'éducation, à la santé, aux loisirs.

Ne répondant pas aux espérances de l'Unesco, le rapport final ne fut pas publié, à part l'étude de Bahia et quelques articles de Bastide, et le Brésil continua d'être mondialement « exporté » comme « modèle » d'harmonie dans ses relations interraciales.¹⁸ Comme l'explique Chor Maio, l'étude fut cependant très fructueuse, puisqu'elle témoigna de la diversité de la situation des populations afro-descendantes au Brésil, entre le nord-est et le sud-est notamment, distinction toujours nécessaire. Par ailleurs, elle permit la quasi-disparition des thèses déterministes encore en vogue et l'appréhension de la question raciale dans le cadre sociologique du rapport interracial incluant donc les populations noires et métisses au sein de la société, sans se limiter à l'étude de la culture afro-brésilienne comme « spectacle » pratiquée par la majorité des études effectuées dans les années trente.¹⁹ En effet, les membres des différents *Congressos Afro-Brasileiros* organisés à Recife par Gilberto Freyre (1934) puis à Salvador par Nina Rodrigues (1937) envisageaient les recherches autour de la thématique du Noir dans une optique très réduite, souvent déterministe et uniquement à travers l'étude des éléments caractéristique de la culture « africaine », considérant souvent les afro-brésiliens comme étrangers à la culture nationale car proprement « africains », sans chercher à comprendre leur degré d'intégration dans la société brésilienne.²⁰

De fait, l'équipe de São Paulo, postérieurement appelée *Escola Paulista*, réalisa une véritable mutation de l'approche de la question raciale depuis le début du siècle. L'*Escola Paulista* mit en place une réflexion souvent à partir du paradigme marxiste, associant notamment les concepts de race, de classe et de mobilité sociale. A leurs yeux, la pensée de Freyre correspondait à la situation d'un Brésil rural « archaïque », du nord-est, et non d'un Brésil « moderne », vivant la réalité urbaine et industrielle d'une société de classes. Roger Bastide, comme Florestan Fernandes ou Oracy Nogueira, n'ont cependant jamais nié un élément fondamental de la pensée de Gilberto Freyre : l'amabilité chaleureuse et la cordialité propres aux relations inter-personnelles brésiliennes. Tous trois partageaient l'opinion que cette spécificité éminemment brésilienne ne pouvait être laissée de côté au moment de l'élaboration d'un nouveau modèle interracial. Bastide parla à ce sujet du dilemme brésilien,

18 Chor Maio indique que seule l'étude réalisée à Bahia, dirigée par Wagley fut publiée. En effet, elle donnait, selon Alfred Metraux, responsable du projet au sein de l'organisme de l'UNESCO, une vision simple et didactique de la situation raciale brésilienne, répondant donc aux attentes de l'institution. Celle de Rio de Janeiro, menée par Costa Pinto, se rapprochant des conclusions de l'équipe de São Paulo ne fut pas publiée. L'auteur n'explique pas clairement pourquoi celle de Recife, dirigée par René Ribeiro, ne fut pas non plus considérée. (Chor Maio 1997: 307, 309, 312).

19 Cette étude de l'UNESCO orienta les recherches sociologiques et anthropologiques réalisées durant toute la période de démocratisation (1946-1964). Elles furent interrompues par le coup d'Etat militaire de 1964. Les recherches de Fernandes, notamment, furent le point de départ des réflexions de nombreux militants du mouvement noir. Toutefois, ces recherches n'ont pratiquement pas atteint la société dans son ensemble et n'ont jamais réussi à stimuler l'apparition d'une nouvelle « idéologie dominante », pour reprendre les termes de Roberto da Matta.

20 Les participants de ces congrès étaient médecins, dans leur majorité, généralement psychiatres, et envisageaient le Noir comme étant mentalement retardé suivant les principes de Gobineau.

les Brésiliens étant à la fois conscients du fait que cette amabilité est à la base des relations de faveur du paternalisme brésilien, tout en se sentant fiers de la relation affectueuse et fraternelle qui existe entre les différents groupes ethniques.²¹ Néanmoins, pour Fernandes et Nogueira, seule la formation citoyenne et démocratique du peuple brésilien associée à cette amabilité, permettrait la réalisation, à terme, d'un « modèle » de relations interraciales à la brésilienne sur base d'une véritable démocratie raciale et non de paternalisme.²²

Les membres du *Teatro Experimental do Negro* (TEN), notamment Abdias Nascimento dès les années quarante, puis Guerreiro Ramos (lui-même un des fondateurs du TEN), formulèrent ce type de questionnement et parvinrent à des conclusions similaires : il s'agit d'éduquer les populations blanches, mais aussi noires et métisses, pour parvenir à atténuer les différences sociales dues au traitement inégal entre les groupes ethniques si l'on veut atteindre une réelle démocratie raciale. Abdias Nascimento et Guerreiro Ramos cherchèrent d'ailleurs à influencer la recherche de l'Unesco et firent pression auprès du gouvernement brésilien pour qu'il sollicite de l'Unesco la réalisation d'un *Congrès International sur les Relations entre les Races*. À leurs yeux, les propositions élaborées par le TEN pouvaient être un point de départ pour l'analyse des obstacles à une véritable intégration raciale.²³ Mais l'Unesco voulait-elle réellement connaître les dysfonctionnements du système, ou ne cherchait-elle qu'à divulguer un « modèle » de relations interraciales ? Si les propositions du TEN n'ont pas été retenues par l'UNESCO, Costa Pinto,²⁴ responsable de l'enquête dans l'État de Rio de Janeiro et l'équipe de São Paulo, notamment Roger Bastide et Florestan Fernandes, connaissaient l'histoire du TEN; elle a dû inspirer leurs analyses.

Le racisme « à la brésilienne »: la couleur de peau, critère de la hiérarchisation raciale et sociale

Le racisme brésilien est réellement spécifique. Il ne peut être compris ni comme un modèle de démocratie raciale, ni comme une copie du racisme nord-américain ou sud-africain. Il est le fruit des différentes phases de formation, décrites ci-dessus, des pratiques et des discours raciaux spécifiquement brésiliens.

Pour comprendre la naturalisation des rapports de discrimination au sein de la société brésilienne, la typologie de Michel Wieviorka concernant les différentes logiques coexistant dans la pratique du racisme est riche d'enseignements. L'auteur en détermine

21 Bastide (1957 : 512), cité par Chor Maio (1997 : 318).

22 Fernandes (1960 : XVI) et Oracy Nogueira, (1955 : 423-424). Cités par Chor Maio, 1997 : 316-317.)

23 Ces éléments nous indiquent à quel point les membres du TEN étaient attentifs à toutes les initiatives de lutte contre le racisme, artistiques mais aussi politiques. Voir Chor Maio 1997: 261.

24 Selon Elizabeth Larkin Nascimento, Costa Pinto se serait largement inspiré des informations et des conclusions du Congrès organisé à Rio par le TEN en 1950 (Primeiro Congresso do Negro Brasileiro), notamment au sujet de la position du Noir compris comme simple objet d'étude et non comme membre à part entière de la société brésilienne. Or, Costa Pinto ne cite à aucun moment quels furent les organisateurs du dit congrès. Dans son ouvrage, *O negro no Rio de Janeiro*, résultat de l'enquête réalisée pour l'Unesco, il critique toutes les initiatives du mouvement noir et notamment celle du TEN. Il le considère comme un mouvement de «petits bourgeois intellectuels et pigmentés», sans aucun lien avec les «masses noires». Dans l'optique marxiste radicale de Costa Pinto, toute revendication d'une identité noire est une «fausse conscience» qui coupe les «masses» noires du reste de la population et porte préjudice à la conscientisation du «peuple». Dans sa réponse aux critiques que le TEN adressa à son étude, Costa Pinto se permit de recourir au registre biologique : «Je doute qu'il y ait un biologiste qui après avoir étudié, disons, un microbe, a vu ce microbe venir en public écrire des sentences au sujet de l'étude à laquelle il a participé comme matériel de laboratoire». Par ailleurs, il affirme qu'il s'agit d'un mouvement raciste composé uniquement de Noirs. Or de nombreux Blancs participèrent au TEN. In Larkin-Nascimento (2000 : 237, 238, 301). Costa Pinto 1998.

deux principales : l'une est d'infériorisation du groupe visé et la seconde, de différenciation de celui-ci (Wiewiorka 1993 : 10-12). La première variante est profondément inégalitaire : le groupe peut disposer d'une place dans la société, pourvu que l'individu discriminé adopte une posture d'infériorité qui lui correspond de par sa « nature ».

La seconde version ne réserve aucun espace dans la société au groupe ostracisé. La communauté discriminée est considérée comme une menace pour la culture dominante de par ses spécificités culturelles « irréductibles ». Cette seconde logique induit une volonté de rejet, d'exclusion et, dans le pire des cas, d'expulsion voire de destruction du groupe. Il s'agit d'empêcher toute relation sociale avec le groupe, ce qui amène à la ségrégation.

Le racisme brésilien renvoie davantage à la première variante, alors que les cas des États Unis et de l'Afrique du Sud correspondraient à la seconde. En effet, au Brésil, les populations noires et métisses ne sont pas exclues de la société, leur culture n'est pas considérée comme une menace. En revanche, elles restent « inférieurs », et leur fonction est généralement circonscrite - dans l'imaginaire collectif tout du moins - à celle de chauffeur, femme de ménage, maçon ou « au mieux » musicien ou footballeur, comme le montrent d'ailleurs les rôles des personnages noirs dans la majorité des feuilletons télévisés ou dans les pièces de théâtre du circuit commercial. Le Noir ou le mulâtre brésilien, pour reprendre Da Matta, « connaissent leur place » et sont « priés » de s'en contenter.²⁵ Le racisme brésilien s'encadre donc effectivement dans la première logique définie par Wiewiorka.

Wiewiorka souligne que les deux logiques sont distinctes en théorie mais dans la pratique historique elles ne sont jamais entièrement séparées l'une de l'autre. Naguère l'idéal du blanchiment se réfère à la seconde logique, puisqu'il s'agissait, certes de façon absurde, « d'éliminer » le sang noir par le métissage.²⁶ Cet idéal n'est certes plus revendiqué officiellement. Il transparait néanmoins dans les relations interpersonnelles et a même été intériorisé par les populations discriminées elles-mêmes.²⁷

Finalement, le résultat de cette logique est une société profondément inégalitaire, figée dans une classification sociale fondée sur la couleur de la peau et d'autres marqueurs physiques comme le type de cheveux, la forme du nez et des lèvres (*preconceito de marca*) - et non sur l'ascendance - le sang (*preconceito de*

25 Agier résume clairement cette situation brésilienne en s'attachant au cas spécifique de Bahia : [l'actuel racisme est un] « système formé par l'existence simultanée d'une importante panoplie de stéréotypes raciaux, de la conviction établie que les Noirs ont leurs lieux de prédilection au bas des hiérarchies sociales et hors du pouvoir, d'une discipline des relations interindividuelles visant à contourner les situations conflictuelles, et enfin d'un a priori selon lequel il est mal venu de parler de racisme sur la terre de tous les mélanges (...) Le racisme bahianais n'a pas une forme d'exclusion/ségrégation, mais une manière diffuse et inavouée d'intégration et de domination » (1992: 61-62).

26 Il s'agissait d'une vision de blanchiment à « long terme », aucun « nettoyage ethnique » n'ayant été mis en place. Il faudrait s'interroger sur ce que signifie être « Blanc » dans un pays hautement métissé. Si les autorités brésiliennes et leurs élites revendiquèrent le « blanchiment », à terme, de la population brésilienne, ne s'agissait-il pas plutôt d'un « noircissement » ? Tout « Blanc » brésilien n'est-il pas déjà métissé ? Voir Piault (1997 : 14).

27 In Dos Santos (1980 : 73). Il cite le cas d'un mari qui, en 1971, a voulu « blanchir » sa femme en lui donnant un bain d'acide. Rufino raconte que, dans les années 40, il était commun de voir les femmes se frotter le visage à l'eau de javel pour le blanchir. Aujourd'hui beaucoup continuent à se lisser les cheveux. Frantz Fanon décrit ce même type d'idéologie de blanchiment chez les populations antillaises, cherchant à « blanchir » la « race » en se mariant avec des personnes de peau plus claire. « Car enfin il faut blanchir la race ; cela toutes les Martiniquaises le savent, le disent, le répètent. Blanchir la race, sauver la race, non pas dans le sens qu'on pourrait supposer : non pas préserver « l'originalité de la portion du monde au sein duquel elles ont grandi » mais assurer sa blancheur » In Fanon (1971 : 38). L'ouvrage dans son ensemble montre la difficulté que rencontre l'homme de couleur antillais à se détacher d'un système de pensée qui lui a été enseigné depuis l'enfance dans laquelle le « Blanc » constitue le référent du Bien et le Noir celui du Mal.

origem), cas des États-Unis ou de l'Afrique du Sud, comme l'expliqua brillamment et de façon pionnière Oracy Nogueira.²⁸ Seuls les mouvements noirs brésiliens par leur pugnacité et leur détermination parvinrent, depuis 2001, à modifier la donne brésilienne, appuyé par les gouvernements Lula à partir de 2003, à tel point que son coup d'arrêt en 2016, accentué en 2019, jusqu'à aujourd'hui, résultent, à nos yeux, de l'efficacité de leur action qui a vu des populations afro et amérindiennes, auparavant à l'arrière de la scène, apparaître à la lumière, créant une peur panique des élites blanches du pays représenté par leur président. L'actuel gouvernement a supprimé le Ministère de l'Égalité raciale, a nommé à la tête de l'institut en charge du développement de la culture des Afro-brésiliens, Fundação Palmares,²⁹ une personne qui renie toutes les valeurs liées à l'ancestralité afro, comme le candomblé et l'umbanda. D'ailleurs les lieux de culte, terreiros, subissent depuis 2019, le plus haut taux d'attaques jamais enregistré. La revue *Veja*, enregistre, en août 2020, 1335 crimes liés à l'intolérance religieuse pour les 8 premiers mois de l'année.³⁰ À la suite de l'improbable mouvement de *trafiqants de Jesus*, qui interdisent de jouer du tambour ou de s'habiller en blanc et qui expulsent les pratiquants de lieux de culte, souvent anciens, de communautés défavorisées (favelas), de nombreuses maisons ont été fermées. La résistance est là mais la situation n'en reste pas moins difficile, car au racisme tel que nous l'avons décrit s'est ajouté un facteur religieux, mobilisant les masses, celui des Églises évangéliques qui diabolisent les cultures et les religions d'ancestralités afro et amérindiennes.

Bibliographie

- Agier, Michel, « Ethnopolitique : racisme, statuts et mouvement noir à Bahia », *Cahiers d'Études Africaines*, vol. XXXII, n° 125 (1992) : 53-81.
- Bastide, Roger, « Race Relations in Brazil », *International Social Science Bulletin*, vol. IX, n° 4 (1957): 495-512.
- Bastide, Roger, « A proposito do Teatro Experimental do negro », in Nascimento, Abdias do, *Teatro Experimental do negro-Testmunhos*. Rio de Janeiro: Ed. GRD, 1966: 98-103.
- Chor Maio, Marcos, *A História do projeto UNESCO: estudos raciais e ciências sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: PhD Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, 1997.
- Costa Pinto, L. A. da, *O negro no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998 (1^{ère} édition 1953, Companhia Editora Nacional).
- Da Matta, Roberto, *Relativizando: uma introdução a antropologia social*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- Douxami, Christine, « Teatro Negro: a realidade de um sonho sem sono », *Revista Afro-Asia*, n° 25-26, Salvador: ed. Ufba, 2001: 313-363.
- Douxami, Christine, *Le théâtre noir brésilien, un processus militant d'affirmation de l'identité afro-brésilienne*. Paris : L'Harmattan, Collection Sociologie de l'Art 2015.

28 L'Afrique du Sud et les États-Unis n'admettent pas de gradation de couleurs, tant et si bien que la catégorie « Métis » est inexistante, ceux-ci étant classifiés comme « Noirs » à partir de la classique définition du « one-drop rule ». In Nogueira (1955).

29 Sergio Camargo est le président de la Fondation Palmares.

30 *Veja*, Août 2021: 18.

- Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil, 1971.
- Fernandes, Florestan, « Cor e estrutura social em mudança », in Bastide, R. et Fernandes F. (org.), *Relações raciais entre negros e Brancos em São Paulo*. UNESCO-Anhembi, 1955.
- Fernandes, Florestan, « Préface » de *Cor e mobilidade social em Florianópolis*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960.
- Fernandes, Florestan, « O teatro negro », in *O Estado De São Paulo*, 10.02.1962, reproduit in Nascimento, Abdias (org.), *Testemunhos*. Rio de Janeiro: GRD, 1966: 165-170.
- Fernandes, Florestan, *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difel, 1972.
- Freire Costa, Jurandir, *História da psiquiatria no Brasil – um corte ideológico*. Rio de Janeiro: ed. Guaramond, 1976.
- Freyre, Gilberto, *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: Record, 1992 (28^e édition, 1^{ère} 1933).
- Guerreiro Ramos, Alberto, « Semana do Negro de 1955 », in: Nascimento, A. (org.) *Teatro Experimental do Negro: Testemunhos*. Rio de Janeiro: GRD, 1966 (*Diário de Notícias*, 30 jan. 1955).
- Guerreiro Ramos, Alberto, « Notícia sobre o I Congresso do Negro Brasileiro », *A Manhã*, Rio de Janeiro, 1^{er} août 1950.
- Guimaraes, Antonio Sérgio, *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo : Editora 34, 1999.
- Hasenbalg, Carlos, « Entre le mythe et les faits : racisme et relations raciales au Brésil », *Journal des Africanistes*, Tome 67, fascicule 1 (1997) : 27-46.
- Larkin-Nascimento, Elizabeth, *O sortilégio da cor. Identidade afrodescendente no Brasil*. São Paulo: PhD, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2000.
- Levi-Strauss, Claude, *Race et histoire*. Paris : Bibliothèque Médiations-Gonthier, 1983 (1^{ère} édition 1952 UNESCO).
- Mattos, Hebe, *Das cores do silêncio*. Campinas: Ed. Unicamp, 2013.
- Munanga, Kabengele, « Mestiçagem e experiências interculturais no Brasil », in Nascimento, Abdias, *O Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1978. Plus particulièrement « uma reação contra o embranquecimento : o teatro experimental do negro » :129-136.
- Nascimento, Abdias, *O Quilombismo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1980.
- Nascimento, Abdias, *Pan-africanismo no America do Sul: Emergencia de uma rebelião negra*. Petropolis: Vozes, Ipeafro, 1981.
- Nogueira, Oracy, « Relações raciais no município de Itapetininga ». In R. Bastide e F. Fernandes (orgs.), *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*. São Paulo: UNESCO-ANHEMBI, 1955: 362-554.
- Ortiz, Renato, *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 19945.
- Piault, Marc Henri, « Images de l'Afrique, Afrique imaginaire ou question d'identité brésilienne ? », in *Journal des Africanistes*, Tome 67, fascicule 1 (1997) : 9-26.
- Raeders, Georges, *O Conde de Gobineau no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, Coleção Leitura, 1997.
- Rodrigues, Nina, *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Salvador: Progresso, 195. (1^{ère} éd. 1894).

Rodrigues, F., *Folha de São Paulo* « O Racismo Cordial », Pesquisa datafolha O racismo cordial. São Paulo: ed. Atica, 1995.

Rufino dos Santos, Joel, « O negro no Rio pós-abolição: marginalização e patrimônio cultural », in *Estudos Afro-Asiáticos*, n° 15, 1988: 43-47.

Rufino dos Santos, Joel, *O que é racismo?* São Paulo: ed. Brasiliense, 1980.

Schwarcz Moritz, Lilia, *O espetáculo das raças, Cientistas, instituições e questão racial no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Schwarcz Moritz, Lilia, « Questão racial no Brasil » in Schwarcz Moritz, Lilia et Souza Reis, Letícia Vidor de (org.), *Negras Imagens*. São Paulo: Edusp, 1996: 153-177.

Tinoco, Pedro, Pereira Guimaraes, Saulo, « Sob ataque », *Veja*, Août 2021: 16-21.

Wade, Peter, *Blackness and Race Mixture. The Dynamics of Racial Identity in Colombia*. Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1993.

Wiewiorka, Michel (org.), « Introduction », in *Racisme et modernité*, Paris : La Découverte, 1993 : 7-20.