

RACE, GENRE ET SEXUALITE

La mise à l'épreuve des représentations identitaires des femmes brésiliennes noires et métisses à Paris

Lenita Perrier¹

Résumé: Dans cet article nous examinons les récits et les processus d'indentification et de représentation révélés par l'expérience vécue des femmes brésiliennes noires et métisses émigrées à Paris. Cette contribution s'appuie sur une recherche de terrain et tente de comprendre les processus relationnels et la dynamique interculturelle à l'œuvre dans le contexte transnational européen. Notre argument principal soutient que la construction de frontières identitaires transnationales et socio- raciales se trouvent classiquement marquées par les stigmates qui ont historiquement définie cette population tant au Brésil qu'en France. Sous cet angle, on décèle les stratégies d'intégration sociale mise en œuvre par cette population et les différentes manières de se construire et de se [re]positionner face aux représentations stéréotypées, figées et/ou fantasmées à leur égard. En défiant les cadres normatifs et les stigmates liés à la race, au genre et à la sexualité, ces femmes déjouent le sentiment de victimisation et opèrent l'élargissement du champ réflexif des possibles en redressant leurs identifications personnelles et collectives.

Mots clés: Migration. Race. Identité. Stigmate. Brésil/France.

Abstract: This article deals with the narratives and the processes of identification and representation revealed by the life experiences of black and brown Brazilian women emigrants to Paris. This contribution draws from our fieldwork and attempts to understand the relational processes and the intercultural dynamics within the transnational European context. We argue that the social and racial transnational identity boundaries are classically marked by the stigmas that have historically defined this population both in Brazil and in France. In this respect, the strategies of integration and socialization of this population are revealed by different approaches to constructing and [re]positioning their identities in order to confront stereotyped, fixed or imagined representations. By challenging stigma and the normative frames related to race, gender and sexuality, these women withdraw from victimization and operate the rise of a new reflective ground of possibilities in redressing their personal and collective identifications.

Key words: Migration. Race. Identity. Stigma. Brazil/France.

¹ Docteure en anthropologie sociale associée à l'IMAF-Institut des mondes africains/EHESS, Paris, France.
Email: lperrier@msh-paris.fr

Introduction

Au Brésil, la vie quotidienne des noirs et des métis brésiliens est souvent traversée par des ambivalences d'ordre social et identitaire. Au delà des identifications et des représentations, *assignées* ou *choisies*, les pratiques sociales soulignent la croissante complexité des relations socio-raciales² idéalisées. Il faut ajouter que la dimension identitaire peut être déclinée de diverses manières, confirmant ainsi les observations de Fredrik Barth (1969) : les identités construisent, reproduisent, recréent ou effacent leurs frontières, au fur et à mesure de l'évolution et de la diversité des rapports sociaux. L'identification raciale des Brésiliens noirs et métis est en grande partie liée à l'*idéologie du métissage*, qui se place elle-même au cœur des représentations politiques et sociales de l'identité nationale brésilienne (FERNANDES, 1969 ; HASENBALG, 1985 ; GUIMARÃES, 2000).

À Paris, l'identité individuelle et collective des Brésiliens noirs et métis se transforme, s'adapte, ou s'affirme selon les stratégies d'intégration déployées, échangées et négociées avec les différentes populations partageant le sol français. L'affirmation identitaire des Afro-brésiliens en France est fortement marquée par l'*identité nationale brésilienne* qui se trouve, à bien des égards, prise au jeu hiérarchique d'autres « identités noires » : surtout les identifications africaines et antillaises (PERRIER, 2012). Du fait des identifications ethno-raciales (BRUBAKER, 2001) qui traversent l'univers multiculturel français, les Brésiliens pratiquent des stratégies de sociabilité qui mettent l'accent sur la distance et la spécificité de la culture brésilienne, favorisant une plus grande reconnaissance sociale et culturelle (HONNETH, 2002).

Cette contribution s'appuie sur une recherche qualitative en anthropologie sociale fondée sur des entretiens semi-directifs approfondis, menés de 2005 à 2009, avec des Afro-brésiliens (hommes et femmes) émigrés à Paris. Nous n'utilisons ici qu'une partie abrégée tirée des 50 récits de vie collectés³. En s'intéressant au point de vue *émique* cet étude a pris en considération la dynamique interculturelle à l'œuvre dans le contexte transnational européen

² La notion de race est ici prise en tant que *construction idéologique* (ESSED, [1991]1955, p. 43) pour l'analyse des processus de construction sociale et politique (WINANT, 2004) des sociétés multiculturelles contemporaines. « *Certains sociologues brésiliens adoptent la notion de race comme une nouvelle interprétation de la société brésilienne, fondée sur la dimension sociale et politique de ce terme. Mais, ils l'utilisent aussi parce que la discrimination raciale et le racisme présents dans la société brésilienne sont étroitement liés aux aspects culturels des divers groupes ethno-raciaux mais aussi aux aspects physiques observés vis-à-vis de l'esthétique corporelle des ces groupes* » (GOMES, 2005, 45 (ma traduction)).

³ Puisque notre échantillon ne nous permet pas de le considérer comme représentatif de l'immigration brésilienne noire et métisse émigrée en France, nous avons privilégié l'optique d'étude de cas singuliers et typiques.

afin d'observer les processus relationnels que ces émigrés pouvaient établir dans le contexte de vie français et d'analyser ce que ces processus révélaient des rapports socio-raciaux. L'accent a été mis sur la subjectivité et l'intersubjectivité de processus cognitifs sous-tendant les actions et les choix objectifs qui sont ceux de cette population dans le cadre de sa vie quotidienne à Paris.

Dans cet article, la portée socio-anthropologique de l'expérience vécue prise dans l'intersection et/ou la pluralité des rapports de pouvoir liées à la race, à la sexualité et aux rapports de genre constitue le fil conducteur de notre analyse. En partant des axiomes fort répandus au sujet des stigmatisations subies par ces femmes, en raison de leur couleur de peau et de leur origine, il s'agira dans cet article de s'interroger : (a) comment se fait la reconnaissance sociale des femmes brésiliennes noires/métisses émigrées à Paris ; (b) comment vivent-elles les stéréotypes et les préjugés qui les caractérisent ; (c) comment se positionnent-elles face aux représentations et les identifications d'ordre normatif/non-normatif.

L'un des arguments principaux de notre thèse soutient que le vécu de cette population à Paris met en lumière des processus relationnels subjectifs des rapports sociaux, tout en permettant l'articulation et le retournement du stigmate (GOFFMAN, 1968). Dans ce contexte, le « faire valoir » par le biais d'une plus grande estime de soi (HONNETH, 2002) souligne le déplacement et la construction/recherche d'un nouveau positionnement identitaire (HALL, 2007). Les conditions socio-économiques, culturelles et politiques sont ici prises comme des éléments sous-tendus du vécu des immigrants brésiliens noirs et métis à Paris. Les images et les représentations de l'*exotique* et de l'*étranger* sont alors articulées et repositionnées par les femmes brésiliennes noires et métisses dans un mouvement circulaire d'affirmation, d'adaptation et de recherche d'un « soi nouveau », localisé et transnational.

Dans un premier temps, nous avancerons un succinct rappel théorique sur les différentes approches des relations raciales au Brésil et en France. Dans un deuxième temps, il s'agira d'un bref exposé historique et théorique sur les notions de *métissage à la brésilienne*, de l'*idéologie du blanchiment* et du mythe de la *démocratie raciale*⁴ au Brésil. Ensuite, nous examinerons des extraits tirés des récits de vie de nos interlocutrices où elles soulignent les préjugés et les stéréotypes de la femme noire/métisse brésilienne, et par conséquent la

⁴ De façon générale le mythe de la « *démocratie raciale* » soutient l'idée que les relations raciales brésiliennes seraient plus harmonieuses qu'ailleurs en insistant sur le fait que les différences de « race » et de couleur de peau ne seraient quasiment pas prises en compte au Brésil (SKIDMORE, 1985, 16).

circularité des images stigmatisées qui sont véhiculées et réifiées au sujet de cette population tant au Brésil qu'en France. Les stratégies d'intégration sociale, de négociation, de résistance et de renversement des stigmates sont alors mises en lumière à travers la dialectique du savoir/pouvoir (FOUCAULT, 2001) sous-tendant les stratégies d'intégration sociale de cette population.

Les différentes approches des relations raciales au Brésil et en France

En France, les études consacrées à la problématique raciale dans l'analyse des phénomènes sociaux liés aux inégalités et aux discriminations sont récentes. Dans la mesure où les relations socio-raciales se sont construites historiquement de façon distincte au Brésil et en France, les recherches afférentes ne sont pas de même nature. Malgré une tradition française plus centrée sur les questions économiques, on peut observer depuis une vingtaine d'années, un glissement de la question sociale *stricto sensu* vers une thématique portant sur la race, le racisme, la discrimination et quelques références aux appartenances identitaires. Les émeutes dans la banlieue parisienne en 2005 (et 2007) sont apparues comme l'un des événements les plus emblématiques de cette évolution et ont suscité une nouvelle attention centrée sur cette thématique. La *question noire*, ainsi formulée et consacrée par certains hommes/femmes politiques, les médias et le milieu académique, a, depuis, acquis une place importante dans l'espace public français (FASSIN & FASSIN, 2006; NDIAYE, 2008 ; BLANCHARD *et al*, 2001).

Toutefois cette thématique reste l'enjeu de controverses fortes dans le milieu académique français. Selon Didier Fassin, en France, la notion de « race » comme substantif et l'adjectif qui en dérive ne sont pas utilisés à cause de leur effet performatif : « parler de discriminations raciales serait faire accroire que les races existent bel et bien » (2006, p. 139). Il conteste cette idée en soulignant que « parler de question sociale ou de question raciale, ou des deux à la fois, c'est aborder la manière dont la société se représente à elle-même. Il ne s'agit donc pas de privilégier une lecture, au détriment d'une autre, mais plutôt d'examiner la pluralité des logiques de représentation de la société » (Ibid., p.11). Dans le même sillage, Eric Fassin s'intéresse –dans l'intersection des questions socio-raciales– à la fécondité des études de genre (le *gender studies*) où il situe sa thèse sur la « démocratie sexuelle » (2009, p.

2)⁵. Il observe alors le « processus de démocratisation sexuelle » qui, selon lui, est devenu l'un des plus importants changements depuis les années 1980, autant conceptuel/théorique que politique (Ibid.).

En revanche, au Brésil, bien que les chercheurs brésiliens aient depuis longtemps mené des recherches sur la thématique raciale, nous avons constaté depuis les années 1990, un intérêt accru pour cette thématique. Les études portant sur les relations raciales au Brésil, particulièrement depuis les années 1960, prennent appui sur l'analyse des récits centrés sur la spécificité de l'identité nationale brésilienne, devenus obsolètes (GUIMARÃES, 2006) avec l'ouverture et la démocratisation du Brésil après les années de dictature (1964-1985). La définition du *mythe de la démocratie raciale* à la brésilienne est alors mise en lumière et fait place à la critique qui doit gagner en visibilité dans les divers mouvements sociaux des années 1980, nourrissant notamment la montée en puissance du Mouvement Noir Brésilien en tant qu'acteur politique.

En 1988, la nouvelle constitution brésilienne reconnaît le caractère multiculturel de la nation brésilienne et favorise la mise en place des politiques publiques différenciées. Cependant, bien que le paradigme de la *démocratie raciale* ne soit pas d'actualité pour l'analyse du Brésil moderne, cet idéal demeure la traduction des aspirations d'harmonie raciale et de justice sociale entre les différentes composantes ethniques de la population brésilienne. Le gouvernement brésilien a finalement, au cours des années 1990 et 2000, ébranlé l'image idyllique d'un pays sans préjugé racial en prenant acte des questions liées aux inégalités sociales et les discriminations raciales au profit des politiques publiques d'importante envergure⁶.

Le métissage brésilien : retour historique sur les idéologies du « blanchiment » et de la « démocratie raciale »

Depuis l'abolition de l'esclavage en 1888, l'avènement de la République en 1889 et la politique d'importation de main d'œuvre européenne massive, surtout au sud du pays, le Brésil se prépare tant au niveau socio-économique qu'au niveau politique à faire face aux

⁵ « La démocratie sexuelle, c'est l'extension du domaine démocratique aux questions sexuelles – soit l'introduction des valeurs de liberté et d'égalité dans un domaine auparavant relégué à la vie privée, maintenu à l'abri de l'histoire et de la politique dans une culture, voire une nature, intemporelle » (ERIC FASSIN, 2009, 2)

⁶ Le 27 avril 2012, le STF – Supremo Tribunal Federal (Tribunal fédéral suprême) a approuvé, par unanimité, les politiques d'*affirmative action* (sociale/raciale/régionale) dans les universités brésiliennes pour les populations noires, métisses, indigènes et les étudiants des écoles publiques avec un niveau économique faible.

impératifs des sociétés capitalistes et industrialisées des temps modernes. L'école du « racisme scientifique » (l'eugénisme scientifique) a dominé le milieu académique brésilien au cours du 19^{ème} siècle et au début du 20^{ème} siècle. Les idéologies à teneur déterministe, largement répandues en Europe, allaient provoquer des débats acharnés du côté des autorités brésiliennes. Elles postulaient, fondamentalement, que la « race blanche pure » était le type racial idéal pour être le plus eugénique, la mieux dotée et la plus capable par rapport aux autres races.

Sur cette mouvance, les intellectuels et les hommes politiques brésiliens s'engageaient dans un débat d'ordre plus nationaliste sur la race brésilienne et son avenir et proposaient une « *politique du blanchiment* »⁷. L'élite brésilienne se consacra ainsi à construire des bases solides capables de garantir l'entrée du Brésil dans la modernité et définir les spécificités de l'État-Nation brésilien susceptibles de réorienter la société brésilienne post-esclavagiste. Silvio Romero et Oliveira Vianna (1923), deux des intellectuels les plus influents du début du 20^{ème} siècle, parièrent sur le métissage afin « d'améliorer génétiquement » la population brésilienne. Des projections démographiques développées par Vianna « montraient que le métissage soutenu devait aboutir à une augmentation du pourcentage du sang aryen de la population, d'où une dominante des caractéristiques phénotypiques européennes » (COSTA, 2001, p. 145 (ma traduction))⁸.

Sur la lancée de *La Semaine d'Art moderne de São Paulo* en 1922, expression d'une avant-garde artistique qui voulait rompre avec le passé européen, une première tentative de valorisation du métissage vit alors le jour dans le cadre d'une construction symbolique de la nationalité brésilienne. Ce mouvement s'employa à revaloriser les racines indiennes mais aussi africaines de la culture nationale. L'apologie du blanchiment fit alors son chemin et l'acceptation et l'intégration du noir se fit par le métissage. Car, si, dans un premier temps, le métissage fut compris comme un fait biologique, un croisement de races (hybridation, mélange, etc.), vers les années trente, celui-ci sortit du domaine strictement biologique pour devenir plus proche des aspects culturels attachés aux différentes racines du peuple brésilien.

Le coup d'État de Getulio Vargas, en 1937, provoqua l'installation au Brésil d'un gouvernement de type dictatorial. Ce gouvernement, appelé *L'État Nouveau*, avait comme

⁷ Carlos Hasenbalg définit l'idéologie du blanchiment comme étant : « *La panoplie idéologique formée par la famille, l'École, l'Église et les médias qui propagent des valeurs, qui à côté du mythe de la démocratie raciale, fournissent la base supposée de la supériorité de la 'race' blanche et de sa culture vis-à-vis d'autres 'races' et cultures* » (1982, p. 54 (ma traduction)).

⁸ Certaines données démographiques de l'époque estimaient que l'europanisation de la ville de São Paulo avait été accentuée de telle façon qu'il y avait, en 1887, deux Italiens pour chaque Brésilien (FERNANDES, 1969, 59).

objectif la construction d'une nation unifiée et le mot d'ordre « un peuple, une nation » était au cœur des nouvelles politiques sociales. A cette époque, le grand récit national brésilien a connu un moment d'émergence et d'intensité qui l'a rendu capable de redéfinir des politiques, des intérêts, des volontés et des valeurs. L'intégration de tous les immigrants dans la société brésilienne fut alors réitérée pour s'étendre aux différents groupes composant la mosaïque ethnique brésilienne.

C'est aussi à cette époque que les études sur l'assimilation et l'acculturation des divers groupes d'immigrants au Brésil sont entamées pour montrer la perméabilité de la société brésilienne ainsi que la volonté des étrangers de devenir des « Brésiliens ». D'après Sergio Costa, l'intervention des politiques mises en place par l'État brésilien à cette époque visait la constitution d'une nation brésilienne unifiée par le haut et par-dessus les différences ethniques. Ces interventions se faisaient, (1) au niveau culturel : ces politiques étaient fondées sur un concept essentialiste de *brésilianité* axé sur une *identité métisse/non-ethnique* et capable d'assimiler toutes les autres représentations ethniques ; (2) au niveau conceptuel et idéologique : la *race* était disqualifiée en tant que discours politique et public, même si celle-ci continuait à orienter l'action et la hiérarchisation des agents sociaux (2001, p. 148-149 (ma traduction)).

Cette configuration est à la base de la rhétorique développée dans l'ouvrage fondateur de Gilberto Freyre, *Maîtres et Esclaves* (1933), dans laquelle sont exaltées les vertus et les qualités des Africains, des Indiens et des Portugais, et qui allait subvertir les valeurs qui formaient la pensée nationale de cette époque. La notion de métissage dans la construction nationale d'une *identité typiquement brésilienne* prendra la place des anciennes théories sur les relations raciales. Freyre a été fortement influencé par les théories de Franz Boas, qui préconisaient que les différences entre les 'races' devaient être expliquées à partir du contexte social et non pas à partir des caractéristiques biologiques.

Par ailleurs, Freyre estimait que les esclaves africains au Brésil avaient été mieux traités que dans d'autres pays colonisateurs. Selon lui, cela était dû au fait que le colonisateur portugais avait été en contact avec l'esclavagiste musulman, qui était réputé avoir des relations plus familiales avec les esclaves. En conséquence, Freyre présumait que le modèle d'esclavage adopté par les Portugais en l'Orient ainsi qu'au Brésil, était plutôt fondé sur le modèle arabe que sur le modèle européen (IANNI, 1988, p. 129). Dès lors, cette théorie, dite

*Luso Tropicalisme*⁹, conféra à la colonisation portugaise du Brésil des allures respectables par rapport à d'autres colonisations européennes et, du coup, mit en évidence les aspects positifs du *métissage à la brésilienne*¹⁰.

Force est de constater que les postulats de Gilberto Freyre ont contribué à nourrir de façon durable les représentations idylliques –tant officielles que de sens commun–des rapports socio-raciaux au Brésil. Bien que la hiérarchisation raciale au Brésil continue, encore de nos jours, à marquer les inégalités de façon tenace, il est vrai aussi que l'exaltation du métissage, à cette époque, servait à faire face à la mixité de la population et au grand nombre de noirs issus du système esclavagiste. Malgré cela et d'après Octavio Ianni, l'ouvrage de Freyre est en réalité une interprétation « *a-historique* » de la période de l'esclavage car « l'humanité de *Maîtres et Esclaves* appartient à la figure du Maître et non à la science de l'humanité » (1988, p. 123). Cet auteur estime alors que le « sociologisme » de Freyre a occulté l'impact que le système capitaliste de production a eu dans la formation à la fois interne et externe du système esclavagiste.

Il est bien connu que pendant les années qui ont suivi la deuxième guerre mondiale, l'intérêt pour les relations raciales brésiliennes s'est accru sur la scène internationale. Les études réalisées par l'Unesco avaient pour but de comprendre les mécanismes grâce auxquels les relations raciales brésiliennes étaient plus harmonieuses qu'ailleurs. Thales de Azevedo, Roger Bastide, Florestan Fernandes, Marvin Harris, Charles Wagley, Oracy Nogueira et Luis Costa Pinto, parmi d'autres, ont fourni des données solides sur la dynamique des relations raciales brésiliennes dans les régions urbaines et rurales. Ces données ont été très révélatrices, car un modèle subtil de pratiques de discrimination sociale, culturelle, économique et politique à connotation raciale a été mis en lumière par ces études. L'ironie est que ces études, dont le but était de montrer la « spécificité raciale idyllique brésilienne » ont, à l'opposé, brisé le mythe de la démocratie raciale.

Mais, ce n'est qu'avec l'ouvrage majeur de Florestan Fernandes, « *A Integração do Negro na Sociedade de Classes* » (1965), que le mythe de la démocratie raciale fut dénoncé à partir d'une confrontation directe avec la réalité des relations raciales au Brésil. Fernandes

⁹ Le *Luso Tropicalisme* est une théorie construite par Gilberto Freyre dans laquelle il pose l'hypothèse que la colonisation portugaise au Brésil serait un cas unique de colonisation. Freyre croyait qu'il avait un « caractère spécial » qui marquait la colonisation brésilienne. Cela tenait au fait qu'il y avait au Brésil des traits culturels spécifiques aux différents groupes ethniques constituant la population du pays, e.g. les Portugais, les Africains et les natifs Amérindiens. Selon Freyre c'était une coïncidence heureuse que les caractéristiques psychoculturelles particulières de ces groupes aient été adaptées à la réalité brésilienne (MEDEIROS, 1984).

¹⁰ De nos jours cette théorie n'est plus acceptée. Anthony W. Marx souligne l'absence de données rigoureuses et scientifiques afin de confirmer la thèse d'une différence substantielle entre le colonialisme britannique et le colonialisme portugais (1998).

nota avec précision et à partir du point de vue des dominés (les descendants des esclaves noirs) que ce mythe avait finalement bénéficié au groupe dominant blanc. Néanmoins, cette idéologie a survécu pendant tout le 20^{ème} siècle, et est encore aujourd'hui très forte et répandue dans les domaines les plus divers de la vie publique et privée des Brésiliens. Ce paradoxe brésilien nous montre, par ailleurs, que la puissance idéologique du mythe de la démocratie raciale est, en réalité, étroitement liée à une relative immobilité du système de relations raciales ainsi qu'à la persistance de la subordination socio-économique des descendants d'africains (MEDEIROS, 1984, p. 13).

Malgré cela, la société civile brésilienne a su exploiter la fécondité des luttes citoyennes de manière soutenue depuis les années 1970 (mouvement féministe, mouvement noir, mouvement gay, mouvement indigène, mouvement des sans-terres, etc.). Darién J. Davis souligne que « les divers groupes issus des mouvements sociaux des années 1970-1980 se caractérisaient par leur flexibilité idéologique et leur pluralisme politique. En 1985, plus de 100 groupes, séparés mais reliés aux mouvements des droits civiques, ont émergé dans des différentes régions du pays, ayant le MNU, le Mouvement Noir Unifié, comme organisation 'chapeau' » (DAVIS, 1995, p. 261 (ma traduction)).

Antonio Sergio Guimarães observe que, plus récemment, le mythe de la démocratie raciale s'est transformé, d'après certains intellectuels contemporains, en une clé pour l'interprétation de la culture brésilienne¹¹ (2006, p. 270). Il écrit, « il convient de rappeler que le mythe, pris au sens anthropologique, se transforme facilement en une fausse idéologie quand il arrive dans l'arène politique. Il perd alors ses références historiques et sociales, obscurcit les enjeux de pouvoir et d'intérêts propres qui lui donnent sens à chaque époque. Autrement dit, il est pris comme une valeur atemporelle et a-historique. C'est d'ailleurs ce qu'a fait Gilberto Freyre à partir des années 1930. Chez Freyre, la 'démocratie sociale et ethnique' brésilienne était une caractéristique immanente et pérenne de la culture luso-brésilienne. Mais, nous le savons bien aujourd'hui, toutes les significations culturelles sont construites et reconstruites à chaque moment ». Guimarães considère alors que « les changements vis-à-vis de la façon dont la démocratie raciale est aujourd'hui comprise, nous permet de l'étudier non seulement en tant que mythe mais aussi comme « coopération consentie » ou « compromis politique ». Plus qu'une idéologie celle-ci fut un

¹¹ D'après Peter Fry les « représentations de la démocratie raciale brésilienne sont aussi réelles que les relations sociales et dans ce contexte la démocratie raciale n'est pas moins réelle que la discrimination raciale ». Selon Peter Fry, « il ne s'agit pas de dire que le Brésil serait meilleur ou pire qu'ailleurs, mais plutôt d'affirmer sa différence » (cf. SCHWARCZ, 2004).

pacte tacite d'intégration des noirs à la société de classes dans le Brésil post-guerre (...) tant en termes de symbole du national qu'en termes de sa politique socio-économique » (Ibid.).

Lors de ce travail de recherche, nous avons pu remarquer que, d'après nos interlocutrices et interlocuteurs, l'idéal d'une société brésilienne suffisamment démocratique et équitable (une vraie démocratie raciale) reste un but à atteindre. La prégnance de la discrimination raciale, ainsi que les difficultés socio-économiques plus évidentes des noirs et des métis brésiliens, refont surface dans les entretiens de manière récurrente et finissent par montrer la supercherie attachée à la notion de démocratie raciale. Ces données soulignent par ailleurs les contradictions des relations raciales « idéalisées » des Brésiliens, tout en révélant le pouvoir diffus exercé par le *mythe de la démocratie raciale* ainsi que par la panoplie liée à ce mythe : à savoir l'*idéologie du métissage* comme noyau dur des représentations sociales et politiques axées sur l'*idéal du blanchiment*.

Les Afro-brésiliennes à Paris : entre stéréotype et nouveau positionnement identitaire

De façon schématique les processus relationnels d'identification sont représentés par une gamme de références identitaires, tantôt normatives, tantôt symboliques, choisies par certaines, assignées à d'autres. Autrement dit, les identifications touchant les questions de genre, de classe sociale, de race, de sexualité, de niveau éducationnel et professionnel, ou encore un certain nombre des variables culturelles, contribuent à forger les frontières identitaires ainsi que les ambivalences propres à l'univers classificatoire des identifications (BRUBAKER, 2001). Ce sont des processus relationnels plus complexes et compris aussi (mais pas toujours) dans le sens de ce que Foucault a appelé « *des processus de subjectivation soumis aux pouvoirs (stratégiques) des normes disciplinaires* » (FOUCAULT, 2001, p. 47).

Dans le cadre des entretiens menés avec les émigrés Afro-brésiliens à Paris, la lecture des phénomènes socio-raciaux liés aux questions de genre/sexe/sexualité présents dans les récits de vie de cette population ont été mis en relief au fur et à mesure du processus d'analyse. On note alors que la position ambivalente et stigmatisée de la femme brésilienne noire/métisse vivant à Paris est une donnée importante du vécu de cette population tant au Brésil qu'en France. La réification des images stéréotypées et stigmatisées de cette population entrecroise les mémoires historiques liées à la traite esclavagiste, la colonisation et la décolonisation de ces deux pays de façon classique. Ce faisant, elle fait écho aux écrits de Roger Bastide qui avait écrit, en 1974, au sujet des femmes latino-américaines : « la

citoyenneté des femmes noires ou métisses est souvent bafouée et imprégnée d'une triple domination : « *domination de race* (elle est noire), *domination de classe* (elle appartient le plus souvent aux strates les plus basses de la société) *et domination sexuelle* (régime patriarcal) » (BASTIDE, 1974, p. 12).

Cette recherche a montré, entre autres, que le marché du travail ethnique prend une place importante dans la vie des Afro-brésiliens vivant aujourd'hui à Paris. La culture brésilienne puise dans une aura de prestige née de la tradition historique d'amitié et d'échange culturel entre le Brésil et la France. Prise au jeu hiérarchique des « identifications nationales », l'identité nationale brésilienne avalise les Afro-brésiliens et les place à l'abri des discriminations et des préjugés socio-raciaux plus frontaux sciemment infligés aux autres populations noires et métisses vivant en France (PERRIER, 2012, p. 191)¹². Malgré cette (fragile) « protection », on note que la dynamique raciale peut être réveillée au sein des relations affectives entre les Brésiliens et les Français. C'est dans un tel contexte, intime et privé, qu'Eva¹³, 48 ans, noire, danseuse, vivant en France depuis 23 ans, s'exprime :

Je finis par me marier avec un Français blanc et nous avons vécu la « question noire ». Mon mari m'acceptait bien comme noire et sa famille aussi, mais lorsqu'il voulait m'offenser c'était toujours les insultes du type: « sale noire »¹⁴. Cela a été en réalité l'une des raisons de mon divorce parce que je ne voulais pas que notre fils subisse ce type de choses. Mon fils, qui est « mulato »[mulâtre] et 100% conscient de sa « négritude », assume très bien le fait d'être noir puisque je l'ai élevé en tant que noir. Il voit son père de temps en temps mais l'actuelle femme de mon ex-mari est jalouse et aussi raciste que lui. Je crois qu'elle est jalouse du fait que j'aie bien réussi ma vie et que son mari n'a rien, et même la maison qu'ils habitaient est à moi. Récemment, elle a insulté mon fils en lui disant: « je ne veux pas de noir ici car ta mère est une « sale négresse ». C'est dur pour une Française de « souche » de voir qu'une « petite noire brésilienne » a su s'imposer en France, et qu'elle se trouve dans une position financière meilleure que son ex-mari français.

¹² Il y a, au sein du marché du travail ethnique à Paris, une niche artistique nettement réservée aux artistes brésiliens noirs ou métis en tant que légitimes représentants de la culture brésilienne en France. Il est possible de repérer les principales filières, à commencer par celles des chanteurs-chanteuses de musique de variété brésilienne, depuis les danseurs-danseuses qui se présentent dans les soirées de gala avec des connotations fortement ethniques, et finalement les *capoeiristes*, qui, depuis les années quatre-vingt-dix, ont une place de plus en plus importante dans les filières de travail en France (PERRIER, 2012, p. 161).

¹³ Afin de garder l'anonymat de nos interlocutrices, nous avons eu recours à des prénoms fictifs dans cet article

¹⁴ Judith Butler souligne que « quand le terme injurieux blesse, il opère par le biais de l'accumulation et de la dissimulation de sa force. Celui qui prononce une insulte raciste cite cette insulte, et rejoint par là la communauté linguistique de tous ceux qui l'ont prononcée avant lui. Ainsi, c'est peut-être précisément l'itérabilité par laquelle le performatif réalise son injure qui voue à l'échec tout effort pour localiser la responsabilité dernière de cette injure dans un sujet et un acte singulier » (2004, 93).

L'intersection des rapports de force et de domination socio-raciale et de genre est dans ce récit explicitée à partir de trois axes : (a) la réussite financière d'Eva, (b) « le racisme au quotidien » (*everyday racism*) au sens des travaux de Philomène Essed¹⁵ (1991[1955]), manifesté de façon systématique pendant le mariage et après le divorce d'Eva, et (c) les rapports de genre implicites/explicites de part et d'autre et exacerbés par la nouvelle compagne française de son ex-mari. Dans une telle configuration, Eva sent que sa réussite professionnelle, son indépendance et son intégration à la société française sont des atouts positifs dans l'affirmation de son statut social, ainsi que dans l'affirmation de son identité de Brésilienne noire en France – une réussite dont elle estime d'ailleurs qu'elle attire la jalousie de la compagne de son ex-mari. Son raisonnement est ainsi fortement ancré dans la conscience d'avoir réussi « en dépit des stigmates sociaux » qui veulent qu'une « femme noire » et « immigrante brésilienne » soit dans une position sociale inférieure. Sa perception subjective de son identité située et transnationale, la conforte dans l'idée que sa réussite économique en France lui procure un statut social nettement meilleur que celui qui lui aurait été destiné *a priori* au sein de la société française. De même, elle croit que « le noir » qui réussit est, encore de nos jours, souvent placé dans une position de soupçon par laquelle on essaye de justifier les abus qui lui sont infligés. Le stigmate est ici révélé à partir de sa représentation tripartite dans laquelle l'intersection entre « *race, genre et statut social* » souligne la persistance des préjugés ayant caractérisé le parcours personnel de mon interlocutrice en France.

Le corps noir(e) et la *mulata* brésilienne: entre ambigüité et hypersexualité

Nous avons vu ailleurs comment le récit du national brésilien fut constitutif de la construction historique, politique et sociale du métissage brésilien. C'est dans un tel contexte que la *mulata* (mulâtre), incarne l'un des stéréotypes le plus chargé de l'imaginaire brésilien métis « idéalisé ». Les recherches menées par Adriana Piscitelli (2004) sur le tourisme sexuel à Fortaleza, ville du Nordeste brésilien où la majorité de la population est métisse, ou encore Mariza Corrêa (1996) et Antonio Dias Filho (1996), ont montré de façon précise la place

¹⁵ D'après Philomène Essed, le racisme au quotidien (*everyday racism*) relève seulement de pratiques systématisées, récurrentes et familières. « The fact that it concerns repetitive practices indicates that everyday racism consists of practices that can be generalized. Because everyday racism is infused into familiar practices; it involves socialized attitudes and behavior. The systematic nature of everyday racism indicates that it includes cumulative instantiation » (1991[1955] p. 3). (...) The concept of everyday racism distinguishes the reproduction of racism through routine and familiar practices from incidental and uncommon expressions of racism » (p. 53).

ambiguë, singulière et symbolique des représentations de la *mulata* brésilienne. Cela a été fait à partir d'analyses axées sur la généalogie et l'évolution historique des questions de genre, de sexualité et de race subie par cette notion au cours du 20^{ème} siècle jusqu'à nous jours.

Dans une analyse sous-tendue par les frontières de genre et de race, Corrêa met l'accent sur cette spécificité brésilienne ayant défini la *mulata* à partir de critères liés à sa sexualité/sensualité, image souvent rigide et naturalisée tout au long de l'histoire particulière des afro-descendants brésiliens. La construction de l'imaginaire social au Brésil à l'égard de la *mulata*, est le plus souvent définie à partir de l'idée de fluidité et de l'effacement des catégories fixes : noir-blanc (1996, p. 49-50). Selon Corrêa, la « *mulata* » qui est construite selon l'imaginaire brésilien, contribue à mettre en évidence la contradiction entre l'affirmation de la *démocratie raciale* brésilienne et la flagrante inégalité sociale touchant la population non-blanche au Brésil. Comme si à partir de la notion de « mulato » qui est une catégorie extrêmement fluide et ambiguë, « la *mulata* c'est la meilleure » (« *a mulata é a tal* »)¹⁶, devenait, par analogie, la construction d'un troisième terme/catégorie en opposition aux notions polarisées de blanc et noir. De plus, elle souligne que dans la sphère classificatoire de la notion de genre, l'incarnation du désir explicite de l'homme blanc pour la *mulata* révèle le paradoxe que cette représentation semble cacher, à savoir le rejet de la femme noire foncée (Ibid.). Piscitelli note également que « les impressions des étrangers à la recherche de sexe à Fortaleza s'accordent pour inférioriser, à travers la consommation, la sexualité brésilienne. L'exotique, délimité par l'intersection entre 'couleur' et 'sexualité' participe à ce jeu de subordination [...] Les femmes recherchées pour des relations à long terme et/ou des relations sexuelles commerciales presque romantiques auraient la peau relativement claire et les cheveux lisses » (2004, p. 133).

Par ailleurs, il est bien connu que les symboles médiatiques du carnaval brésilien et de la femme brésilienne avec son string minuscule à la plage, ont fortement contribué à la réification, déjà très chargée, de l'image hyper-sexualisée de la femme noire/métisse brésilienne. S'y ajoute, l'ubiquité des moyens de communication depuis les années 1990 favorisant une plus grande banalisation de cette image circulaire et subalternisée dans les circuits internationaux les plus divers tels le tourisme et l'immigration. Au-delà de cette réalité médiatique (et historique), la réputation de la « femme brésilienne » tout court est, par

¹⁶ La maxime « *la mulata que é a tal* » surgit pour la première fois dans une musique de carnaval très populaire en 1947 ; une musique *samba* du compositeur Antonio Almeida Braguinha (et João de Barros) : (*Branca é branca, preta é preta, mas a mulata é a tal (é a tal)*) : (blanche est blanche, noire est noire, mais la « mulata » elle est la meilleure).

effet de contagion, le plus souvent très stigmatisée en Europe et ailleurs. C'est ce que Nadia (37 ans, métisse, universitaire, baby-sitter, vivant en France depuis 5 ans) nous décrit à partir de son vécu à Paris :

Ici en France il n'est même pas possible de dire que nous sommes brésiliennes parce que malheureusement il y a le média qui montre la femme brésilienne avec la « plume sur le cul » ! Lorsque je suis arrivée en France je ne savais pas que les Brésiliennes avaient la réputation d'être des « femmes faciles ». Et quand je disais que j'étais brésilienne les hommes changeaient d'attitude et disaient : « Ah ! ça m'intéresse !... ». Ainsi j'ai commencé à dire que j'étais latino-américaine ! (rires). Mais cela est devenu un gros problème... Maintenant, je dis simplement que je suis brésilienne. Les Français aiment bien les femmes brésiliennes, ils aiment bien les métisses. C'était mon copain français qui m'a décrit la mentalité des Français au sujet de la femme brésilienne. C'est vrai que je le savais déjà mais lorsque tu l'écoutes de la bouche d'un homme cela est encore plus choquant !

Cette perception rejoint presque de façon banale l'image répandue des femmes brésiliennes vivant dans quelques pays européens depuis les années 1980 et 1990, au Portugal (MACHADO, 2003), en Italie, et plus récemment en Espagne (PISCITELLI, 2007, 2012) où migration et prostitution –impactées par les besoins économiques d'un monde chaque fois plus globalisé– se sont nourries matériellement et symboliquement. D'ailleurs, les rapports de domination et de subordination (ESSED, 1955 ; STOLER, 2002) décrits par notre interlocutrice n'ont rien de nouveau, mais peuvent choquer celles qui ne se reconnaissent pas dans ces rôles « stéréotypés » (GOFFMAN, 1968). Du fait que ces rôles sont à la fois naturalisés et conjugués avec la « couleur de peau » semble avoir troublé et provoqué un changement d'attitude de la part de notre interlocutrice. Malgré l'envie de nier son origine comme stratégie d'évitement du préjugé, Nadia décide finalement d'y faire face. La cadre performatif (BUTLER, 2004) est ici révélé par une certaine « résignation-indignée » de notre interlocutrice. Sur le plan historique cette prise de conscience en dit long aussi sur les questions de genre et de sexualité au sein de la société brésilienne tout court : à savoir la mise en avant de la sujétion et d'une « supposée » hypersexualité du « corps métis-féminin » selon l'optique de domination du colonisateur luso-brésilien. Car cette relation de force et de pouvoir fait écho à l'une des maximes –repérée par Gilberto Freyre– fort répandue du Brésil patriarcal où les femmes brésiliennes sont situées et hiérarchisées à partir de leur couleur de peau : « *branca pra casar, mulata pra foder, negra pra trabalhar* » (la blanche pour se marier, la mulâtre pour baiser, la noire pour travailler (1992[1933] p.10).

Dans le sillage des relations socio-raciales et de genre, certaines de nos interlocutrices ont souligné qu'il y aurait dans les soirées de gala brésiliennes à Paris une nette compétition

entre les danseuses brésiliennes à la peau foncée ou claire et quelques danseuses blanches. Par miroir inversé, l'homme français devient à son tour l'objet de désir et de séduction des danseuses brésiliennes recherchant un partenaire sentimental. Dans ce contexte, les rapports socio-raciaux se crispent et font ressortir le mépris et le préjugé racial de la part des danseuses blanches qui « auraient du mal à accepter l'idée d'être en compétition avec ces *negrinhas*¹⁷ » [« petites noires »] selon les mots de notre interlocutrice Roberta (46 ans, noire, danseuse et entrepreneure, en France depuis 30 ans). En se considérant plus légitimes que les femmes blanches, les danseuses noires et métisses prennent acte, à leur tour, du fait que la niche artistique brésilienne à Paris n'est pas facilement accessible aux danseuses blanches ; celles-ci seraient alors jugées illégitimes en tant que représentantes de la culture afro-brésilienne.

Par ailleurs, les *capoeiristas* (pour la plupart métis ou noirs) nous ont raconté que le monde de la *Capoeira* est fortement traversé par la mise en avant du corps noir des Afro-brésiliens¹⁸. Ces corps, exposés et performés par le biais d'une « virilité exacerbée » et stigmatisée, deviendrait malgré tout un terreau fertile pour des rapports homosexuels, ou bisexuels, commercialisés. Certains *capoeiristas* se sont montrés mécontents avec ce qu'ils ont nommé un « marché sous-terrain de la prostitution », même si cela n'impliquerait qu'une partie infime des *capoeiristas*. Ces témoignages – moins centraux à notre recherche sur les relations socio-raciales – restent néanmoins une piste de recherche importante. En effet, au cours de notre étude nous avons été amenés à nous interroger sur le monde « underground » de la vie de certains Brésiliens noirs et métis à Paris, mais il s'est avéré difficile de prendre cette voie. L'un de nos interlocuteurs a essayé de nous présenter à une de ces amies mais elle lui a dit de ne pas vouloir raconter sa vie privée. La sensibilité de cette thématique nous a suggéré que l'accumulation des handicaps portés parfois par les migrants peut favoriser un certain repli sur soi. On comprend alors que le croisement des expériences quotidiennes du vécu de la migration, telles la précarité des liens sociaux et institutionnels et une activité économique marginalisée, ont dû certainement jouer sur la décision de l'amie de notre interlocuteur.

¹⁷ *Negrinha(o)* = terme méprisant avec une forte connotation raciste.

¹⁸ Les *capoeiristas* sont les pratiquants de *Capoeira*. « *La Capoeira est un type d'art martial pratiqué autrefois par les esclaves d'origine africaine au Brésil, tant pour l'attaque que pour la défense et qui, aujourd'hui, est devenu une sorte de danse athlétique qui oppose deux partenaires dans un jeu de corps en mouvement au son du berimbau* ». Le *berimbau* est un instrument musical composé d'un arc en bois, relié dans ses deux extrémités par un fil de fer, et d'une calebasse qui fait propager le son. A l'heure actuelle, il est considéré comme le plus grand symbole de la *Capoeira* » (VASSALO, 2002, 69-72).

Ces révélations nous renvoient, d'un part, aux enjeux politiques –chaque fois plus présents– des représentations publiques de la « démocratie sexuelle » (E. FASSIN, 2009) en France, et, d'autre part, à une grandissante exacerbation des mœurs et des sexualités fréquemment renvoyées dos à dos par les différentes traditions culturelles occidentales et musulmanes (orientales). Sous l'optique d'une société marquée par l'émigration des anciens colonisés en France (surtout à partir des années 1960 et 1970) Eric Fassin note que « ce basculement érotique du colonial au postcolonial ne signifie certes pas l'effacement, mais plutôt le déplacement des assignations qui enserrant les sujets » (2007, p. 4). Par analogie, on note que la mise en avant de l'hypersexualité des hommes/femmes noir-e-s et métis-e-s brésiliens-e-s à Paris devient, dans ce contexte, l'une des variables à l'intérieur des sexualités antipodes : « occidentale versus musulmane (orientale) ». Autrement dit, au sein du contexte sexualisé occidental-européen, la culture brésilienne dite « exotique, noire/métisse, d'origine esclavagiste, catholique » deviendrait paradoxalement le symbole de « transgression sexuelle » –et de « sujétion »– par excellence. On décèle ici la construction des récits qui ont marqué l'histoire du colonialisme et du post-colonialisme en Amérique Latine à travers les notions de *colonial difference* de Walter D. Mignolo (2002) et de *coloniality of power* de Anibal Quijano (2009). Ceux deux concepts ont été élaborés en tant que critique de la production du savoir ethnocentrique (européen) aveugle aux différentes expériences du fait colonial/postcolonial dans le monde¹⁹.

Estime de soi et repositionnement des identités genrées et racisées

Nous avons pu remarquer que, si l'expérience vécue de nos interlocutrices nous remet avant tout aux « normes » (BUTLER, 2004) ou aux « ordres sociaux » (RAWLS, 2010)²⁰ longtemps naturalisés au sujet du corps « féminin et noir » et/ou « masculin et noir », cet enfermement dans une identité « genrée » et « racisée » est indéniablement très troublant et oppressant. Dans le but précis de déconstruire ces cadres normatifs, certaines de mes interlocutrices m'ont parlé de leurs stratégies sociales dans des moments où le « faire valoir » se fondaient surtout

¹⁹ Walter D. Mignolo écrit : « *Both Quijano and Dussel have been proposing and claiming that the starting point of knowledge and thinking must be the colonial difference, not the narrative of Western civilization or the narrative of the modern world-system. Thus transmodernity and coloniality of power highlight the epistemic colonial difference, essentially the fact that it is urgently necessary to think and produce knowledge from the colonial difference* » (2002, p.85).

²⁰ « *While participants in orderly social settings can exercise some choices over the actions they perform – the social situation and its expectations frame these choices. Once in a context of constitutive practices people have very little choice over the set of practices they engage in* » (RAWLS, 2010, p.35).

sur la couleur de peau et les origines. Pour Vivian (33 ans, éditrice, métisse, vivant en France depuis 13 ans) ce type d'expérience est devenu un jeu à travers lequel « *j'ai appris à avoir une certaine maîtrise* » dit-elle. Elle nous décrit une situation typique :

Avant d'immigrer en France j'ai vécu en Allemagne où pendant quelques années j'ai eu un copain allemand. Nous sommes venus habiter à Paris après une longue relation amoureuse. Et voilà que parfois je sentais dans les conversations avec des connaissances parisiennes que les gens présupposaient que mon copain avait été au Brésil, où nous aurions dû « forcément » faire connaissance... Parfois ils lui demandaient : « Quand as-tu été au Brésil ? ». Mais mon copain ne connaissait pas le Brésil !... Pour ce type de personne je pense que c'était difficile d'imaginer une Brésilienne métisse arrivant toute seule en Europe sans que son copain [allemand et blanc] n'ait rien à avoir avec cette décision. Bref, pour ces gens-là la relation de pouvoir, entre guillemets, se résumerait au fait que, comme il est européen, il serait forcément « meilleur que moi »... Ce type de choses, un rapport de pouvoir... Ainsi, j'ai pris l'habitude de jouer un peu avec ce type de situation et parfois je manipule un peu les gens afin de voir comment ils pensent et puis je leur raconte mon parcours individuel, etc.

Il faudrait ici rappeler que l'expérience de l'immigration est effectivement l'un des plus importants vecteurs de la conscience de soi et par ce biais un véritable champ de créativité, d'adaptation et de déplacement de la position de l'immigrant dans le pays d'accueil (SAYAD, 1999). Ainsi, c'est avec une certaine « prise de conscience » que Vivian essaie de déconstruire l'idée forte ancrée dans les têtes, à savoir la dépendance de « l'objet » féminin au « sujet » masculin (au sens large de cette norme genrée). Par ailleurs, elle comprend que sa couleur de peau la renvoie forcément à une « supposée » vie modeste et/ou dépendante en termes d'ascension sociale. Cette position, fort trompeuse –car Vivian appartient à la classe moyenne aisée au Brésil (et aussi en France)– devient, malgré tout, opérationnelle, en lui permettant l'articulation de son capital social et éducationnel (BOURDIEU, 1997). En confrontant les effets délétères des préjugés soulevés par son phénotype et ses origines, elle essaie de transformer ces rapports sociaux en « jeux », tout en déconstruisant la logique de l'autre. Cet exercice cognitif, d'ordre (inter)subjectif, traduit de façon exemplaire les stratégies d'intégration sociale, la critique et la capacité d'agir de Vivian (ESSED, 1955 ; BUTLER, 2004).

Outre le fait que l'intégration des étrangers en France est forcément liée à l'adaptation, à l'apprentissage et aux « attentes d'assimilation » à la culture locale et nationale, on se demande si la place des Afro-Bréiliens en France peut être lue et reconnue à partir d'autres expressions socioculturelles moins stéréotypées. Autrement dit, y aurait-il des expressions et/ou représentations identitaires moins marquées par la grille des clichés du « noir brésilien »

ou de la « *mulata* brésilienne » dans la mémoire collective des Français ? Force est de reconnaître qu'en dehors de l'idée stéréotypée de l'artiste noir-e brésilien-ne, de danseurs-es ou chanteurs-e-s noir-e-s ou métis-s-es ou encore de footballeurs, il n'y a pas vraiment une place neutre ou suffisamment affranchie pour les représentations identitaires de cette population en France.

On a pu, cependant, observer une certaine quête identitaire ayant marqué de façon marginale les discours de quelques Brésiliens noirs qui sont en France plutôt pour faire des études comme c'est le cas de Carla, 41 ans, noire, chercheuse et universitaire, post-doctorante à l'EHESS de 2006 à 2007. Carla nous a raconté son désarroi vis-à-vis de sa recherche d'une identité noire brésilienne en France pouvant tenir compte de son parcours professionnel et de ses choix personnels. Elle retrace le parcours qu'elle a dû franchir pour montrer une autre façon d'être « femme », « brésilienne » et « noire » en France :

Une fois arrivée en France je voulais comprendre comment j'allais m'identifier comme noire brésilienne en dehors du Brésil. Dans un premier moment, ma famille, mes enfants et moi, nous avons pensé à la sonorité musicale, à la musique brésilienne. Mais nous avons très vite remarqué que cette identification, ancrée dans la négritude brésilienne au Brésil, est très difficilement perceptible en dehors du Brésil. Si vous voulez affirmer les stéréotypes c'est très facile car c'est la « *neguinha* » [la petite noire] qui fait la samba, qui est exotique et qui a un corps très sensuel, etc. Ce type d'identité est très facile à vivre parce que vous allez vivre en accord avec le modèle prévu, programmé et diffusé. D'autre part, si vous voulez rompre avec les stéréotypes en essayant de vous en éloigner, vous allez avoir une crise identitaire !

(...) C'est très étrange à vivre parce que le premier mouvement est de se retourner vers les Africains en tant que source d'identification naturelle, enfin, de s'identifier avec les Africains. Je me suis aperçue, après avoir eu deux petits copains africains en France, que cela n'aide pas à affirmer l'identité noire brésilienne car, en général, les Africains connaissent le Brésil autant que les Français !! C'est-à-dire, les clichés !

Carla nous parle ici à partir de deux registres, (a) de femme scientifique avec une histoire intense de militance en faveur des noirs au Brésil, et (b) de femme noire brésilienne qui essaye de tisser des liens avec les Africains qu'elle considère comme des proches tant au niveau historique et culturel (ethnique) qu'au niveau du phénotype noir (racial). Le fait de voir que les Africains et les Français noirs n'ont pas plus d'information sur les Brésiliens noirs en dehors des vieux stéréotypes du Brésilien noir, gai, bon vivant, artiste, footballeur, et de la femme noire brésilienne danseuse ou chanteuse, a fortement déçu mon interlocutrice et l'a rendue perplexe. D'ailleurs, elle raconte qu'à partir de son expérience sentimentale avec des hommes africains (à deux reprises) elle avait trouvé très difficile d'oublier qu'elle était

aussi une chercheuse et une intellectuelle. Elle n'arrivait pas à s'empêcher de se poser des questions et d'analyser le comportement de son copain africain, de ses amis, de sa famille, bref de la façon particulière dont il se situait vis-à-vis de sa vie privée et collective en France. Son profil, croit-elle, était très fort et puissant, et de ce fait renforçait encore plus l'idée idyllique que ses copains africains semblaient avoir du Brésil, à savoir : le pays de la *démocratie raciale*.

Conclusion

Si les identités individuelles qui se construisent dans le regard de l'autre se trouvent forcément corrélées à la construction des identités collectives, la capacité d'agir des acteurs et une plus grande maîtrise des processus relationnels des rapports sociaux sont donc centrales à la construction de l'estime de soi (HONNETH, 2006). Cet article n'a dévoilé qu'une partie du sentiment diffus ressenti parfois par le sujet lorsque des ordres sociaux lui sont imposés de façon oppressante. Bien que la possibilité de « jouer » (ou de faire face à) avec les identifications *assignées* ou *choisies* ait permis aux femmes brésiliennes noires/métisses (en tant que *sujet-subjectif*) de se situer là où auparavant les « normes » trop structurées ne lui permettaient pas, un tel exercice reste pour certaines(certains), périlleux.

Il nous semble alors qu'être *femme, noire/métisse et Brésilienne* en France implique avant tout le défi de pouvoir agir en déconstruisant les représentations sociales et politiques stéréotypées, « imagées/fantasmées et/ou figées ». Nous avons vu que ces représentations, le plus souvent axées sur les rapports de force et de domination, semblent (peuvent), malgré tout, s'ouvrir sur d'autres voies de résistance et de créativité. On a pu déceler aussi que certaines femmes brésiliennes, noires/métisses –malgré leur frustration, leur colère, leur dégoût et leur sentiment d'injustice– semblent avoir réussi à opérer, non seulement le retournement des stigmates mais aussi l'affirmation de l'estime de soi lors de rapports familiaux intimes explicites mais aussi lors de rapports sociaux marqués par les sous-entendu/les non-dits (ESSED, 1955).

En outre, il faudrait souligner que l'identité nationale brésilienne comme cadre structurant des identités « exotiques » et/ou « étrangères » est, pour les Afro-brésiliens vivant à Paris, l'un des « référents stratégiques » au sein duquel la sociabilité se conjugue avec la compétitivité – comparativement à d'autres identités noires françaises. Cet apparent paradoxe montre en réalité la circularité des identités localisées et ainsi [re]positionnées dans le

contexte transnational et transversal européen. Ces identités, traduisent, entre autres, la créativité des acteurs sociaux dans l'affirmation d'une modernité latino-américaine qui a été – « pour le meilleur et pour le pire »– construite et transformée historiquement au sein des valeurs occidentales.

Ces grilles de lecture nous invitent précisément à réfléchir sur la question posée par Carla, à savoir comment trouver une place suffisamment affranchie des stéréotypes sur la *femme-brésilienne-noire* ? On note alors que c'est à partir des processus relationnels-cognitifs capables de donner corps à la créativité et aux conceptions traversées par d'autres signifiants, traduits (BHABHA, 1994) et/ou repositionnés (HALL, 2007) à partir de l'expérience vécue, que le sujet semble pouvoir envisager ce mouvement toujours renouvelé de la place et de l'expérience du « soi » dans un contexte donné (au sens de Foucault). Car, l'habilité des acteurs sociaux à réguler leur vie intime se trouve (entre autres) subjectivement prise dans les interstices des ordres sociaux des rapports de genre, de race/sexe et de sexualité ; et participent ainsi de l'ordre des représentations politiques.

La conclusion de Carla semble donc pointer le déplacement opéré par le repositionnement identitaire –ici traduit par son souhait de composer avec un « soi nouveau »– lorsqu'elle suggère : « *Cela veut dire qu'il faut faire un nettoyage de ces visions [stéréotypées] afin d'y mettre d'autres à la place : une énorme dispute de pouvoir...* ». On voit ainsi que l'expérience vécue –balisée par la mise en avant du capital social, économique et culturel des émigrantes brésiliennes noires et métisses – s'appuie sur la perception des jeux/enjeux propres aux processus relationnels d'intégration sociale en France. Le nouveau positionnement discursif de certaines de nos interlocutrices semble s'avérer opérationnel en déjouant le sentiment de victimisation et en favorisant l'affirmation de l'estime de soi et l'élargissement de la dialectique des pratiques sociales. En traversant les frontières culturelles ici caractérisées par la transversalité et la pluralité, ces femmes enrichissent leurs expériences migratoires en transformant les stigmates en terreau réflexif et féconde pour redresser leurs identifications personnelles/collectives d'ordre matérielle et symbolique.

Références bibliographiques

BARTH, Fredrik. *Ethnic Groups and Boundaries: the social organization of culture difference*, USA, Waveland Press Inc. 1969.

- BASTIDE, Roger. *La Femme de Couleur en Amérique Latine*. Paris: Éditions Anthropos. 1974.
- BHABHA, Homi K. *The Location of Culture*. London and New York: Routledge, 1994.
- BLANCHARD Pascal, DEROO Éric et MANCERON Gilles (dir.). *Paris Noir*. Paris: Édition Hazan. 2001.
- BOURDIEU, Pierre. *Méditations pascaliennes*. Paris: Éditions du Seuil. 1997.
- BRUBAKER, Rogers. Au-delà de l'identité, *Actes de la Recherche. Centre de Sociologie Européenne du Collège de France et de l'EHESS*, N° 139, pp.66-85. Paris. 2001.
- BUTLER, Judith. *Le pouvoir des mots : politique du performatif*. Paris: Éditions Amsterdam. 2004.
- CORREA, Mariza. Sobre a Invenção da Mulata. *Cadernos Pagu* (6-7) pp.35-50. São Paulo: Unicamp. 1996.
- COSTA, Sergio. A mestiçagem e seus contrários : ethnicidade e nacionalidade no Brasil contemporâneo. In *Revista de Sociologia da USP*, vol. 13, n°1, pp.143-157. São Paulo: USP-Tempo Social. 2001.
- DAVIS, Darién. Afro-Brazilian Women, Civil Rights and Political Participation, In *Slavery and Beyond: The African Impact on Latin America and the Caribbean*, pp. 253-264. Oxford: Rowman and Littlefield Publishers. 1995.
- DIAS FILHO, A. J. As mulatas que não estão no mapa. *Cadernos Pagu* (6-7) pp.51-56. São Paulo: Unicamp. 1996.
- ESSED, Philomena. *Understanding Everyday Racism: An Interdisciplinary Theory*. Newbury Park, London and New Delhi: Sage Publications. 1991[1955].
- FASSIN, Didier et FASSIN, Eric. *De la question sociale à la question raciale ? : représenter la société française*. Paris: Éditions La Découverte. 2006.
- FASSIN, Eric. La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations. Paris: Multitudes Web, septembre 2007, <http://www.multitudes.net/La-Democratie-sexuelle-et-le/>, consulté avril 2014.
- FASSIN, Eric. La démocratie sexuelle contre elle-même : les contradictions de la politique d'« immigration subie ». Paris: Vacarme 48 / puissance de la démocratie. 2009. <http://www.vacarme.org/article1781.html>, consulté mars 2014.
- FASSIN, Eric. *Le sexe politique : Genre et sexualité au miroir transatlantique*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. 2009.

- FERNANDES, Florestan. *The Negro in Brazilian Society*. New York and London: Columbia University Press. 1969.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Éditions Gallimard. 2001.
- FREYRE, Gilberto. *The Master and the Slaves: A Study in the Development of Brazilian Civilization*. New York: A.A. Knopf. 1992 [1933].
- FRY, Peter. A persistência da raça. Ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral, RJ. In Lilia Moritz Schwarcz. *Horizontes Antropológicos*, Ano 12, n° 25, pp.287-292. Porto Alegre: USP. 2005.
- GOFFMAN, Erving. *Stigma: Notes on the management of spoiled identity*. Harmondsworth (Mddx.): Penguin Books. 1968.
- GOMES, Nilma Lino. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil : uma breve discussão - Educação anti-racista, caminhos abertos pela Lei Federal n° 10.639/03. *Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade*, pp.38-62. Brasília: Ministério da Educação, 2005.
- GUIMARÃES, Antonio Sergio. Depois da democracia racial. *Tempo Social*, Vol.18, N°2, pp.269-287. São Paulo: USP. 2006.
- GUIMARÃES, Antonio Sergio. *Tirando a Mascara : Ensaio sobre o racismo no Brasil*. São Paulo: Editora Paz e Terra. 2000.
- HALL, Stuart. *Identités et Cultures : politiques des cultural studies*. Paris: Éditions Amsterdam. 2007.
- HASENBALG, Carlos. Race and Socioeconomic Inequalities in Brazil. In Fontaine, P., *Race, Class and Power in Brazil*, pp.25-41. UK: UCLA Publications Service Dept. 1995 [1985].
- HASENBALG, Carlos & GONZALES, Lelia. *Lugar de Negro*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero Limitada. 1982.
- HONNETH, Axel. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris: Les Éditions du Cerf. 2002.
- IANNI, Octavio. *Escravidão e Racismo*. São Paulo: Éditions Hucitec. 1988.
- MACHADO, Igor José de Renó. *Carcere Publico, Processos de Exotização entre Imigrantes Brasileiros no Porto, Portugal*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, São Paulo: Inst. De Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. 2003.
- MARX, Anthony W. *Making Race and Nation: A Comparison of the United States, South Africa and Brazil*. United Kingdom: Cambridge University Press. 1998.
- MEDEIROS, Maria Alice de Aguiar. *O Elogio da Dominação*. Rio de Janeiro: Editora Achiamé Ltda. 1984.

- MIGNOLO, Walter D. The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference, *The South Atlantic Quarterly*, IOI-I. Durham: Duke University Press. 2002.
- NDIAYE, Pap. *La Condition Noire, Essai sur une minorité française*. Paris: Calmann-Lévy. 2008.
- PISCITELLI, Adriana. Revisiting notions of sex trafficking and victims. *Vibrant, Virtual Brazilian Anthropology*, Vol 9, n° 1. Brasilia: Sielo Brasil. Jan./June 2012.
- PISCITELLI, Adriana. Sexo tropical em um país europeu: migração de brasileiras para a Italia no marco do « turismo sexual » international. *Revista Estudos Feminino*, Vol. 15, n° 3. Florianópolis: Sielo Brasil. Sep./Dec. 2007.
- PISCITELLI, Adriana. Géographies Mutantes : Le nordeste du Brésil dans les circuits mondiaux de tourisme sexuel. *Cahiers du Brésil Contemporain*, n° 55/56, pp.107-140. Paris: CRBC (EHESS)/MSH. 2004.
- PERRIER, Lenita. *Couleur de peau et reconnaissance sociale : Représentations et vécus des Afro-brésiliens émigrés à Paris* (thèse de doctorat). Paris: CEAF-IRD-EHESS. 2012.
- RAWLS, Annie. The Orderlines of Urbain “Disorder”: Drug Dealing “Careers” and the Local Interaction Order of a Place. Paris: *Rapport de recherche*, EHESS-CEMS. Avril 2010.
- SAYAD, Abdelmalek. *La double absence : des illusions de l’émigré aux souffrances de l’immigré*. Paris: Éditions du Seuil. 1999.
- SKIDMORE, Thomas E. Race and Class in Brazil: Historical Perspectives. In Fontaine, P., *Race, Class and Power in Brazil*, pp.11-24. UCLA Publication Services Dept. 1985.
- STOLER, Ann Laura. *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press. 2002.
- WINANT, Howard. *The New Politics of Race: Globalism, Difference, Justice*. Minnesota: University of Minnesota Press. 2004.

Recebido em: 06/05/2014. Aceito em: 29/07/2014.