

As Côres do Império. Representações raciais no Império Colonial Português

Patrícia Ferraz de Matos,

Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2006, 288 p.,

ISBN : 972-671-185-1 (« Estudos e investigações », 41).

Les couleurs du racisme colonisateur

Michel Cahen*

p 149-163

Le livre de Patrícia Ferraz de Matos (PFM *infra*) est bienvenu. Non point parce qu'il vient offrir une analyse très neuve au corpus des études sur les représentations coloniales européennes. Il y a des années que de nombreux livres (d'ailleurs souvent cités en bibliographie de l'ouvrage de PFM) ont décortiqué le sens des Expositions coloniales, le discours des manuels scolaires et du cinéma en matière coloniale, etc. Mais un tel matériau devenu assez banal en Europe (surtout en Grande-Bretagne, en Belgique, en France) l'était beaucoup moins au Portugal et il n'est pas interdit de se demander pourquoi. On ne peut que répondre – et PFM le fait au moins en partie – que c'est parce qu'en Lusitanie, l'imaginaire colonial restait tellement consubstantiel de l'imaginaire national, parce que le Portugal moderne demeurait, aux yeux de nombreux Portugais, tellement *inimaginable* sans ses sempiternelles Découvertes, qu'il y eut, de fait, un frein aux études sur l'idéologie coloniale elle-même, une difficulté peut-être plus grande qu'ailleurs dans l'effort de réflexivité de la nation sur elle-même. La décolonisation tempétueuse de la Révolution des œillets a paradoxalement renforcé ce frein : le *colonialisme* était condamné d'autant plus facilement qu'on l'associait au fascisme sans se souvenir que les Républicains étaient, jusqu'aux années 1960, largement aussi colonialistes que les salazaristes. Mais la *colonisation*, tendance historique de la société portugaise et non fruit d'un régime politique en particulier, était beaucoup moins soumise au droit d'inventaire. À tel point qu'on a vu, lors de ladite « institutionnalisation » de la Communauté des Pays de langue portugaise, aussi tard qu'en 1996, des bouffées extraordinaires de discours colonial sur les « cinq siècles de convivialité », sur les « origines communes », etc. Aujourd'hui encore, la lusophonie reste bien souvent conçue comme une simple dilatation de lusitanité, loin de la féconde proposition d'Eduardo Lourenço qui la voit

* CNRS-Centre d'étude d'Afrique noire de Sciences Po Bordeaux

non point comme une aire culturelle et encore moins comme une « langue-patrie », mais comme une aire spécifique d'intersections avec d'autres identités¹.

Les faibles spécificités des diverses colonisations

Quand, en tant que lecteur français, on referme le livre de PFM, la première impression que l'on a est relative à l'immense similitude des valeurs et représentations colonial(ist)es en France, au Portugal, en Belgique, et sans doute ailleurs. Il a pu y avoir de sensibles différences dans l'administration coloniale², mais visiblement beaucoup moins dans les représentations. Il faut dire que les « fondamentaux » restent *forcément* les mêmes. Ce que PFM montre bien, c'est le décalage qui apparaît, assez tôt au xx^e siècle, et qui fut renforcé par l'obscurantisme salazariste, mais qui reste mince à l'échelle de l'histoire : les producteurs portugais de la pensée coloniale avaient visiblement vingt à trente années de retard dans leurs lectures, comme le montre le fait que les anthropologues cités par les orateurs des nombreux congrès coloniaux des années 1920-1940 ne sont pas des contemporains mais, dans leur majorité, de la fin du xix^e ou début du xx^e (p. 78-79). Le décalage devint plus grave après la Seconde Guerre mondiale, après que la majorité des anthropologues portugais, allant rarement ou jamais sur le terrain ou considérant que le « terrain » venait à eux à l'occasion des zoos humains des expositions coloniales (p. 140), n'eurent tenu aucun compte des apports de F. Boas ou de Malinowski ailleurs bien connus dans l'entre-deux-guerres (p. 141) ; quand, même dans l'Après-Guerre, seule une minorité d'entre eux, à l'instar de Jorge Dias, rompit avec l'anthropobiologie – celle-ci continuant à être pratiquée par de nombreux chercheurs « pelas décadas de 50 e 60 » (p. 141). PFM rappelle plaisamment que lorsque « alguns professores [da Escola Superior Colonial] começaram a sugerir aos alunos a omissão da palavra "raça" nos seus trabalhos e a sua substituição por "etnias"! [...] os alunos consideravam que o termo "raça" estaria mais de acordo com o que tinham aprendido nos manuais de Deniker e Topinard » (p. 158)³. Adriano Moreira, que j'interrogeai en 1988, m'a alors dit que c'était en 1955, à la Conférence interafricaine des Sciences humaines, qu'il avait commencé à prendre conscience du « gros retard portugais en matière de sciences humaines [ce qui avait entraîné sa décision de fonder] le Centro de estudos políticos e sociais au sein de la Junta de investigação do Ultramar, malgré la forte opposition de Marcelo Caetano mais avec le soutien de Sarmento Rodrigues et de Raúl Ventura »⁴. Même dans ce nouveau climat, l'*etnologia ultramarina* de Jorge Dias et de son équipe ne peut pas être considérée comme avoir été scientifiquement indépen-

1 J'ai très récemment repris cette discussion : M. CAHEN, « Lusitanité et lusophonie. Considérations conceptuelles sur des réalités sociales et politiques », pp. 127-146 in Ana-Maria BINET (ed.), *Mythes et mémoire collective dans la culture lusophone*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 2007, mai 2007 (« Eidôlon », 78).

2 Voir la comparaison des administrations coloniales française et portugaise, y compris sur le plan idéologique, in Alexander KEESE, *Living with Ambiguity: Integrating an African Elite in French and Portuguese Africa, 1930-61*, Stuttgart, Franz Steiner, 2007, 344 p.

3 Paul Topinard était directeur de la rédaction de la *Revue d'Anthropologie*, fondée par Paul Broca en 1872 ; Joseph Deniker, bibliothécaire au Muséum d'histoire naturelle de Paris, était président de la Société d'Anthropologie de Paris au début du xx^e siècle et s'exerçait à la « classification des races européennes ».

4 Entretien avec Adriano Moreira, Restelo (Lisbonne), 16 juillet 1988. Jusqu'en 1954, Adriano Moreira n'avait jamais visité l'Outre-mer et les opinions qu'il professait étaient « purement juridiques ». En 1953, il fut chargé d'étudier une réforme du système carcéral colonial, que promulgua un peu plus tard le ministre de l'Outre-Mer, Sarmento Rodrigues. C'est à partir de ce moment qu'il commença à visiter l'Outre-mer et à se préoccuper des questions sociales et à « s'éloigner du droit pur ». De ces préoccupations naquit aussi la réforme de l'Escola Superior Colonial, devenue Instituto Superior de Estudos Ultramarinos. Malgré cela, la réunion des sciences humaines à Bukavu, dans le cadre de la CCTA (Commission de coopération technique africaine, 23 août-3 septembre 1955) fut un grand choc. On peut considérer que ce témoignage de A. Moreira, cadre éclairé du régime s'il en fut, peut être, *a fortiori*, valable pour illustrer le retard de nombreux autres penseurs portugais, restés enfermés dans le « droit pur » de la tradition portugaise. Salazar, qui ne mit jamais les pieds outre-mer, est évidemment archétypique.

dante (p. 142), étroitement liée aux demandes de renseignement du pouvoir politique, comme le montre les rapports confidentiels qu'il produisit à la fin des années 1950 : un scientifique indépendant publie le résultat de ses travaux !

Cependant, si un décalage d'une génération peut naturellement avoir les plus grandes conséquences politiques en raison de l'évolution rapide des contextes, il n'en reste pas moins faible au regard de l'histoire. Cela confirme que, loin de tout « exceptionnalisme », le Portugal colonial a bien fait partie de la famille des impérialismes européens, et l'appareil idéologique qu'il a produit, d'abord pour justifier son action à ses propres yeux, n'a pas été fondamentalement différent de celui des autres : dans tous les cas, l'invasion coloniale impliqua l'infériorisation, voire la déshumanisation de l'Autre. Que certains coloniaux fussent plus bienveillants que d'autres ne change rien aux « fondamentaux », et c'est d'ailleurs pourquoi le salazarisme, malgré tous ses efforts, ne réussit jamais à adopter totalement le lusotropicalisme brésilien de Gilberto Freyre.

Le Brésil aimé et surtout craint

Des torrents d'encre – auxquels j'ai moi-même participé – ont coulé à juste titre pour critiquer le lusotropicalisme, mais il n'en reste pas moins que Gilberto Freyre fondait sur le (mythe du) métissage l'émergence d'une nouvelle civilisation et de la nation brésilienne. Le salazarisme, lui, chercha à instrumentaliser Freyre⁵ mais ne put produire qu'un pâle « leucotropicalisme » dans lequel le métissage n'était nullement la production dialectique d'une nouvelle culture/nation à partir du mélange des diverses « races », mais restait le chemin, purement culturel, parcouru par les Noirs vers les Blancs : « neste processo, nem sempre (ou quase nunca) a mestiçagem é sugerida para resolver o problema da assimilação ; o outro era visto como ser humano susceptível de se elevar (afinal, Portugal era um país católico), mas as misturas biológicas entre mundos diferentes não eram propriamente promovidas » (p. 253). Mais même la proximité civilisationnelle et des « couleurs » (p. 253) implicitement reconnue entre Portugais « blancs » et Indiens ou Chinois « clairs » n'impliquait pas non plus le métissage. PFM mentionne qu'en Inde portugaise, les unions entre Portugais et femmes indiennes de caste élevée pouvaient être bien vues (p. 253). Mais il s'agit plutôt d'une exception : le métissage entre Portugais et Indien(ne)s ou Chinois(es) au Mozambique était très mal vu, sur fond de forte rivalité économique⁶. PFM montre, exemples à l'appui, que le Brésil était considéré par de nombreux dirigeants de la politique coloniale portugaise comme « um exemplo a seguir nas colónias, principalmente em África », Vieira Machado considérant le Brésil comme un « milagre » et M. Correia comme la « mais brilhante realização do génio colonizador dos portugueses » (p. 86-87). Cependant, cette sympathie doit être précisément datée : années 1930 ou 1940, à un moment où le danger indépendantiste en Afrique est encore *inconcevable*. Même

5 Sur la réception du lusotropicalisme au Portugal, PFM cite avec raison Claudia CASTELO, *O modo português de estar non mundo. O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*, Porto, Afrontamento, 1998. Il est dommage qu'elle n'ait pas consulté le gros dossier édité par Déjanirah COUTO, Armelle ENDERS & Yves LÉONARD, « Lusotropicalisme. Idéologies coloniales et identités nationales dans les mondes lusophones », *Lusotopie* (Paris, Karthala), IV, décembre 1997, 592 p. : 195-478.

6 Sur les communautés indiennes au Mozambique et le racisme dont elles étaient victimes, voir notamment Valdemir ZAMPARONI, « Monhés, Baneanes, Chinas e Afro-maometanos. Colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique, 1890-1940 », *Lusotopie* (Paris, Karthala), VII : 191-222 (dans le dossier « Lusophonies asiatiques, Asiatiques en lusophonies », dirigé par M. CAHEN, D. COUTO, P.R. DESOUSA, L. MARROU & A. SIQUEIRA : 135-495) ; et Nicole KHOURI & Joana Pereira LEITE, « Les Indiens dans la presse coloniale au Mozambique, 1930-1975 », *Lusotopie* (Brill, Leiden), XV (2), Novembre 2008 : 3-50.

si la fin des années cinquante dépassait le cadre chronologique fixé par l'étude de PFM (« as primeiras décadas do Estado Novo », qu'elle prolonge en pratique jusqu'en 1954), dès le contexte de la Seconde Guerre mondiale établi, apparaît un danger qu'elle aurait dû mieux montrer. L'admiration brasilophile était conditionnelle et bien plus *portugaise* que salazariste : Salazar était en réalité terrorisé à l'idée que l'Afrique puisse produire de « nouveaux Brésils » et faisait surveiller de près les tendances autonomistes blanches, notamment en Angola. Il interdit à ses ministres d'utiliser l'expression « Nós podermos criar novos Brasis » et la « reprovincialisation » des colonies dès 1951⁷ eut aussi pour objectif d'éloigner à l'infini ce danger par la réaffirmation de l'intégrationnisme lusitanien. Le Brésil pouvait donc être un modèle sur le plan social, mais pas du tout sur le plan politique.

Anthropologie et histoire

De formation anthropologue, PFM adopte naturellement en large mesure cette approche pour la « problemática da "raça" no contexto do império colonial português » (p. 17)⁸. L'historien que je suis n'y trouve pas toujours son compte, surtout dans le chapitre II. Au chapitre I, on a un utile et nécessaire parcours de l'histoire de l'idéologie « raciale », qui montre la genèse de l'usage du mot « race », mais aussi sa nature polysémique. Par ailleurs, si l'usage du mot est extrêmement fréquent, à partir du XIX^e siècle – au moment précis, remarque très justement PFM, où déclinent, puis sont abolis la traite servile et l'esclavage –, ce n'est pas toujours dans une optique biologique ou naturaliste. L'auteur rappelle qu'Ernest Renan – tenu jusqu'à aujourd'hui en France comme l'un des théoriciens majeurs de l'idée de nation moderne – considérait qu'il y avait « três "raças" – branca, negra e amarela – com uma origem e desenvolvimento específicos » (p. 49), mais elle ne signale pas que le même Renan parlait aussi couramment de « race française » et de « race allemande ». La race renvoyait donc largement à la culture (et non strictement à la biologie), mais en un sens assez primordialiste typique de la « psychologie des peuples », condamné aujourd'hui par les sciences sociales : la culture était, peu ou prou, dans le sang, mais pouvait évoluer justement par le mélange des sangs⁹. Aujourd'hui, on en reste à deux grands « choix » : celui de la littérature anglo-saxonne qui utilise sans problème le

7 En 1930, l'Acte colonial avait dénommé « colonies » ce qui était antérieurement des « provincias ultramarinas ». Salazar avait, alors, été fortement critiqué par les Républicains qui l'accusaient d'instituer ainsi une coupure entre la patrie et l'Empire et de mettre en danger ce dernier (en d'autres termes, ils accusaient Salazar de n'être pas suffisamment fidèle au colonialisme). En 1951, l'Estado Novo reprit la désignation des « provincias » venue de la monarchie libérale, considérant de la sorte que la décolonisation demandée par l'ONU était faite.

8 L'ouvrage a néanmoins été couronné du Prémio de história contemporânea, institué par l'université du Minho, en 2005.

9 Il faut naturellement se garder de juger, avec nos concepts d'aujourd'hui, l'usage du concept de « race » chez Renan et d'autres auteurs du XIX^e siècle. Mais il faut aussi ne pas analyser le mot race lui-même avec sa charge conceptuelle contemporaine : son sens – comme celui de tous les mots – est un moment dans une trajectoire sémantique. Le sens de la race comme « espèce », puis communauté d'individus dotés de caractéristiques stables, mais qui peuvent être culturelles (bien que selon une approche restant primordialiste), est un aboutissement assez récent suite à de nombreux glissements. Rappelons que son origine étymologique (abordée à mon avis de manière trop restrictive par PFM, p. 25 et 27) ne vient très probablement pas du latin *ratio* (calcul, raison), mais du latin *generatio* (au sens de famille, descendance), devenu par aphérèse *naraccia* (attesté en vénitien du XV^e siècle) ou *rassa*, *razza*, ou *rasse* en latin biblique, ancien italien et ancien provençal [Alain REY, *Dictionnaire historique de la langue française*. Vol. III, Paris, Le Robert, 1998 : 3056-3057]. Ce sens de « lignage », finalement assez proche du concept d'ethnie (au sens primordialiste) montre en tout cas que ce n'est bien sûr pas « à cause » du concept de race que s'est produit l'esclavage. La discrimination ne vient pas des « préjugés », les préjugés, malgré la construction du mot, viennent plutôt comme résultat et légitimation de la discrimination. De ce point de vue, il n'est pas certain qu'il y ait eu une évolution sémantique si profonde, au Portugal, entre le *Dia da Raça* célébré jusqu'à la fin de l'*Estado Novo*, et le *Dia da Comunidade* célébré de nos jours. Sur l'usage du concept de race chez Renan, cf. M. CAHEN, *Ethnicité politique. Pour une vision réaliste de l'identité*, Paris, L'Harmattan, 1994 : 110-122.

mot « race », non point parce qu'elle existe biologiquement mais en raison des constructions sociales attachées à cette idée¹⁰ ; et celui de la française qui condamne le mot¹¹, dans laquelle il serait inconcevable qu'une revue s'appelât *Race and Class*¹², mais qui souvent condamne aussi, en tant que « synonyme », le concept même d'« ethnique » en raison de sa compréhension paradoxalement maintenue dans une optique primordialiste (« l'ethnie est comme la race, donc elle n'existe pas »).

Ce qui manque un peu dans le chapitre II est que les évolutions idéologiques sont parfois trop déconnectées des évolutions politiques métropolitaines. La Révolution de 1910 n'est pas abordée, ne serait-ce qu'en négatif pour montrer qu'elle n'a guère fait évoluer l'idéologie coloniale de la monarchie libérale. Le coup d'État de 1926 est, lui, plusieurs fois mentionné, mais sans que, à mon avis, les évolutions ne soient jaugées à leur juste importance en matière coloniale.

La « race », productrice des indigènes ?

Ainsi PFM reprend l'idée, il est vrai fréquemment rencontrée dans la bibliographie, selon laquelle o « “código do trabalho” [foi] promulgado a 6 de Dezembro de 1928 devido às pressões internacionais que vinham a fazer-se sentir, sobretudo por parte da Sociedade das Nações, desde 1926 » (pp. 66-67¹³) mais elle reconnaît que le travail forcé continua dans la pratique, « sendo a alteração feita apenas a nível legislativo » (p. 67). Il est vrai que les pressions internationales existaient, mais depuis bien avant 1926, remontant au scandale du cacao de São Tomé au tournant du siècle ; il est vrai aussi qu'en juin 1925 (donc, avant « desde 1926 »), E.A. Ross avait présenté au comité sur l'esclavage de la Société des Nations un rapport retentissant sur l'emploi de la main-d'œuvre indigène en Angola et au Mozambique. Néanmoins, s'il est possible que la République ait pu être sensible à ce type de pression internationale¹⁴, on peut en douter des militaires qui prirent le pouvoir en mai 1926. Cela est spectaculairement démontré par le fait que parmi les toutes premières législations coloniales qu'ils promulguent figure celle relative à la culture forcée du coton, dès juillet-août de la même année¹⁵ ! La Dictature se met tout de suite à la rédaction du *Estatuto político, civil e criminal dos indigenas*, dit « Statut indigène », dont

10 Il est possible aussi que la trajectoire sémantique du mot race en anglais, pris au français médiéval, n'ait pas été exactement la même qu'en français, gardant largement son sens de « communauté », « lignage » (voir note précédente).

11 Rappelons que certains intellectuels français demandent une révision constitutionnelle afin de faire disparaître de l'article 1 de la Constitution de la V^e République toute mention de « race ». En effet, le principe selon lequel la Constitution « assure l'égalité de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religions » maintiendrait, paradoxalement, l'affirmation de l'existence des races, même dans l'intention d'interdire toute discrimination fondée sur elles. La Constitution portugaise de 1976, en revanche, ne contient aucune mention de « race », même si elle interdit la discrimination.

12 Même accolée à son sous-titre « A Journal on racism, empire and globalization », la célèbre revue londonienne fondée en 1983 (aujourd'hui publiée chez Sage) ne serait, tout anti-impérialiste qu'elle soit, pas *imaginable* en France, d'autant plus que sa rédaction est hébergée par l'Institute on Race Relations !!!

13 Suite à son extension à la Guinée en 1929, le *Estatuto político, civil e criminal dos indigenas* qui sera en vigueur jusqu'en 1954 est celui approuvé par le décret n° 16 973 du 6 février 1929.

14 ... ce qui est loin d'être certain car à ce type d'accusation, une écrasante majorité de Portugais, des monarchistes aux républicains de gauche, répondaient sous l'angle du patriotisme contre une « énième tentative de l'Angleterre de vouloir s'approprier l'empire portugais » sous prétexte que le Portugal y pratiquerait encore l'esclavage. Même si l'on analyse l'impérialisme portugais comme économique, on n'insistera jamais assez sur sa composante nationaliste. Sur ce débat, voir notamment les analyses de Michel CAHEN, « Lénine, l'impérialisme portugais, Gervase Clarence-Smith », *Cahiers d'études africaines* (Paris, Ehess), 107-108, 1987 : 435-442, et Valentin ALEXANDRE, « Um imperialismo económico ? », in V. ALEXANDRE, *Velho Brasil, Novas Áfricas. Portugal e o império (1808-1975. Porto, Afrontamento, 2000 : 141-145, deux articles portant sur l'ouvrage de Gervase CLARENCE-SMITH, *The Third Portuguese Empire, 1825-1975. A Study in Economic Imperialism*, Manchester, Manchester University Press, 1985, ix+246 p.*

15 Décrets n° 11 884 et 12 050 du 28 juillet et 4 août 1926.

le Code du Travail n'est que la réglementation. Par ailleurs, il ne me semble pas même exact de dire qu'une altération est faite, ne serait-ce qu'au niveau législatif : l'expression de « travail forcé » disparaît évidemment (sauf en matière correctionnelle), mais elle est remplacée par le « devoir moral du travail » et par une définition très restrictive de la notion de « travail », sur laquelle on revient *infra*. Il y a une grande cohérence sur ce plan dans les années de la Dictature (1926-1930/33) qui ne laisse pas entrevoir d'effets quelconques d'une pression internationale. Le coup d'État a d'ailleurs été largement approuvé par les « démocraties », et en particulier le Royaume-Uni. Ce dernier ne peut plus guère mettre sous pression la Dictature en matière coloniale. Ainsi, les législations sur le coton de 1926, le Statut de 1928, le Code de 1928-29, puis les Règlements spécifiques publiés dans chaque colonie continentale, représentèrent une aggravation considérable de la situation, un saut concret décisif dans la matérialisation du travail forcé. Celui-ci n'existait guère, jusqu'alors, à échelle massive, qu'à São Tomé. À partir de 1926, c'est-à-dire du début de la contre-offensive nationaliste portugaise de reconquête économique de ses propres colonies, il fallait fournir la main-d'œuvre des grandes et moyennes plantations et culture de canne à sucre, de coton, de thé, de café, principalement en Angola et au Mozambique.

Si curieuse que cela puisse paraître, jusqu'en 1917 il n'y avait pas de distinction légale claire entre indigènes et assimilés. On savait notoirement qui faisait partie d'une grande famille métisse ou noire et qui était *gentio*. C'est en 1917, et surtout à partir de 1928 que les non indigènes, afin de défendre leur statut, durent soigneusement obtenir leurs *álvaras de assimilação* : tous les autres étaient indigènes, donc pratiquement tous soumis au « devoir moral du travail »¹⁶. Le Code de 1928-29 n'adoucit en rien le Statut de 1928 ni même les Codes de 1899 et 1914 si ce n'est que le « devoir moral du travail » remplace le « travail forcé ». Le resserrement du recrutement forcé de travailleurs durera jusqu'à la fin des années 1940.

S'étant rangé dans le bon camp lors de la Première Guerre mondiale, le Portugal était au moins partiellement rassuré sur la pérennité de son domaine colonial, à condition qu'il l'exploitât réellement : il n'y avait pas d'autres solutions que le travail forcé pour un capitalisme pauvre comme celui du Portugal, et c'était une solution à court terme très rentable pour les compagnies capitalistes étrangères et « modernes » qui s'y implantaient. Mais la France faisait la même chose, au même moment, au Tchad et la Belgique au Congo ! Dans les années 1920-40, le Portugal ne dépare guère du paysage colonial européen¹⁷.

16 PFM a omis, dans sa trop brève étude du Code du travail (pp. 66-67), son analyse *idéologique* (il est vrai que la législation coloniale n'était pas au cœur de son sujet) En effet, le « devoir moral du travail » est fondé sur une vision étroitement eurocentrique de la notion même du travail : tout Africain non inséré à l'économie de marché (non propriétaire d'un certain nombre de têtes de bétail lui permettant de vivre de leur vente ou de celle de leur produits dérivés, ou non titulaire d'un titre de propriété d'un terrain d'une certaine extension) était *ipso facto* considéré comme « ne travaillant pas ». L'agriculture semi-itinérante était ainsi considérée, en bloc, comme n'étant pas un travail. Ceux qui s'y adonnaient étaient donc des « paresseux » voire des « vadios » (concept très présent dans l'idéologie métropolitaine de l'ordre), auxquels on pouvait alors imposer le « devoir moral du travail ». Ils restaient parfaitement libres du choix de ce travail... intégré à l'économie de marché, en pratique plus ou moins libres de choisir pour quels patrons européens ils allaient devoir travailler. La combinaison de la définition raciale de l'indigénat en 1928 avec la définition implicite du travail comme activité exclusivement marchande dans le Statut de 1928, le Code 1928-29 et les Règlements successifs, a constitué un redoutable obstacle à l'émergence d'une petite élite africaine et un remarquable outil de protection des intérêts des petits colons blancs n'ayant guère à craindre la concurrence d'Africains qualifiés sur le marché du travail.

17 Sur cet aspect, on peut notamment se reporter à mon article « Sur quelques mythes et réalités de la colonisation et de la décolonisation portugaise », pp. 333-351, in Ch.-R. AGERON & M. MICHEL, *Les décolonisations comparées. Actes du Colloque d'Aix-en-Provence*, Paris, Karthala, 1995, 516 p.

Ce qu'il nous importe ici de comprendre, c'est que *ce n'est pas* à cause d'un « preconceito » de « race » qu'est établi l'indigénat. Or l'auteur promet « o estudo da discriminação dos povos coloniais baseada na crença da existência de "raças" » (p. 57) et elle considère que, si « a problemática [do seu] livro continua a ser relevante neste tempo pós-colonial » – on est bien d'accord ici ! –, c'est parce « alguns preconceitos continuam vivos apesar da contestação científica de que o conceito de « raça » tem sido alvo » (pp. 21-22). Certes, c'est bien ainsi que les choses *se sont exprimées*, et les « manières d'expression » ont une grande importance et produisent leurs propres effets. Mais si la discrimination venait de « préjugés », s'il suffisait de « bien expliquer » les choses scientifiquement pour que ceux-ci disparaissent, la tâche serait aisée. Pourtant Bourdieu, après Marx, l'a bien montré : ce ne sont pas les idées qui *commandent* la pratique¹⁸. C'est parce que la colonisation a eu besoin de l'indigénat – une forme d'oppression bien distincte de celle de l'esclavage (*cf. infra*) – que le concept de race apparut, dans l'éventail des possibles, le plus adéquat pour cet usage (et pour d'autres). Et c'est sans doute parce que l'idée d'un genre humain non seulement unique, mais aussi « moderne », triomphait désormais, interdisant tout statut officiel de marchandisation d'une partie des êtres en son sein, que le concept de race fit économiquement et politiquement fortune. L'esclavage, historiquement, n'avait eu nul besoin de la notion de « race » pour s'exercer et celui de Blancs par des Blancs resta courant jusqu'au XVIII^e siècle dans le bassin méditerranéen, sanctionnant principalement des situations de guerre. La transformation d'un être humain en marchandise n'était pas spécifiquement condamnée (les mauvais traitements infligés pouvaient l'être) et pouvait s'accommoder de l'idée d'unicité du genre humain – non moderne. Même des Quilombos brésiliens eurent parfois leurs propres esclaves, même Toussaint Louverture eut les siens. À partir du moment où l'abolitionnisme s'imposait peu à peu, au besoin par la violence du nouveau capitalisme (Guerre de Sécession), il fallait trouver des légitimations, pour les puissances coloniales, à l'existence d'un dualisme (ou pluralisme) juridique complet selon les « groupes humains » au sein pourtant de la même humanité. Naturellement, il n'y eut nul grand complot idéologique (con)sciemment concocté pour trouver la « bonne théorie » justifiant les nouvelles formes d'exploitation. Ce n'est jamais ainsi que les choses se passent : l'évolution idéologique, qui exprime des habitus (par définition inconscients), et celle des formes d'exploitation, faisaient partie de la même évolution historique globale.

C'est d'ailleurs bien pourquoi PFM a entièrement raison de remarquer que les « imagens e preconceitos recorrentes » – même si, on l'a vu, la qualification de « preconceito » est à mon avis ici critiquable – viennent des milieux les plus divers : « ... não só missionários ou funcionários administrativos, mas também políticos, antropólogos, médicos, militares ou jornalistas » (p. 122-123). Pourquoi, du reste, l'idéologie frapperait-elle seulement une catégorie professionnelle ? Sans qu'une idéologie ne soit sciemment forgée pour justifier une forme d'exploitation mise en place, il n'en reste pas moins que, dans un

18 Loïc Wacquant a commodément synthétisé cette position bourdieusienne dans son article « Durkheim et Bourdieu. Le socle commun et ses fissures, *Critique*, n° 579-580 (numéro double sur Pierre Bourdieu), sept. 1995 : 646-660. Selon Bourdieu, résumé-t-il, « la pratique ne découle pas plus des seules initiatives subjectives de l'agent qu'elles ne résultent directement des contraintes objectives de la structure ». Elle émerge dans les turbulences de leur confluence, de la « rencontre plus ou moins 'réussie' entre positions et dispositions* » ; elle naît de la relation obscure de « proximité ontologique » qui se tisse entre ces « deux modes d'existence du social** » que sont l'habitus et le champ, « l'histoire objectivée dans les choses » et « l'histoire incarnée dans les corps*** » [citations de P. Bourdieu respectivement extraites de : *P. Bourdieu, « Man and Machin » in K. KNORR & A. CICOUREL (eds), *Advances in Social Theory and Methodology*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1981 : 313 ; **PB, *La noblesse d'État*, Paris, Minuit, 1989 : 59 ; ***PB, *Leçon sur la leçon*, Paris, Minuit, 1982 : 38].

contexte donné, telle ou telle « manière de voir » est opératoire ou non à l'échelle de la société qui pratique ce mode d'exploitation.

L'indigénat avant la race, ou le mythe du non-racisme

Dans le cas portugais, nullement isolé, les législations cotonnières de 1926, le Statut indigène de 1928, le Code de 1928-29, les Règlements de 1929-30 font tous explicitement appel au concept de race *pour définir qui est indigène et qui ne l'est pas*. L'auteur donne parfois l'impression que ce serait « à cause de la race », à cause de ce « preconceito », défini par la couleur (p. 252 notamment) qu'il y aurait eu discrimination, alors que la race ne fut que le langage d'une discrimination spécifique, venu de la société du colonisateur¹⁹. Son ouvrage prend alors parfois – l'évolution des idées y commandant celle de la société –, une douce saveur idéaliste.

De toute manière, même si la colonisation portugaise était nécessairement raciste, l'outil *déterminant et direct* de discrimination n'y a pas été le concept de race, mais celui d'indigénat, fondant légalement le travail forcé. Cet aspect a naturellement été utilisé par le régime de la Situation, après la Seconde Guerre mondiale, et par des lusotropicalistes (y compris les « leucosotropicalistes ») pour « prouver » que la colonisation portugaise n'était pas, et d'ailleurs n'avait jamais été, raciste (p. 152), comme le montrait le fait qu'un Noir pouvait devenir un Civilisé, ce qui n'était pas le cas en Afrique du Sud. C'est plus qu'évidemment une plaisanterie, mais le mythe en est encore assez largement répandu. Pourtant, étaient indigènes tous les Africains noirs, *sauf ceux* qui pouvaient s'en extraire (assimilation), alors qu'aucun Blanc, *sans exception*, fût-il analphabète, broussard et câfréaliste, ne pouvait l'être²⁰. La légitimation (à ne pas confondre avec la cause) était bel et bien issue de l'idée raciale²¹ mais *l'objectif était de définir qui était astreint au travail forcé et non point qui était noir*. La « légitimation de la légitimation » était que l'on pouvait sortir de la condition d'indigène issue de l'appartenance à la race noire – c'était ladite assimilation. Mais ici, PFM a entièrement raison de montrer que le nombre des assimilés était infiniment faible (p. 68, notamment²²) et celui des métis, Cap-Vert excepté, également. Elle n'insiste pas assez, à mon avis, sur le fait que le « xx^e siècle colonial » (1885-1975) fut avant tout le siècle du blanchiment, avec un métissage *décroissant*. PFM, citant Orlando Ribeiro, écrit que « até a década de 50 em Angola, « mestiçagem floresceu » » mais Ribeiro « constata que depois da década de 50 se verifica uma « limitação da mestiçagem » » notamment due à l'arrivée en plus grand nombre de femmes blanches (p. 158). C'est exact mais ne doit pas donner l'impression que le métissage était fréquent et bien

19 Naturellement, les sociétés colonisées gardaient aussi leurs propres formes de discrimination (castes, lignages dominés, patriarcat même en situation matrilineaire, etc.)

20 Le cas extrême consistait en la naissance, de loin en loin, d'un enfant d'une mère noire et d'un père blanc, non reconnu par le père blanc et donc indigène (« né de mère indigène et de père inconnu ») mais... complètement blanc. Cependant, je n'ai pas connaissance que de tels cas n'aient, alors, pas été « rattrapés » d'une manière ou d'une autre.

21 L'article 2 du Código do trabalho dos indigenas nas colonias portuguesas de África, copié de celui du Statut indigène, stipule que : « Para efeitos deste Código, são considerados indigenas os individuos de raça negra ou dela descendentes que, pela sua illustração e costumes, se não distingam do comum daquela raça ». À noter que cet article permettait donc de considérer indigène un enfant métis né d'une mère noire et non reconnu par son père blanc (REPUBLICA PORTUGUESA, *Código...*, Lourenço Marques, Imprensa nacional, 1929 : 11).

22 On regrettera cependant que des statistiques plus précises et complètes n'aient pas été fournies pour confronter le mythe à la réalité. La mention que « em 1950, segundo os censos oficiais, os « assimilados » ou « civilizados » eram menos de 0,02 % entre toda a população africana » (p. 68) est un peu maigre et s'appuie de surcroît sur une source secondaire missionnaire, alors que les recensements coloniaux, remarquablement bien faits et détaillés, sont disponibles et que de nombreuses études ont déjà décortiqué ces statistiques.

vu jusque vers le milieu des années 1950. Tel n'était plus le cas depuis le ^{xx}e siècle, même si des relations sexuelles inégales entre Portugais (mâles) et Africaines existaient bien entendu : on reprochera ici à l'auteur de n'avoir pas utilisé les recensements officiels, qui donnent les statistiques démographiques, permettant notamment de mesurer l'évolution du nombre des métis reconnus à l'état civil.

Par ailleurs, on l'a vu, la politique d'assimilation n'impliquait nullement, en elle-même, le métissage : il s'agissait, très théoriquement, que les Noirs devinssent des Portugais et nullement qu'ils se mélangéassent aux Blancs, même si le flou régna parfois à ce sujet (p. 152).

Le travail forcé contre le métissage

Il y a ensuite dans l'ouvrage de longs passages extrêmement bienvenus qui montrent que, même sur le plan de l'idée coloniale, le métissage n'a nullement été un souhait constant, et cela, presque indépendamment des sensibilités au sein du camp colonialiste : il est bien connu, et PMF le rappelle, que Norton de Matos était à la fois partisan d'un fort et moderne développement économique de l'Angola colonial, qui profiterait aussi, selon lui, aux Africains, et très hostile au métissage (p. 149 et autres). Ce *mélange non antagonique des options* se manifestait dans les nombreux congrès entièrement ou partiellement voués aux questions coloniales, que PFM décrit les uns après les autres. Il n'y a pas sur ce plan de nuances importantes entre les principaux ministres des Colonies de l'époque, notamment Armindo Monteiro (1931-1935) pourtant considéré comme libéral et anglophile, et Vieira Machado (1936-1944²³). Il faut dire que la mise en pratique généralisée de la législation de 1926-29 sur le travail forcé et la protection étroite des travailleurs blancs dans le contexte de la crise mondiale, n'avaient aucune raison de favoriser le métissage officiellement reconnu²⁴, qui rognait tant sur le volant de travailleurs forcés disponibles que sur les places de « travail classifié » réservées aux « civilisés »²⁵.

Alors certes, l'auteur en parle abondamment, il n'y eut pas d'indigénat à Goa, au Cap-Vert et il fut abrogé à Timor en 1953 ; et à São Tomé seulement à la fin de la période étudiée (1946, abrogé en 1953²⁶). Il ne faut pas en négliger les raisons psychologiques – une certaine admiration pour les civilisations asiatiques et la reconnaissance de la « catholi-

23 Cette période est très certainement celle de la plus forte aggravation du travail forcé. En effet, la législation de 1926-1929 avait été en pratique entravée par la crise mondiale de 1929-31 qui avait fait baisser la demande en travailleurs indigènes par manque de débouchés pour les matières premières coloniales, et par le strict monétarisme de l'Estado Novo empêchant tout investissement aux colonies. À partir de 1936-38, on discerne à nouveau un certain dynamisme économique colonial ; ensuite, la Seconde Guerre mondiale non seulement créa une opportunité de forte production coloniale dans l'Empire resté neutre, mais permit aussi que, loin de l'attention des milieux libéraux, soient promulguées et appliquées certaines des pires circulaires, dont des « circulaires confidentielles non écrites », en faveur du travail forcé. Le voyage aux colonies de M. Caetano en 1945 n'y changea rien et en 1947, ces circulaires abominables (autorisant quasiment les rafles d'Africains) furent confirmées. C'est seulement au cours des années 1950 que le travail forcé, toujours en vigueur, commença un lent déclin, prenant souvent la forme d'un travail salarié saisonnier (quoique largement contraint). Il fut légalement supprimé en 1962 (promulgation du Code du travail rural), un an après la révocation du Statut indigène de 1954 (*cf. infra*). Mais on discerne encore, par exemple dans le Nord cotonnier mozambicain, des formes de travail forcé jusque vers 1965.

24 J'appelle « métissage officiellement reconnu » celui qui est pris en compte par l'état civil. De nombreux enfants métis non reconnus par leurs pères portugais étaient indigènes. On peut donc probablement doubler les statistiques officielles relatives au métis pour mesurer le métissage réel, mais même ainsi, il reste infime et à 50 % non pris en compte.

25 Voir note 23.

26 Cette instauration tardive fut entièrement due à la crise du recrutement de main-d'œuvre forcée car les administrations coloniales de l'Angola et du Mozambique ne voulaient plus envoyer leurs indigènes dans l'archipel, ayant à faire face à une demande fortement croissante dans leurs propres colonies. Cela entraîna d'ailleurs la révolte du Batepá quand le gouverneur essaya d'imposer le travail forcé aux Forros, notamment pour les travaux du port.

citée » historique de ces peuples, notamment. Mais outre que les enjeux étaient infimes (Cap-Vert, pays sans guère de grandes plantations), ou à l'inverse délicats (São Tomé), il aurait été impossible d'imposer le travail forcé à proximité d'un hinterland britannique qui ne le pratiquait plus (Goa), ou dans une situation sans occupation réelle du territoire (Timor), ou pour des raisons géopolitiques évidentes (Macao). L'Asie, si importante dans le mythe des Découvertes, ou même le Cap-Vert, sont des exceptions qui confirment la règle : le colonisé est essentiellement un indigène – et même quand il ne l'est pas, ou pas tout à fait (Cap-Vert, São Tomé) d'autres formes d'infériorisation sont imposées.

Un flou, et diverses erreurs, marquent ensuite, dans l'ouvrage, la périodisation. Premièrement, PFM nous dit que « [as] classificações raciais mantiveram-se pelo menos até aos anos 50 » (p. 156). Cela est pour le moins un euphémisme puisqu'elles se sont maintenues *intégralement* jusqu'en 1961 (révocation du Statut indigène) si ce n'est, partiellement, plus tard (*cf. infra*) et que les *Sindicatos nacionais* accrurent leur pression tout au long des années cinquante pour empêcher l'« intromission des indigènes » dans les « métiers classifiés »²⁷. Le flou devient carrément erreur quand PFM ne date pas de manière correcte le début ou la fin de l'indigénat.

Ainsi, pour souligner « esta contradição entre igualdade defendida e desigualdade manifestada », elle rappelle en conclusion la différence de traitements des colonisés selon les colonies :

« Os nativos de Angola, Guiné e Moçambique tinham o estatuto de "indígenas" desde o Acto Colonial (1930), enquanto os de São Tomé e Príncipe e Timor adquiriram esse estatuto em 1946. Por seu turno, os de Cabo Verde, Macau e Índia não chegaram a adquirir tal estatuto e foi-lhes reconhecida desde sempre uma posição social mais elevada. » (p. 250)

Outre que la situation statutaire des Capverdiens, sans relever officiellement de l'indigénat, était suffisamment précaire pour permettre des envois contraints et massifs vers São Tomé au cours des années 1940 (o « caminho longe » des chansons de la *sodade crioula*), la date de 1930 est tout à fait erronée et le reste mériterait d'être précisé.

Si la codification de l'assimilation, comme on l'a rappelé, est effectuée entre 1917 et 1928 (de toute manière nettement avant 1930), le statut d'indigène existe bien avant. Il se met en place par touches successives dès la fin de l'esclavage, pour le remplacer – même s'il est erroné de considérer que le travail forcé est une simple suite de l'esclavage²⁸. Suite à la suppression de l'esclavage en 1869 sous l'impulsion de Sá da Bandeira, mais qui maintint les anciens esclaves comme « libertos » astreints à servir les mêmes maîtres jusqu'au 29 avril 1878, le Regulamento dos Serviçais e Colonos nas províncias da África portuguesa du 21 novembre 1878 vint donc s'occuper du sort des Africains qui auraient dû accéder à la pleine liberté. De fait, ce « Règlement » préfigure le Regulamento do trabalho indígena de 1899, inspiré par António Ennes et partiellement reformulé en 1909, 1911 et dans le

27 M. CAHEN, « Corporatisme et colonialisme... », *op. cit.* Les patrons blancs avaient intérêt à embaucher des indigènes qualifiés, qu'ils payent bien moins, croissant les tensions sur le marché du travail de petits blancs. Or avec l'urbanisation, le nombre de ces « indigènes qualifiés » augmentaient sensiblement au cours des années cinquante.

28 Du point de vue des conditions de travail, le travail forcé pouvait n'avoir rien à envier à l'esclavage – y compris avec des formes de traite comme l'exportation de main-d'œuvre contrainte du Mozambique et d'Angola vers São Tomé, mais il ne s'agit pas moins d'une considérable mutation dans le mode de production. Le travail forcé repose sur le maintien en l'état d'une société africaine traditionnelle vers laquelle on peut renvoyer périodiquement les Africains astreints au travail forcé, alors que l'esclave les en extrait définitivement. Le travail forcé est une forme d'articulation des modes de production (entre mode de production domestique et capitaliste) alors que l'esclavage est en tant que tel un mode de production.

Regulamento Geral de 1914²⁹, et au sein desquels le concept d'indigénat est clairement présent (dès 1899), même s'il n'est pas codifié comme il le sera en 1928. Ensuite, PFM écrit que « O "estatuto" de "indígenas" [...] ainda se manteve até 1954 » (p. 157). Or en 1954, le Statut indigène de 1928-29 est effectivement révoqué, mais pour être remplacé par un nouveau Statut indigène encore bien plus ségrégatif³⁰ ! On peut même considérer qu'il s'est agi du dernier « effort archaïsant » de l'administration coloniale portugaise. Là où le Code de 1928 considérait indigènes les gens de « raça negra ou dela descendentes que, pela sua ilustração e costumes, se não distingam do comum daquela raça », celui de 1954 disait désormais « ... que não possuam ainda a ilustração e os hábitos individuais e sociais pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses ». D'autres articles aggravaient les conditions à franchir pour obtenir l'assimilation (par exemple, selon l'alinéa b de l'article 56, il ne fallait plus simplement savoir « parler portugais », mais « falar *correctamente* a língua portuguesa ») et naturellement les seuls juges de l'aptitude à franchir ces conditions étaient les agents locaux de l'État portugais. Enfin, l'assimilation devenait strictement individuelle sans égard à la situation des ascendants (article 2) : de la sorte, le fils d'un ascendant assimilé était... indigène jusqu'à 18 ans et devait donc demander à son tour son assimilation. Mais tant qu'il était indigène, il devrait donc aller à l'école pour indigènes, être astreint au travail forcé (dès 15 ans), ce qui compromettrait évidemment son effort d'assimilation³¹. Il s'agissait très clairement d'empêcher que des Africains « détribalisés » et urbanisés, ayant donc rompu avec le « comum daquela raça [negra] » au sens de 1928, ne puissent demander l'assimilation et se voir accorder la citoyenneté, le droit d'entrer dans les *Sindicatos nacionais* et de venir y concurrencer les travailleurs blancs. De plus, selon le § unique de l'article 1, le statut de l'indigène devait être respecté « em qualquer parte do território português onde se ache o invíduo que dele goze » [sic], donc y compris en métropole ! Prévenait-on par là les conséquences d'un début d'immigration africaine ? La période de 1951 (« reprovincialisation » intégrationniste des colonies) à 1959-61 (quasi-échec du 1^{er} plan de développement) est certainement celle où le décalage devient criant entre une administration portugaise immobile et les administrations coloniales des autres pays qui entrent dans la réforme pré-décolonisatrice. La paralysie idéologique est patente quand on voit que le Statut de 1954 reprend encore inchangée la notion « raça negra » de 1928. La situation ne changera qu'en 1961 et dès lors les anciens indigènes seront qualifiés d'*autóctonos*, mais sans qu'une codification statutaire aussi rigide ne soit accollée à cette qualité. Mais elle survit au moins partiellement. . .

Jusqu'à la fin, le dualisme juridique et idéologique

En effet, même si on déborde ici des bornes chronologiques définies par PFM pour son ouvrage, il vaut la peine d'examiner, surtout sur le plan idéologique, la phase réformatrice de 1961-62. D'un certain point de vue, ne peut-on considérer les réformes d'Adriano Moreira en 1961-62 comme *incohérentes* avec l'idéologie d'inégalité inhérente à la coloni-

29 Décret 951 du 14 octobre 1914.

30 *Estatuto dos indígenas portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique*, approuvé par le décret-loi n° 39 666 du 20 mai 1954.

31 À mots naturellement couverts, Adriano MOREIRA critiqua ce nouveau Statut dès 1955 dans *Administração da justiça aos indígenas*, Lisbonne, Agência geral do Ultramar, 1965, 280 p. : notamment pages 21 et 29.

sation ? La suppression du Statut indigène en 1961, puis du Code du travail indigène en 1962 n'allaient-elles pas vers plus d'égalité ? Certainement, mais très partiellement. Que l'on considère ces nouvelles législations comme le fruit du début des luttes armées anticoloniales (1961) ou la conséquence de la crise de l'économie coloniale discernable dès la fin des années 1950 et de la prise de conscience de réformes nécessaires prônées par une partie du patronat portugais et certaines élites intellectuelles de la Situation, ce furent des législations de la crise finale de la colonisation – même si le législateur n'en eut alors pas conscience. Mais ce furent des législations encore *intermédiaires*. En effet, l'*État colonial portugais n'y parvint nullement à une conception idéologique unifiée du droit*. Le nouveau « Code du travail rural » était encore un code destiné spécifiquement aux Africains – qu'ils soient « ruraux » ou, malgré son nom, urbains –, mais cette fois-ci définis seulement en fonction de leur situation sociale, et, pour tout dire, de classe – en fonction de la nature du travail qu'ils effectuaient –, sans mention de « race » ou de « couleur » :

« Art. 3.º – 1. Consideram-se trabalhadores rurais os trabalhadores manuais *sem óficio definido* ocupados em actividades ligadas à exploração agrícola da terra e recolha dos produtos ou destinadas a tornar possível ou a assegurar aquela exploração. 2. Para efeitos de aplicação do presente código, são equiparados aos trabalhadores rurais, sempre que não haja regulamentação específica aplicável, aqueles trabalhadores cujo serviço se reduza à simples prestação de mão-de-obra, *não sendo*, pela natureza do serviço, *classificados em quaisquer categorias de empregados ou operários especialmente qualificados...* » [souligné par moi, MC]³²

L'eurocentrisme de la définition est éclatant : les Africains s'adonnant aux diverses activités paysannes traditionnelles sont « sem óficio definido » ; sont considérés « équivalents » aux ruraux tous les travailleurs urbains ou industriels sans « classificação » dans des métiers « especialmente qualificados ». Or, dans la législation corporative coloniale, les métiers « classifiés » étaient ceux dans lesquels on ne pouvait pénétrer que munis de la carte du *Sindicato nacional* de ladite branche, réservé aux Blancs, métiers « officiels » et Noirs assimilés. La suppression de l'indigénat, permettant aux anciens indigènes devenus « autóctonos », d'« opter pour le droit écrit » (portugais) par simple déclaration, diminuait certainement la barrière juridico- raciale, mais force est de constater que demeurèrent jusqu'à la fin de la période coloniale deux Droits du travail distincts, avec évidemment des rémunérations fort divergentes, pour les deux catégories de la population³³.

32 MINISTÉRIO DO ULTRAMAR, *O trabalho nas Províncias ultramarinas. decretos n° 44 309 e 44310, de 27 de Abril de 1962, aprovando o Código do Trabalho Rural e alterando a estrutura dos Tribunais do Trabalho no ultramar*, Lisbonne, Agência-Geral do Ultramar, 1962, 182 p. : 16)

33 J'avais analysé en détail les caractéristiques « socio-raciales » et idéologiques de la législation du travail colonial, spécialement pour le cas mozambicain, dans mon article « Corporatisme et colonialisme : approche du cas mozambicain (1933-1979) », *Cahiers d'Etudes Africaines* (Paris, EHESS), XLII, 1983 : 383-417 et XLIII, 1984 : 5-24. La connaissance de cette étude aurait évité à PMF les erreurs factuelles mentionnées. Pour l'Angola, on peut se reporter à la thèse de mestrado d'Elizabeth Ceita Vera Cruz, *O Estatuto do indigenato e a legalização da discriminação na colonização portuguesa. O caso de Angola*, [Coimbra], Novo Imbondeiro, 2005, 192 p. (« Estudos e documentos », [13]) même si cette étude contient certaines limitations (pas de statistiques démontrant les effets de la législation de la discrimination, et guère d'étude des milieux sociaux issus de cette discrimination). Un peu trop dans le style « dénonciation militante » (est-ce encore vraiment nécessaire ?) et plus centré sur la Guinée-Bissau mais abordant aussi l'idéologie coloniale dans l'ensemble de l'Ultramar, on peut lire Mário MOUTINHO, *O indígena no pensamento colonial português, 1895-1961*, Lisbonne, Edições universitárias lusófonas, 2000, 264 p. Sur les milieux sociaux africains produits par l'indigénat au XX^e siècle se reporter à la remarquable thèse de Christine MESSIAUT, soutenue en 1983 et enfin publiée, 1961. *L'Angola colonial, histoire et société. les prémices du mouvement nationaliste*, Bâle, P. Schlettwein Publishing, 2006, 444 p. Sur la question du travail forcé, signalons la collection organisée par le CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS DA UNIVERSIDADE DO PORTO, *Trabalho forçado africano. I. Experiências coloniais comparadas*, Porto, Campo das letras, 2006, 576 p. ; *Trabalho forçado africano. II. Articulação com o poder político*, Porto, Campo

L'imaginaire de la Nation-Empire

Le chapitre III aborde une question absolument fondamentale, à savoir le lien indissociable entre « exhibir o império » et « imaginar a nação » (p. 161). Quand le Portugal participe à de grandes expositions universelles ou coloniales à l'étranger, ou lorsqu'il en organise chez lui, il accorde certes une grande importance à ce que des Européens d'autres nations les visitent et puissent constater la conformité de l'empire colonial portugais aux « réalisations les plus avancées » en terme de colonisation... Mais ce Portugal se parle alors avant tout à lui-même, comme le montre d'ailleurs le fait que, alors que les expositions coloniales (ou partiellement coloniales) perdent en importance après 1931, le Portugal va organiser la plus importante encore en 1940, entourée de divers « Congrès », alors que la Seconde Guerre mondiale a déjà éclaté (p. 167). Les nombreuses pages qui sont consacrées à décrypter ces expositions montrent surtout que, mis à part le décalage temporel perceptible, il y a une extraordinaire similitude des thèmes et des procédés dans toutes ces expositions européennes. Certes, chaque pays a son contexte et la France, même sans tenir compte de sa situation de guerre, n'avait pas un double pluricentenaire à fêter en 1940 (fondation en 1140 et ladite restauration de l'indépendance en 1640). Il n'empêche que l'exposition des « Mondes portugais » de 1940 montra à satiété comment la problématique impériale était totalement intégrée à l'idée même d'une nation encore inimaginable indépendamment de l'Expansion (pp. 204-220). Il s'agit donc bien de nation et pas seulement d'Estado Novo. PFM a raison d'insister, à propos de l'Exposition de 1940 et des autres initiatives du double multicentenaire de 1940, sur le fait que

« apesar do objectivo ideológico e político que tinha por detrás, as comemorações conseguiram reunir pessoas vindas de várias áreas e quadrantes, no âmbito intelectual e artístico, com posições políticas diametralmente opostas. Figuras como Jaime Cortesão e Norton de Matos, por exemplo, participaram aos "Congressos", uma vez que as suas posições republicanas democráticas assinalavam a componente colonial do nacionalismo português, aliás como todo o republicanismo. Além disso, a exposição foi elogiada pela crítica, mesmo por leituras da oposição³⁴. » (p. 207)

Allant plus loin dans l'analyse, PFM remarque cependant quelques problèmes dans le rapport à l'histoire coloniale. D'une part, sous l'impulsion de António Ferro, grand maître de la propagande salazariste, l'Expo de 1940 promut les modernistes, réussissant la participation « de bom grado num evento promovido por um Estado tão conservador » de divers artistes modernistes, justement au nom d'un engagement nationaliste transcendant le régime, d'autre part en revanche la section coloniale de l'Exposition ne fait apparaître nulle vision moderniste, ni dans l'architecture de ses bâtiments, ni dans son contenu... Par ailleurs, dans le pavillon de l'autre colonie, le Brésil, inauguré par Getúlio Vargas, « surgiu um Brasil do presente, apresentado como uma síntese luso-brasileira, não havendo referência ao elemento africano » (p. 209). On voit que même au Brésil, et surtout dans la manière dont le Brésil avait imaginé se présenter au Portugal, le lusotro-

das Letras, 2007, 300 p.

34 À propos de cette « large union nationale » autour d'une exposition, on a ici tellement envie de faire la comparaison avec l'Expo'98 à Lisbonne, applaudie de la droite la plus ferme à la gauche la plus radicale, malgré son fort relent de lusotropicalisme, malgré que le thème des Océans fut chanté sous tous les angles, *sauf celui de l'esclavage*... Cf. M. CAHEN, « L'Expo'98, le nationalisme et nous », et Judith MANYA, « La vie quotidienne à Lisbonne au temps de l'Expo'98 », *Lusotopie* (Paris, Karthala), 1998, respectivement : 11-19 et 633-637.

picalisme n'était pas encore forcément la pensée la mieux partagée... Il faut dire qu'il fallait faire une impasse gigantesque sur le rôle de l'esclavage dans le peuplement de la grande colonie.

PFM analyse ensuite le contenu idéologique de la section coloniale, et notamment l'approche des peuples africains qui transparait de la présentation conçue par Henrique Galvão, commissaire de la section coloniale et célèbre futur opposant. Elle y dénote le même anachronisme dans la présentation des « raças » et des « côres ». Aux côtés des individus de « raça branca » et « raça mixta », la « raça preta » se divise, en Angola, selon « a côr da pele », en « tipo » bantou et bochiman et les Bantous eux-mêmes se subdivisent en sous-type « negro quási retinto », « bronzeado », e « castanho claro », etc. (p. 215). Intriguée à juste titre, PFM se demande « quais terão sido as fontes de Galvão, se conhecia todos os territórios de que falou, ou em que se baseou » (p. 215).

Je crois qu'elle n'insiste pas assez sur une réalité massive, qui est l'ignorance. J'avais noté dans des travaux antérieurs, que c'est seulement en 1960 que l'administration coloniale réussit à établir une stratification ethnique un tant soit peu réaliste dans les colonies. Au Mozambique, le premier recensement qui présente des statistiques ethniques est celui de 1950, l'échec ayant été total pour celui de 1940 tant les administrateurs locaux avaient répondu aux enquêtes des services des Affaires indigènes sur les groupes ethniques par des indications du genre « raça preta », ou « landim » ou de simples noms de lieu³⁵.

« Racialisme » et culture nationale

La conclusion de l'ouvrage commence par la constatation que « as teorias raciais que circularam no campo intelectual – em particular entre finais do século XIX e as primeiras décadas do século XX – foram influentes em Portugal » (p. 249). On est forcément d'accord et l'important est de remarquer que ces « théories » ont été portées tant par des hommes politiques que par des anthropologues et autres intellectuels. On retrouve néanmoins ce qui me semble être une faiblesse, déjà évoquée, dans la compréhension des productions idéologiques, quand PFM écrit que le Portugal étant un pays colonial, « algumas dessas teorias foram aplicadas às "populações nativas" do "ultramar", procurando assim justificar o poder que se estava a tentar exercer sobre elas » [souligné par moi] (p. 249). On a donc toujours l'impression diffuse d'une préexistence de « ces théories » que l'on « applique ensuite », et que c'est en fonction d'elles que se conquiert, s'occupe, s'organise et s'exploite l'Outre-mer. Bien entendu, les idées raciales se manifestent, dans le discours colonial, comme justification – au sens de fondement idéologique –, de la colonisation, mais elles ne préexistent pas à ce que l'on souhaite entreprendre dans le futur proche. Je veux dire par là que les « théories raciales » et la colonisation sont deux manifestations certes distinctes et qui ont leur autonomie de développement les unes par rapport à l'autre, mais elles sont partie prenante du même moment historique dans les sociétés européennes passées au capitalisme. Si des théories raciales sont consciemment développées ou utilisées au Portugal et ailleurs en cette période historique, c'est que l'idéologie, par définition inconsciente, de la société, le permettait, voire l'exigeait.

³⁵ Voir notamment la partie intitulée « L'ignorance comme paramètre », aux pages 224-231 de mon article « Mozambique : histoire géopolitique d'un pays sans nation », *Lusotopie* (Paris, L'Harmattan), 1 (1-2), 1994 : 213-266.

PFM fait maintes fois remarquer dans son livre que ces théories raciales et, plus largement, colonialistes, étaient un bien largement partagé entre salazaristes et républicains. Il aurait été intéressant du reste de disséquer le discours colonial de Norton de Matos, candidat de l'opposition aux élections présidentielles de 1949, et comment le parti communiste portugais qui le soutint après quelques hésitations dût abandonner la quasi-totalité de son programme anticolonial. Cependant, on l'a déjà noté, ce n'est pas aux événements politiques que PFM a accordé la priorité, mais bien plus aux représentations matérielles ou aux courants intellectuels – d'où l'absence d'analyse du discours colonial, par exemple, au cours de cet épisode important. Dont acte. Cependant, elle note la grande proximité républicaine et salazariste en matière coloniale : alors, il aurait fallu aussi noter ce qu'il en est dans l'opposition de gauche (anarchistes, socialistes et surtout parti communiste portugais). Même sans engager une recherche spécifique sur ce thème, elle aurait pu utiliser la bibliographie existante pour montrer que l'idéologie impériale (et même « racialisiste ») est, au Portugal peut-être plus qu'ailleurs en Europe, une idéologie nationale et que même le parti communiste portugais des années 1920 aux années 1950 y sacrifie souvent en tant que parti national³⁶. Un autre aspect de la même question nationale est le lien entre le mythe d'une colonisation non raciste et celui d'un Portugal au sein duquel aucun racisme ne s'exprimerait jamais – encore bien vivant aujourd'hui³⁷.

* * *

La loi du genre dans une telle recension critique est naturellement d'accorder beaucoup d'espace aux questions qui semblent devoir être les plus discutées, ou contestées. Celles qui « ne posent pas de problème », sont donc moins présentes, et ici elles représentent pourtant l'essentiel du livre ! Les nombreuses discussions tentées, les quelques contestations exprimées, les quelques failles bibliographiques regrettées, ne doivent donc pas altérer la vision d'ensemble de l'ouvrage : on dispose désormais, en langue portugaise, d'une importante étude sur le contenu idéologique des expositions coloniales portugaises ou auxquelles le Portugal a participé, et de leur lien aux courants intellectuels depuis le XIX^e siècle. Souhaitons donc que, peut-être remaniée, cette « thèse de mestrado » soit rapidement traduite en anglais et en français afin que soit plus efficacement versé au pot commun de la recherche sur la colonisation européenne cet apport très bien venu.

29 janvier 2008
Michel Cahen

³⁶ Par exemple, Judith Manyà, *Le parti communiste portugais et la question coloniale (1921-1974)*, thèse de sciences politiques, Bordeaux, Institut d'études politiques, déc. 2004, 758 p. (Prémio Fundação Mário Soares 2005).

³⁷ João Filipe MARQUES, « "Les racistes, c'est les autres". Les origines du mythe du «non-racisme» des Portugais », *Lusotopie* (Leiden, Brill), XIV (1), 2007 : 71-88. Cet article reprend une thèse soutenue à Paris par le même auteur, professeur à Évora : *Du «non-racisme» portugais aux deux racismes des Portugais*, Paris, Ehes, 2004 (sous la dir. de Dominique Schnapper).

