

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

[http://www.cairn.info/article.php?ID\\_REVUE=ETHN&ID\\_NUMPUBLIE=ETHN\\_073&ID\\_ARTICLE=ETHN\\_073\\_0457](http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=ETHN&ID_NUMPUBLIE=ETHN_073&ID_ARTICLE=ETHN_073_0457)

---

## L'esclavage au Brésil : le travail du mouvement noir

par Francine SAILLANT et Ana Lucia ARAUJO

| Presses Universitaires de France | Ethnologie française

2007/3 - Tome XXXVII

ISSN 0046-2616 | ISBN 2-13-056086-9 | pages 457 à 466

---

Pour citer cet article :

— Saillant F. et Araujo A., L'esclavage au Brésil : le travail du mouvement noir, Ethnologie française 2007/3, Tome XXXVII, p. 457-466.

---

Distribution électronique Cairn pour les Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

---

# L'esclavage au Brésil : le travail du mouvement noir

Francine Saillant  
Département d'Anthropologie de l'université Laval  
Ana Lucia Araujo  
CELAT, Québec

---

## I RÉSUMÉ

Au Brésil, le récit officiel concernant la mémoire de l'esclavage diffère nettement de la vision des leaders du mouvement noir contemporain, notamment à propos de la situation et des conditions de vie des Afro-Bréiliens à Rio de Janeiro. Ce mouvement demande à l'État et à la société brésilienne de reconnaître les conditions misérables dans lesquelles les esclaves ont été laissés après l'abolition de l'esclavage, mais aussi la contribution des esclaves à la construction de la société, de l'économie et de la culture brésiliennes et enfin le racisme dont les Afro-Bréiliens sont encore l'objet. Aujourd'hui, des décisions juridiques tendent à favoriser une égalité effective, permettant ainsi l'émergence d'une image positive de la culture afro-brésilienne.

*Mots-clés* : Brésil. Esclavage. Culture afro-brésilienne. Mémoire. Justice.

Francine Saillant  
Département d'Anthropologie de l'université Laval  
Pavillon Charles-De Koninck – local 3419  
Université Laval  
Sainte-Foy – Québec  
Canada G1K 7P4  
francine.saillant@ant.ulaval.ca

Ana Lucia Araujo  
Chaire en histoire comparée de la mémoire  
Pavillon Charles-De Koninck – bureau 5173  
Centre interuniversitaire d'études sur les lettres, les arts et les traditions (CELAT)  
Université Laval – Québec, Québec  
Canada G1K 7P4  
analucia.araujo@gmail.com

---

Dans cet article, issu d'une recherche en cours<sup>1</sup> sur les aspects juridico-politiques et socioculturels des demandes de réparation des Afro-Bréiliens<sup>2</sup>, nous nous proposons de tracer les grandes lignes de la distance qui sépare le récit officiel autour de la mémoire de l'esclavage et la vision qu'en ont développée les leaders du mouvement noir contemporain à Rio de Janeiro, en considérant ce clivage sous l'angle d'une demande de reconnaissance<sup>3</sup>.

Le mythe de la démocratie raciale, qui définit le sujet brésilien comme le produit de la fusion des races et des origines, l'africaine, l'aborigène et l'européenne (dont Gilberto Freyre [1933], sociologue brésilien, fut en tant qu'intellectuel le plus fort défenseur et qu'il exposa dans son œuvre phare, *Casa grande e senzala*), constitue l'une des icônes de la constitution de l'identité brésilienne. Ce mythe suppose une vision harmonieuse du vécu des rapports sociaux et interraciaux, étant entendu que la « race » prend ici un sens plus culturel que biologique. Il implique une incorporation phagocytaire de la diversité des apports historiques et culturels de diverses populations à la société brésilienne, au profit d'une identité unique. La revendication de l'identité brésilienne en tant que métisse produit une sorte d'*indistinction* (par fusion<sup>4</sup>)

des singularités aussi bien que des hiérarchies en présence dans une figure totalisante. Il faut se rappeler qu'après l'instauration de la loi Áurea, loi qui officialisa la « libération » des esclaves, et donc la fin supposée de l'esclavage dans ce pays, en 1888, l'économie brésilienne dut faire face à une restructuration de taille, ne pouvant plus compter sur la main-d'œuvre forcée des esclaves venus de diverses régions d'Afrique. Un projet dit de « blanchiment de la nation » vit le jour, lisible à travers la peur que constituait entre autres, pour les scientifiques de l'époque, le métissage (comme forme biologique d'hybridation), source d'impureté et de dégradation « de la race » (blanche) [Schwarcz, 1993], et les pratiques nationales de soutien à l'immigration qui ont favorisé, en particulier dans les régions sud et sud-est, la venue d'Européens de diverses origines [Seyferth, 2005].

À la même époque, les anciens esclaves furent laissés à eux-mêmes, sans compensation et sans titres de terres. Ce n'est que quarante-cinq ans plus tard, avec la parution du livre de Freyre, qu'une autre vision de la société brésilienne, apparemment moins racialisée, celle de la démocratie raciale, chercha à voir le jour, par laquelle furent valorisés les thèmes du mélange et de l'harmonie. Ce mythe fut contesté, entre autres par la célèbre étude

qui impliqua des sociologues de l'école pauliste de sociologie ainsi que Roger Bastide [Bastide et Fernandes, 1971], étude commandée par l'Unesco en 1950, parce que le Brésil paraissait de l'extérieur tolérant et capable de composer avec sa diversité culturelle et raciale. Mais cette étude mit en évidence, contrairement aux attentes, le problème de la discrimination dont les Afro-Brésiens continuaient d'être l'objet dans ce pays, même après l'abolition de l'esclavage. Aujourd'hui, les tensions politiques, sociales et scientifiques sont toujours aussi vives autour du statut de ce mythe dans la société brésilienne, bien que des certaines d'études aient démontré, depuis la parution du livre de Freyre, son obsolescence. Considérer ce mythe comme fondateur et organisateur de l'identité plurielle fusionnée à l'identité brésilienne serait, du point de vue de nombreux intellectuels et activistes, une façon de nier les particularismes et les singularités et, dans le cas des Afro-Brésiens, de rejeter leur histoire, les discriminations et les souffrances passées et actuelles liées à l'esclavage. Les reconnaître signifierait accepter la pluralité intrinsèque de l'identité brésilienne en mettant au jour ses particularismes. Pour les Afro-Brésiens, cela reviendrait à sortir du refoulé la mémoire de l'esclavage et à développer un ensemble de mécanismes réparateurs des « torts du passé ».

La nation brésilienne tarde à effectuer ce travail de reconnaissance malgré un certain nombre d'efforts notables depuis les deux gouvernements de Fernando Henrique Cardoso (1995-2002) et de Luís Inácio Lula da Silva (2002-?). Les mesures que les gouvernements tentent de mettre en place font la plupart du temps l'objet d'intenses débats auxquels participent les intellectuels et les politiciens de divers horizons, comme c'est le cas actuellement au sujet des quotas dans les universités pour les Afro-Brésiens<sup>5</sup>, question qui divise le pays. Sont ainsi ravivées les tensions autour des représentations de la nation et du devoir de mémoire et aussi de réparation pour cette part importante de la population brésilienne, estimée à 46 %, noire et métisse, vivant actuellement dans des conditions comparables aux pays les plus pauvres d'Afrique [Paixão, 2003].

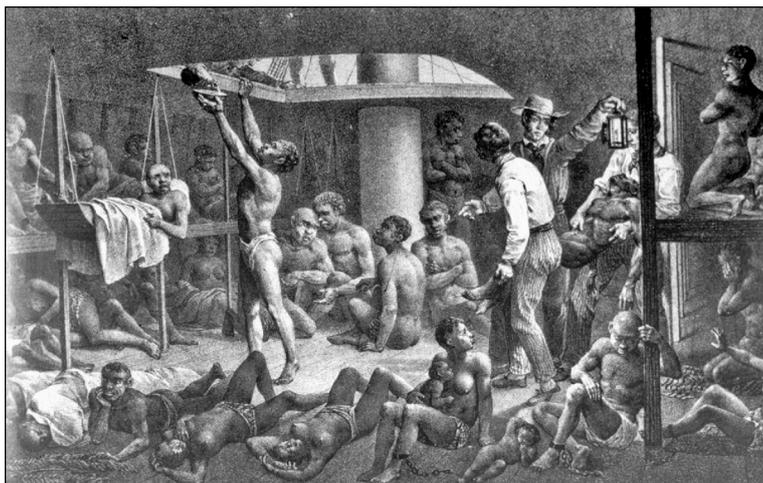
Le mouvement noir<sup>6</sup>, constitué d'intellectuels, de professeurs, d'artistes, de politiciens, de leaders religieux et de militants des ONG locales et de diverses associations, est un ardent critique du mythe de la démocratie raciale, critique dont on trouve déjà la trace dans la presse noire naissante de São Paulo et de Rio au cours des années 1930-1950<sup>7</sup>. À travers la critique et la déconstruction du mythe de la démocratie raciale, le mouvement cherche, de façon de plus en plus accentuée depuis les années soixante-dix [Dadesky, 2005 ; Medeiros, 2005 ; Kaben-guele, 2005], à faire apparaître dans l'espace public la mémoire de l'esclavage et de ses conséquences, celle de l'héritage africain, ainsi que l'existence d'une identité spécifique, ce que signifie être « *Negro* » au Brésil. Ce fait est observable quelles que soient les nuances pouvant

être apportées à ce statut et à cette identité de *Negro* dans un pays aussi métissé biologiquement que le Brésil. Trois éléments sont essentiels dans les revendications de ce mouvement, que certains critiques refusent d'ailleurs de qualifier de mouvement social, lui déniaient à la fois son autorité intellectuelle et une quelconque influence sur la masse des Afro-Brésiens ordinaires, le considérant comme élitiste et non représentatif de la majorité [Fry, 2005] : d'abord, l'importance de reconnaître les conditions dans lesquelles ont été laissés les esclaves après l'abolition de 1888 ; ensuite, l'importance de reconnaître l'apport des esclaves à la société, à l'économie et à la culture brésilienne aujourd'hui, les sources de fierté nationale devant être vues d'abord et avant tout comme des sources de fierté d'une culture noire qui se serait élaborée au cours des siècles au Brésil à partir d'un héritage africain recomposé et ayant contribué à la *brésilianité* ; et, enfin, l'importance de reconnaître le racisme spécifique dont les Noirs brésiliens font l'objet à travers des pratiques qui ne peuvent toutefois se calquer sur le modèle de l'apartheid ni sur celui de la discrimination à l'américaine, puisque ces deux sociétés, contrairement à la société brésilienne, avaient inscrit la discrimination dans la Constitution de leurs États.

## ■ Traite négrière et mémoire de l'esclavage

Si, au départ, la main-d'œuvre africaine était destinée au travail dans les plantations de canne à sucre brésiliennes, graduellement son utilisation s'est répandue dans toutes les sphères de l'activité économique de la colonie. L'usage généralisé de la main-d'œuvre esclave est une particularité de l'Amérique portugaise. Dans l'Amérique espagnole, à l'exception des Caraïbes, l'esclavage a existé dans certaines zones circonscrites à l'intérieur des régions occupées aujourd'hui par le Mexique, le Venezuela, la Colombie et le Pérou. L'esclavage a été présent à plus petite échelle en Argentine, en Uruguay et au Paraguay, mais au Brésil le système esclavagiste a perduré sur l'ensemble du territoire jusqu'en 1888, année où l'esclavage a été aboli.

Les conditions de travail des esclaves brésiliens variaient selon l'endroit et l'époque. Entre les XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, dans le cycle économique de la canne à sucre, on employait un grand nombre d'esclaves dans les sucreries, situées principalement dans les régions de Pernambuco et de Bahia. Les conditions de travail y étaient pénibles, en particulier à l'époque de la récolte, qui durait cinq mois ou plus, où un esclave pouvait travailler jusqu'à dix-huit heures par jour. Dans les grandes propriétés d'élevage de bétail, occupant surtout l'intérieur de la région nord-est, les esclaves constituaient presque 50 % de la population [Gorender, 1978 : 415]. Au sud



1. Johann Moritz Rugendas, « Nègres à fond de cale » (lithogravure), *Viagem Pitoresca Através do Brasil*, São Paulo, Martins (édition originale en français et allemand : Johann Moritz Rugendas, *Voyage Pittoresque dans le Brésil*, Paris, Engelmann, 1835).

du pays, dans les *fazendas* ou *charqueadas* qui produisaient la viande séchée, les conditions étaient beaucoup plus pénibles, autant à cause de la nature du travail dans les fumoirs qu'à cause du climat froid et humide. Quand, vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, l'économie sucrière entra en crise, la découverte de mines d'or et de pierres précieuses dans la région de Minas Gerais instaura un nouveau cycle économique, celui de l'extraction de l'or et des diamants. L'utilisation de la main-d'œuvre africaine devint le moyen le plus rentable pour les propriétaires des terres d'extraire de l'or rapidement et en grandes quantités. L'exploitation des mines, basée sur le travail des esclaves, favorisait l'enrichissement et le peuplement d'une région jusque-là pratiquement inhabitée. Entre 1742 et 1786, la population de Minas Gerais était constituée d'esclaves à plus de 50 % [Gorender, *op. cit.* : 438]. Ces derniers devaient exercer leurs activités dans l'eau, en supportant les basses températures, ou encore dans des galeries souterraines. Le taux de mortalité dans la région des mines était plus élevé que dans les plantations, non seulement en raison des conditions de travail, mais également des risques d'accidents mortels. Ainsi, les conditions de vie de l'esclave dans les mines sont loin d'être supérieures à celles des plantations de canne à sucre. Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, la main-d'œuvre esclave fut utilisée pour la culture du café dans la région sud-est du pays, dans la vallée du fleuve Paraíba. Les propriétaires exerçaient un grand contrôle sur les contingents d'esclaves, principalement par la peur et par la menace de châtiments corporels. Les maîtres utilisèrent aussi différents moyens pour briser les initiatives de solidarité et exercer sur les esclaves une puissante forme de contrôle, soit en évitant de regrouper des esclaves du même groupe ethnique, soit en interdisant les cultes africains et en imposant la religion catholique. Les femmes étaient les plus défavorisées, car, en plus de devoir faire face à la violence physique, il y avait le risque d'une grossesse. Ainsi, même si d'emblée la population captive de sexe

féminin était inférieure de moitié à celle du sexe masculin, les femmes évitaient à tout prix de mettre au monde un enfant esclave. Elles recouraient à l'avortement par le biais d'instruments et d'herbes, au *coitus interruptus* et même à l'infanticide. Malgré toutes ces coercitions implicites ou explicites, l'esclave ne cesse de résister que lorsqu'il est mort.

Les esclaves représentaient très souvent presque la moitié de la population de villes comme Rio de Janeiro et Salvador. Ils y exerçaient les métiers les plus divers : travailleurs domestiques, marchands, cordonniers, chirurgiens, barbiers, artistes, artisans, tailleurs, etc. Certains esclaves surnommés « gagne-pain » travaillaient pour leur maître dans les activités les plus diverses. Cela pouvait permettre à certains de réunir au fil des années la somme nécessaire à l'achat de leur carte d'affranchissement, alors que d'autres devaient verser la totalité de leur revenu à leur maître. Les relations entre maîtres et esclaves étaient pourtant très complexes. Même les familles les plus pauvres pouvaient se permettre d'avoir un ou deux esclaves. Certaines situations, totalement contraires à la loi, étaient tout à fait possibles, par exemple qu'un esclave possède d'autres esclaves. Ainsi, on rencontrait en milieu urbain des maîtres riches et pauvres, et aussi des maîtres blancs, métis et noirs [Mattoso, 1979 : 150-151]. Il n'était pas rare qu'une fois affranchi, l'ancien esclave, devenu homme libre, achète un ou plusieurs esclaves. Néanmoins, les possibilités d'ascension sociale n'étaient pas les mêmes dans les différentes régions du Brésil.

L'État brésilien n'a mis en place que très peu de monuments et de musées publics relatifs à l'esclavage. À l'exception du buste érigé à la mémoire de Zumbi, héros résistant du *quilombo* de Palmares, à Rio de Janeiro, et de quelques musées spécifiquement dédiés à la réalité afro-brésilienne, il faut faire le triste constat du silence institutionnel et du blanc laissé dans l'espace public autour de l'esclavage. À Rio de Janeiro, rue Uruguaiana,

dans le centre-ville (accolé à la vieille église de la confrérie de Notre-Dame du Rosário et São Benedito, qui fut autrefois construite par les esclaves), le musée du Noir (Museu do Negro) tombe en décrépitude, faute de fonds et d'intérêt ; y sont entassés pêle-mêle des éléments des cultes afro-brésiliens, des instruments de torture, des photos anciennes, mais sans soin véritable et sans véritable conception muséographique. L'exposition permanente du Museu da República, de la même ville, ne fait aucunement référence à cette question. Il existe aussi à Salvador de Bahia le Musée afro-brésilien (Museu Afro-brasileiro), situé dans l'ancienne faculté de médecine, dans le quartier historique du Pelourinho. Plus soigné et mieux nanti, on y présente en quelques tableaux la route de la traite négrière atlantique. Ce musée, développé plus récemment avec l'aide de l'université fédérale de Bahia et de chercheurs du Centre d'études afro-orientales, jouit quand même d'une meilleure visibilité en raison de sa localisation. Il compte une œuvre majeure de l'artiste Caribé et une série de bas-reliefs représentant les *orixás* du candomblé. Les deux villes les plus importantes quant à la quantité d'esclaves qu'elles ont « accueillies » sont pauvres en traces mémorielles relatives à la traite et à l'esclavage lui-même et, même si ces traces existent, par exemple à travers des lieux ou des noms de rues, elles ne sont pas mises en valeur. Le mouvement noir est pourtant actif depuis longtemps en ce qui concerne l'importance que la nation devrait accorder à ces faits de son histoire. C'est à lui que l'on doit actuellement certaines formes de manifestations publiques venant raviver une mémoire qui tend à être enfouie. L'une des plus importantes expressions des dernières années est la place accordée, au sein du récent Musée AfroBrasil de São Paulo, dont l'existence est à attribuer aux efforts immenses de l'artiste et collectionneur Emanuel Araujo, à l'histoire de l'esclavage, et ce dans une exposition générale autour de la culture afro-brésilienne. Le thème de l'esclavage en côtoie toutefois plusieurs autres, dont ceux des religions, des arts, de l'héritage africain ou encore de la fête. Parmi ces thèmes, l'esclavage apparaît au second plan dans l'organisation spatiale de l'exposition, ce dans l'intention explicite des conservateurs de ne pas d'abord et avant tout présenter une image « victimisante » des Afro-Brésiliens et de ne pas transformer le lieu en une sorte d'attraction touristique dont le centre serait la torture et les supplices dont furent victimes les anciens esclaves. Il s'agit d'une différence importante par rapport aux sections des musées touchant la question de l'esclavage que l'on trouve aux États-Unis et en Grande-Bretagne, à la *Transatlantic Slavery Gallery* du Merseyside Maritime Museum ou encore au musée de la prison de Robben Island, en Afrique du Sud et à la Maison des esclaves de l'île de Gorée au Sénégal où le récit de la souffrance occupe une place centrale.

On veut surtout montrer à quel point la culture brésilienne s'est constituée à partir de l'univers afro-

brésilien, ce qui est à la fois une manière de faire œuvre de mémoire, de rendre une forme de dignité à ceux qui furent si longtemps des non-personnes et enfin de nommer autrement ce qu'est la *brésilianité*. La manifestation qui a lieu le 13 mai à São Paulo depuis quelques années est organisée par une ONG, l'*Instituto do Negro Padre Batista*, et consiste en une marche nocturne au flambeau dans le centre-ville ; les participants font le tour de chacune des églises construites par les esclaves, des lieux importants des principales *irmandades* et autres lieux de mémoire comme celui de l'église Nossa Senhora dos Remédios où se réunissaient les abolitionnistes au XIX<sup>e</sup> siècle. Elle est une manière significative de tenter de garder vivante la mémoire de l'esclavage et, à partir de cette mémoire, de revendiquer aujourd'hui une place en tant que citoyens dans une société peu généreuse en cette matière, liant ainsi, sans jamais les associer totalement, le passé et le présent. En 2006, la manifestation qui avait pour titre la « Marche nocturne pour la démocratie raciale » a d'ailleurs été suivie d'une occupation de l'université de São Paulo, avec pour motif la réclamation de quotas dans les universités, appuyée par l'ONG Educafro dont le représentant principal, un frère dominicain, frei David Raimundo dos Santos, est connu pour ses positions affirmées et sa lutte antiraciste. Ailleurs au pays, le mouvement noir reste réservé sur la place qu'il accorde à cette journée du 13 mai (anniversaire de l'abolition et moment clef de l'histoire de l'esclavage), à laquelle il préfère de loin la « Journée de la conscience noire » dédiée à Zumbi, le 20 novembre, qui commémore moins l'image de l'esclave en tant que victime passive que celle de l'esclave luttant pour sa liberté. Cette vision des choses est aussi présente dans certaines formes de manifestations théâtrales mises en l'avant par le mouvement, dans la tradition du Théâtre expérimental du Noir d'Abdias Nascimento<sup>8</sup>, qui tente une relecture des racines afro-brésiliennes. On veut en fait de moins en moins de l'identité de victime, dont l'esclave pourrait finalement être l'icône. Ce refus s'exprime par la réinterprétation des origines. C'est ainsi que, dans une favela de Rio, à Mangueira, le groupe Cenatudo a monté une pièce sur l'histoire des *orixás* et de leurs origines, placées dans les royautes de la vieille Afrique, et les acteurs jouent les rôles de Xango, Yansã ou Oxum vêtus de costumes royaux, en souhaitant affirmer les origines les plus nobles des Afro-Brésiliens, transformés ainsi en fils de dieux et fils de rois. Au XIX<sup>e</sup> siècle, comme en témoignent les planches de l'artiste Jean-Baptiste Debret, les esclaves avaient d'ailleurs cette habitude d'être habillés en rois et reines d'Afrique pendant les festivités des confréries catholiques.

Les acteurs veulent ainsi dire non aux origines de la misère et de la souffrance, au traitement indigne dont les Noirs ont été l'objet, à la mémoire de l'inhumanité et à l'identité de victime. Il s'agit donc de réinventer son passé, quitte à gommer partiellement une partie de l'histoire du groupe des Afro-Brésiliens. Ainsi, le

mouvement noir cherche une reconnaissance du passé de l'esclavage dans l'espace public en même temps qu'il développe des pratiques qui recomposent les traces d'une identité jugée dégradante en travaillant sur une vision plus valorisante et désirable. Plusieurs de ses adhérents répéteront, au fil de divers entretiens : « *Mais qui voudrait être Noir dans ce pays ?* »

## ■ Abolition et luttes pour la liberté

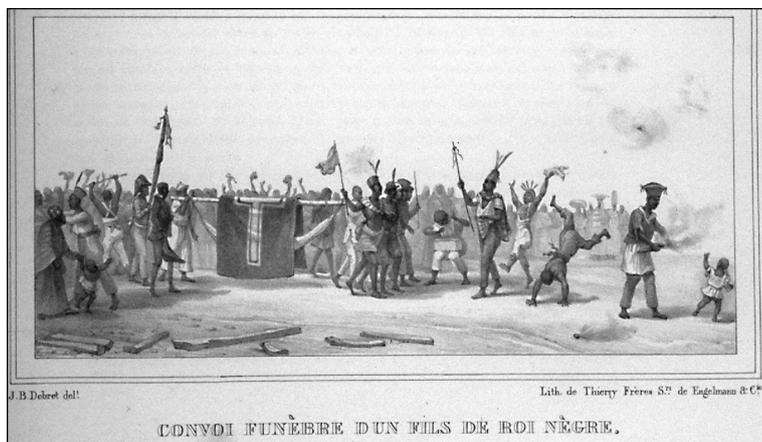
Même si, du point de vue juridique, un esclave était un bien meuble et n'était pas maître de lui-même, la population esclave a développé, dès le XVI<sup>e</sup> siècle, de nombreuses stratégies de résistance lui donnant accès à une certaine forme de liberté. Les esclaves ont organisé des fuites individuelles et collectives. Déjà, en 1582, on trouve les traces du premier regroupement marron brésilien, le *quilombo* dos Palmares. Composé de neuf villages et organisé comme un État indépendant, le *quilombo* n'est détruit qu'en 1695, après une longue résistance et l'assassinat de son leader Zumbi. Il y eut aussi des rébellions, comme la révolte des Malês à Bahia en 1835. Même si elles ont été violemment réprimées, elles furent des outils qui permirent aux esclaves de négocier avec leurs maîtres des améliorations de leurs conditions de vie [Reis et Gomes, 2005 : 19]. Toutefois, les révoltes et les *quilombos* n'étaient pas les seules voies de résistance. L'affiliation à une confrérie permettait aux esclaves de s'intégrer dans la société coloniale, de modifier leur condition de personnes complètement étrangères et d'avoir accès à l'affranchissement [Soares, 2000].

Même s'il n'existait pas de loi relative à l'achat de l'affranchissement, la tradition voulait que le maître ne puisse pas refuser sa liberté à un esclave pouvant lui payer le prix qu'il avait fixé. Cependant, une fois affranchis, les esclaves n'eurent jamais les mêmes droits que les hommes et femmes nés en liberté. Entre autres, l'accès

à l'éducation formelle leur était interdit [Mattoso, 1979 : 150-151].

Au moins en théorie, d'autres voies pouvaient aussi permettre à un esclave d'accéder à la liberté. En 1734, une loi établit que tout esclave qui découvrait un diamant de vingt carats ou plus devrait être libéré et que son maître serait alors indemnisé d'un montant de quatre cent mille *réis*. Au XIX<sup>e</sup> siècle, la législation autorisait l'affranchissement des esclaves de la « nation », c'est-à-dire ceux qui appartenaient à la nation entière, quand ils réussissaient à prouver qu'ils étaient arrivés au Brésil de manière illégale après l'abolition de la traite en 1831. L'esclave qui servait dans l'armée recevait également son affranchissement [Mattoso, *op. cit.* : 201-204] : plusieurs esclaves furent ainsi libérés, notamment à l'époque de la guerre du Paraguay, bien qu'ils aient plutôt servi de chair à canon à l'armée impériale. Mais, par contre, la loi établissait aussi des restrictions empêchant l'affranchissement d'un esclave, entre autres lorsque dans un acte de vente le premier maître stipulait que tel esclave ne pourrait jamais être affranchi.

Parmi les esclaves urbains et leurs maîtres, en particulier, on voit s'établir une relation de proximité où la « négociation » est constante. Toutefois, cette particularité de l'esclavage brésilien ne signifie pas du tout, comme le prétendaient Gilberto Freyre et bien d'autres auteurs brésiliens, que l'esclavage au Brésil ait eu un caractère plus humain qu'ailleurs, notamment qu'aux États-Unis. Ainsi, le constat que les taux de mortalité des esclaves brésiliens sont très élevés et leurs taux de natalité très faibles rend cette thèse de plus en plus difficile à soutenir. En ce qui concerne les conditions de vie des esclaves brésiliens, la comparaison des chiffres parle d'elle-même : le Brésil a importé 4 millions d'Africains jusqu'en 1850 et en 1872 la population esclave y était estimée à 1,5 million ; les États-Unis ont reçu environ 400 000 Africains pendant toute la période de la traite atlantique et comptaient en 1860 plus de 4 millions d'esclaves [Florentino, 1997 : 52].



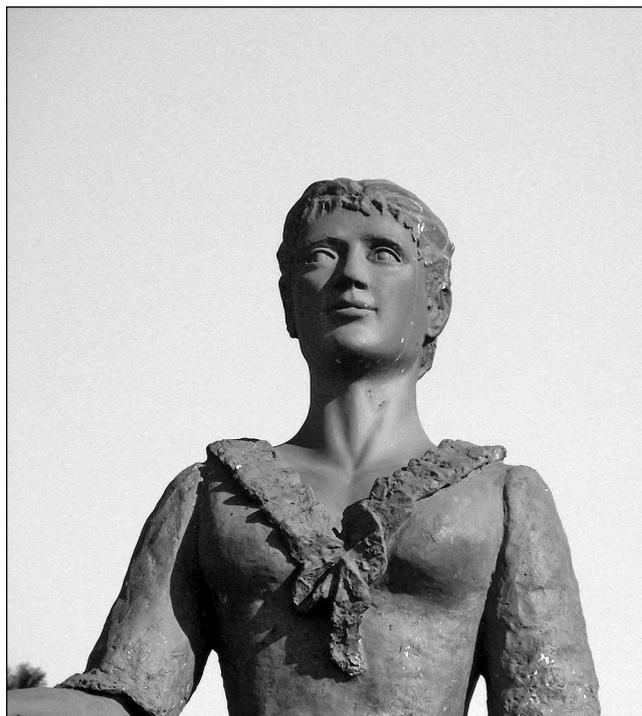
2. Jean Baptiste Debret, « Convoi funèbre d'un fils de roi nègre » (lithogravure de Thierry Frères de Engelmann & Cie), *Voyage Pittoresque et Historique au Brésil* (Paris, Firmin-Didot Frères, 1834, vol. 2, planche 16).

Au cours des années 1860, le mouvement abolitionniste était devenu une réalité et, dès 1870, des lois abolitionnistes furent élaborées [Conrad, 1972]. La loi du « ventre libre » de 1871 accordait la liberté aux enfants d'une mère esclave nés au Brésil après cette date. Cependant la loi imposait plusieurs restrictions : en stipulant que l'enfant resterait sous l'autorité du maître et de sa mère jusqu'à l'âge de 8 ans, elle prévoyait par la suite une nouvelle forme d'esclavage car, après cet âge, le propriétaire de la mère pouvait choisir entre recevoir une indemnisation de l'État ou continuer à utiliser les services de l'enfant mineur jusqu'à 21 ans [Mattoso, 1979 : 202].

En 1880, Joaquim Nabuco et José do Patrocínio créèrent la Société brésilienne contre l'esclavage. La même année parurent plusieurs publications anti-esclavagistes, dont la revue *Ilustrada* et le journal *O Abolicionista*. En 1885, la « loi des sexagénaires » libérait les esclaves adultes âgés de plus de 60 ans... sauf que l'esclave libéré devait indemniser son maître ; si l'esclave n'avait pas d'argent, il devait alors travailler encore trois ans s'il avait entre 60 et 62 ans, ou travailler jusqu'à 65 ans s'il avait plus de 62 ans. Il va sans dire que très peu d'esclaves ont réussi à obtenir leur « liberté » de cette manière et, même pour ceux qui pouvaient s'en prévaloir, il était presque impossible de survivre à un tel âge en dehors de la maison du maître.

Bien que la traite atlantique ait été décrétée illégale en 1831, la traite négrière ne fut abolie au Brésil qu'en 1850, et l'esclavage n'y fut aboli que le 13 mai 1888, lorsque la princesse Isabel, la fille de l'empereur dom Pedro II, signa la « loi Aurea ». Le Brésil fut ainsi non seulement la seule monarchie d'Amérique latine, mais aussi le dernier pays des Amériques à abolir l'esclavage. Les historiens estiment qu'entre 9,5 et 15 millions d'esclaves ont été importés d'Afrique dans les Amériques entre le début du XVI<sup>e</sup> siècle et la fin de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Le Brésil aurait reçu entre 3,5 et 4 millions d'esclaves, soit le plus grand nombre d'esclaves africains dans toutes les Amériques.

Jusqu'à tout récemment, l'histoire officielle brésilienne a présenté l'abolition de l'esclavage comme un acte héroïque dont la princesse Isabel fut la grande protagoniste, mais en réalité, pour tous les motifs évoqués plus haut, ce ne sont qu'environ 800 000 esclaves qui ont bénéficié de cette loi. À la suite de l'abolition, les anciens propriétaires d'esclaves essayèrent sans succès d'obtenir des indemnisations. L'État ne donna aucune compensation financière aux esclaves libérés et ne mit en place aucun programme de distribution de terres ou visant leur insertion dans la « nouvelle » économie. Les anciens esclaves des plantations qui ne réussissent pas à s'intégrer au marché des travailleurs libres migrèrent vers les grandes villes pour essayer d'y trouver du travail. Plusieurs d'entre eux acceptèrent de continuer à travailler pour leurs anciens maîtres sans recevoir de salaire [Conrad, 1972 : 274].



3. Monument de la Princesse Isabel à Copacabana, Rio de Janeiro (photo Francine Saillant, 2006).

À Bahia, où les esclaves étaient arrivés depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, ainsi qu'à Rio de Janeiro, les Afro-Bréiliens trouvèrent un milieu plus favorable et une société plus ouverte à leur intégration au cours des siècles suivants. Au XIX<sup>e</sup> siècle, des villes comme Salvador et Rio comptaient une élite mulâtre. Au contraire, dans des villes comme São Paulo, où l'introduction de la main-d'œuvre africaine se fit plus tard et où l'immigration européenne fut plus importante, l'exclusion des Afro-Bréiliens fut plus accentuée.

Avant même la fin de l'esclavage, l'État brésilien préféra introduire des immigrants européens pour créer un excédent de main-d'œuvre que de faire appel aux anciens esclaves pour le travail dans les plantations de café et plus tard dans les manufactures. L'arrivée des immigrants européens en provenance de l'Italie, de l'Allemagne, de la Pologne, de l'Espagne et plus tard du Japon fait ainsi partie d'un projet de « blanchiment » de la population et de renforcement du mythe des trois races, selon lequel le Blanc, l'Amérindien et le Noir sont à la base de la formation de la société brésilienne. Avec la montée des nationalismes au début du XX<sup>e</sup> siècle, la nécessité de donner un visage particulier au pays se fait de plus en plus criante. Avec Getúlio Vargas, pendant la période de l'*Estado Novo*, l'idéologie du blanchiment où le Blanc prédominait et était considéré comme supérieur cède la place à l'apologie du métissage et de la figure du Métis [Gomes, 1997 : 270].

Le mouvement noir reprend partiellement ce récit officiel. L'un des points les plus difficiles à aborder est cette idée selon laquelle l'abolition de l'esclavage n'aurait finalement jamais eu lieu, la date de 1888 étant l'anniversaire d'un mensonge et d'une supercherie des élites. Cette vision des choses est partagée par ceux qui comprennent que les conditions dans lesquelles la liberté fut « donnée » ne permettaient pas l'exercice d'une véritable liberté pour les anciens esclaves. Elles sont responsables, avec le racisme à la brésilienne, non institutionnalisés dans la Constitution mais tout aussi efficace, des piètres conditions de vie actuelles des Afro-Bréiliens. Les partisans du mouvement noir qui refusent la mémoire officielle de la fin de l'esclavage considèrent fautive la relation entre la formation de la première République et la date de l'abolition. L'avènement d'une république au sens européen n'aurait jamais vraiment eu lieu. Pourquoi présenter le Brésil comme un État moderne et républicain alors que perdurent sur son territoire des pratiques moyenâgeuses, notamment au sujet de la propriété de la terre ? La liberté, quoique contestée quant aux conditions réelles de son exercice, est considérée comme un objet de conquête du mouvement noir, notamment par la tradition de résistance des esclaves et par les révoltes successives, entre autres dans l'État de Bahia. De plus, bien des abolitionnistes étaient eux-mêmes des Afro-Bréiliens, ce que met en évidence une partie de l'exposition du Museu Afro-Brasil de São Paulo, réalité trop peu soulignée dans l'histoire officielle. Plusieurs leaders perçoivent ainsi la liberté comme un objet de conquête et de lutte, souvent violentes, des Afro-Bréiliens, et non comme une grâce enfin donnée de la main de la princesse Isabel. Là encore est refusée la figure de la victime écrasée par l'inhumanité de l'esclavage, mais aussi celle que fournit la mythologie freyrienne, faisant des relations entre propriétaires et esclaves quelque chose de finalement plutôt facile et sans heurts. C'est dans ce contexte de relecture de la mythologie de la démocratie raciale et du don de liberté que certains descendants de ces anciens esclaves demandent aujourd'hui des comptes, pour que les Afro-Bréiliens puissent se réclamer de la citoyenneté que devrait octroyer la République. C'est également dans ce contexte que toute une série d'actions sont entreprises, tant sur le plan culturel et politique que sur le plan religieux, pour que ce groupe puisse jouir de conditions de vie dignes, par exemple en mettant fin à un certain ostracisme dont les religions afro-brésiliennes font encore l'objet de nos jours ; parmi ces actions se trouvent par exemple la promotion de la tolérance religieuse, à travers le réseau des *terreiros* (lieu des cultes afro-brésiliens) [Movimento das religiões de matriz africanas, 2005] ; la lutte pour des lois susceptibles de favoriser une véritable intégration des Afro-Bréiliens dans la société, par exemple celles des quotas [Medeiros, 2005] ; le fait de favoriser et de valoriser une place centrale de la mémoire et de la culture de ce groupe

dans les écoles et ailleurs (dont tout le mouvement de renaissance du jongo dans les quilombos, forme musicale ancêtre de la samba, constitue un bon exemple) [Simmonard, 2005] ; ou la contestation d'un appareil médiatique et filmographique défavorable à l'image des Afro-Bréiliens, ce que fait l'écrivain et cinéaste Joel Zito dans son film *Filhas do Vento* (2004)<sup>9</sup> [ibid.]. La participation des Afro-Bréiliens à Durban en 2001 fut importante : plus de 700 délégués (dont 10 % d'Autochtones) y étaient présents. Ce moment fut crucial pour le mouvement car il permit pour la première fois une contestation publique du mythe de la nation de la part de la société civile, ce à l'extérieur du pays, brisant ainsi avec les difficultés de langue et avec l'isolement dans lequel fut longtemps placé le mouvement noir au Brésil, étouffant ses revendications historiques.

Un autre thème souvent abordé par les membres du mouvement noir est la question de la propriété des richesses du pays et non uniquement des terres. Pour le mouvement, le fait qu'après l'abolition les immigrants nouvellement invités aient obtenu la jouissance de terres est interprété comme une insulte, considérant les conditions dans lesquelles l'abolition fut proclamée et le dénuement de la population. Ceci est d'autant plus problématique que l'on affirmera, sans trop de risques d'erreurs, que la plupart des grandes richesses du pays, accumulées durant la période de l'esclavage, sont attribuables aux mains et au sang des Afro-Bréiliens. Cela est vrai de la richesse économique, mais aussi de l'architecture coloniale, de l'art populaire, des formes culturelles qui donnèrent naissance à plusieurs des éléments clefs de la culture brésilienne (samba, capoeira, feijoada), de la plupart des fêtes religieuses à fort syncrétisme, de l'art sacré (par exemple les plus belles églises de la ville d'Ouro Preto ainsi que de toutes les villes coloniales). La mémoire de l'esclavage est ainsi également revendiquée en mettant en avant le travail de l'esclave et ses productions, qui firent du Brésil ce qu'il est aujourd'hui.

Les réalités idéologiques et matérielles auxquelles les Afro-Bréiliens ont été confrontés en ce qui concerne l'esclavage et la difficile reconnaissance des souffrances du passé et des conséquences actuelles de ces réalités de la part de la société et de l'État brésiliens sont des faits difficilement contestables, qui expliquent en partie les positions actuelles du mouvement noir brésilien. Le récit officiel de l'esclavage ne correspond pas toujours aux visions qu'en ont de nos jours ceux qui souhaitent s'identifier à l'afro-descendance, en particulier ceux qui militent pour des conditions de vie dignes et une pleine citoyenneté. Quoique l'esclavage n'ait pas à chaque fois et en toutes circonstances placé les captifs dans des situations complètement inhumaines, il est certain que leur statut juridique de non-personnes et de biens économiques qui dura pendant des siècles, de même que les conditions de l'abolition, si peu avantageuses qu'il est difficile même d'évoquer le mot liberté, sont en

eux-mêmes deux facteurs suffisants pour comprendre le désir actuel d'un grand nombre d'Afro-Brésiliens de sortir de ce qu'il conviendrait de nommer, se plaçant dans leur perspective, la « prison du mythe ». Nous faisons référence ici bien sûr au mythe de la démocratie raciale. La contestation de ce récit hégémonique de la nation, donc de la mémoire officielle, est une tentative de relecture de l'histoire, du façonnement historique et culturel du sujet brésilien et de la capacité politique de l'État de composer avec les enjeux de différences et d'inégalités sur son territoire, en particulier autour des questions raciales. En réclamant la reconnaissance de son existence en tant que sujet citoyen et personne à part entière au sein de la nation, le mouvement réclame à la fois une réinterprétation de l'histoire et sa mise en circulation dans l'espace public, tout en prenant acte des conséquences de cette histoire dans le présent, ce

qui implique des lois et des mesures de compensation. Il n'est donc pas étonnant d'entendre si souvent les Afro-Brésiliens discuter d'*auto-estima* (estime de soi) et de les voir développer des pratiques favorables à une figuration positive du soi collectif, allant d'une part dans le sens de la valorisation de l'identité (racines africaines, culture populaire afro, renversement de traits négatifs en richesse culturelle), tout en réclamant d'autre part des mesures d'ajustement ou d'affirmation positive (*positive action*) dans un monde égalitaire sur le plan des droits. De ce point de vue, le débat public sur les réparations au Brésil prend un sens largement juridique de redressement par des mesures favorisant une égalité effective mais, au-delà d'un sens strictement financier, il s'agit aussi d'une lutte symbolique pour une image positive de la culture afro-brésilienne et de son apport à la *brésilianité*. ■

## I Notes

1. Les données proviennent d'une part des interprétations les plus consensuelles autour des sources historiques sur l'esclavage au Brésil, d'autre part d'une cinquantaine d'entretiens conduits auprès des leaders du mouvement, principalement à Rio, mais aussi à Brasília et à São Paulo.

Ce projet, financé par le Conseil des recherches en sciences humaines du Canada (2005-2008), et intitulé *Les formes socioculturelles et politico-juridiques des demandes de réparation des Afro-Brésiliens : les paradoxes du communautarisme et de la démocratie*, est placé sous la direction de Francine Saillant et la codirection de Bogumil Jewsiewicki-Koss.

2. Dans cet article, nous préférons le terme Afro-Brésilien ; bien qu'il existe plusieurs autres dénominations pour référer au groupe des descendants des esclaves venus d'Afrique, aucune ne fait véritablement consensus. Par exemple, le mouvement noir utilise facilement les termes de *Negro* (mettant l'accent sur la couleur) ou celui plus récent d'Afro-descendant (mettant l'accent sur l'idée d'origine). Le terme Afro-Brésilien est par ailleurs largement utilisé et c'est cette catégorie qui fut reprise dans l'écriture du statut de l'égalité raciale au Brésil (*Estatuto da Igualdade racial* : I/ 2°/§ III). Les limites de cet article ne permettent pas d'entrer dans le débat des dénominations concernant les questions raciales au Brésil.

3. Lorsque nous référons ici à cette idée de demande de reconnaissance, nous nous appuyons sur les conceptions mises de l'avant par des auteurs tels qu'Axel Honneth [2002], Paul Ricœur [2004] et surtout Emmanuel Renault [2004]. Les demandes de recon-

naissance surgissent dans un contexte de mépris social et souvent historique atteignant la dignité des individus et des groupes minorisés. En particulier, pour Renault et Honneth, la reconnaissance sociale d'un groupe subalterne ne peut s'effectuer que si se rencontrent au moins trois conditions, lesquelles doivent s'imbriquer étroitement : la reconnaissance au sein du groupe familial qui passe par l'amour, celle-là individuelle ; la reconnaissance au sein du groupe d'appartenance, par exemple celui d'une communauté de proches, qui passe par la solidarité ; enfin, la reconnaissance juridique, qui passe par le droit. La reconnaissance qui passe par la solidarité intracommunautaire et par l'inscription dans l'ordre juridique est véritablement sociale. Les demandes de réparations qui supposent une réinterprétation et une reconnaissance de l'existence d'un groupe social, de son histoire et de sa mémoire, de même que des mesures compensatoires de divers ordres, sont de ce point de vue une demande de reconnaissance sociale. Pour les Afro-Brésiliens, celle-ci est attendue au sein de la nation (en tant que désir d'appartenir au groupe en tant que citoyens à part entière) dont on s'attend à ce qu'elle incorpore dans son ordre juridique des mesures compensatoires. Ainsi, au Brésil, l'enseignement obligatoire de l'histoire de l'Afrique et de la culture afro-brésilienne, la reconnaissance officielle du statut de *quilombo* qui doit en principe conduire à un titre de propriété collective pour les Afro-Brésiliens – qui occupent ces propriétés – et, enfin, le projet de loi sur les quotas dans les universités pour les Noirs et métis font partie de stratégies étatiques pour répondre aux demandes historiques du mouvement noir et au désir de reconnaissance sociale.

4. Laplantine et Nouss [1997] distinguent fusion et métissage : la fusion serait annulation des différences, un caractère contraire de ce qui

est métissé, produit du tiers et de la différence. Cette distinction est ici fondamentale car elle permet de séparer l'interprétation que font plusieurs brésilianistes de la société brésilienne en tant que métissée et l'usage politique et idéologique qui est fait d'une telle notion et qui réduit le métissage à sa seule dimension de fusion et donc d'*indistinction*.

5. Il s'agit du projet de loi (PL 73/1999) que souhaite voter le Camara et qui établirait, pour les universités publiques, un quota de 50 % de Noirs, de métis (*pardos*) et d'Amérindiens lors de l'admission à l'université. Actuellement, environ le tiers des universités fédérales ont déjà mis des mesures comparables en pratique et, de l'avis de tous, ces mesures s'avèrent un succès. Les universités des grandes villes du sud-est du pays (São Paulo, Rio), ainsi que celle de Brasília, sont plus réfractaires. Les journaux les plus importants du pays sont quotidiennement envahis des lettres de promoteurs et de détracteurs des quotas. Les détracteurs considèrent que l'adoption des quotas risque de diminuer la qualité des universités publiques et de racialement la société brésilienne en séparant Noirs et Blancs alors que les promoteurs considèrent que l'accès à l'éducation supérieure serait la meilleure façon de donner accès à de meilleures conditions de vie pour cette population, toujours placée dans les derniers rangs de l'échelle sociale.

6. Le mouvement est aussi très diversifié sur le plan idéologique et s'est transformé tout au long de son histoire qui est étroitement liée au développement d'une presse spécifique. La critique de la démocratie raciale fait toutefois largement consensus, malgré des distinctions qui pourraient être faites sur d'autres thèmes que celui-là entre, par exemple, le point de vue de leaders religieux dans le candomblé et celui de militants d'associations travaillant sur des thèmes comme la violence urbaine.

7. Voir par exemple les reproductions en fac-similé des journaux *Impresa Negra* (publiée par le Syndicat des journalistes brésiliens en 2002) et *Quilombo* (publiée en 2003), journal dirigé par Abdias Nascimento.

8. Abdias Nascimento, le plus ancien intellectuel et activiste noir de Rio, est l'auteur du Théâtre expérimental du Noir (TEN) qu'il développa dans les années cinquante et qui permit de développer une vision critique de la

société de même que, pour les Noirs, de jouer leur propre rôle.

9. Voir l'entrevue qu'il accordait à *Africine*, <http://www.africine.org/?menu=art&no=4388>.

## I Références bibliographiques

- BASTIDE Roger et Florestan FERNANDES, 1955, *Branços e negros em São Paulo*, São Paulo, Unesco/Anhembi.
- CONRAD Robert, 1972, *The Destruction of Brazilian Slavery, 1850-1888*, Berkeley, University of California Press.
- DADESKY Jacques, 2005, « A ideologia da democracia racial no Brasil do anti-racismo universalista », in Maria Aparecida e Andrade Salgueiro, *A República e a Questão do Negro no Brasil*, Rio de Janeiro, Museu da República : 141-162.
- FLORENTINO Manolo, 1997, *Em costas negras : uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro*, São Paulo, Companhia das letras.
- FREYRE Gilberto, 1974 (1933, 1952), *Maîtres et esclaves*, Paris, Gallimard (première édition française en 1952 et première édition en portugais en 1933 sous le titre *Casa grande et senzala*).
- FRY Peter, 2005, *A persistência da raça. Ensaio antropológico sobre o Brasil e a África austral*, Rio de Janeiro, Civilização brasileira.
- GORENDER Jacob, 1978, *O Escravismo colonial*, São Paulo, Ática.
- HONNETH Axel, 2002, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf.
- KABENGELE Munanga, 2005, « A redemocratização de 1945 e a crise do mito de democracia racial : uma vista panorâmica », in Maria Aparecida e Andrade Salgueiro, *A República e a Questão do Negro no Brasil*, Rio de Janeiro, Museu da República : 131-140.
- LAPLANTINE François et Alexis NOUSS, 1997, *Le métissage*, Paris, Domino.
- MATTOSO Kátia de Queirós, 1979, *Être esclave au Brésil, XVI-XIX siècle*, Paris, Hachette.
- MEDEIROS Carlos Alberto, 2005, « Ação afirmativa no Brasil : um debate em curso », in Maria Aparecida e Andrade Salgueiro, *A República e a Questão do Negro no Brasil*, Rio de Janeiro, Museu da República : 163-186.
- Movimento das religiões de matrizes africanas*, 2005, 1<sup>o</sup> encontro afro raízes, CD-Rom.
- MAESTRI Mario, 1991 (1988), *L'esclavage au Brésil*, Paris, Karthala.
- PAIXÃO Marcelo, 2003, *Desenvolvimento humano e relações racias*, Rio de Janeiro, DP&A editora.
- REIS João José et Flávio DOS SANTOS GOMES, 2005 (1996), *Liberdade por um fio : história dos quilombos no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras.
- RENAULT Emmanuel, 2004, *Mépris social, éthique et politique de la reconnaissance*, Lyon, Éditions du Passant.
- RICŒUR Paul, 2004, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock.
- SCHWARCZ Lilia M., 1993, *O espetáculo das raças*, São Paulo, Companhia das Letras.
- SEYFERTH Giralda, 2005, « A colonização e a questão racial nos primórdios da República », in Maria Aparecida e Andrade Salgueiro, *A República e a Questão do Negro no Brasil*, Rio de Janeiro, Museu da República : 27-48.
- SIMMONARD Pedro, 2005, *Salve Jongo*, Universidade do estado de Rio de Janeiro, CD-Rom.
- SOARES Mariza de Carvalho, 2000, *Devotos da Cor : Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*, Rio de Janeiro, Civilização brasileira.

## I ABSTRACT

### Slavery in Brazil : black movement's endeavour

This article discusses the difference between the official account on the memory of slavery in Brazil and how contemporary black movement's leaders, notably in Rio de Janeiro, see the Afro-Brazilians' situation and living conditions. This movement, which seeks to reveal in public space the memory of slavery and its consequences, claims Brazilian State and society to recognize not only the miserable conditions under which former slaves were left after the abolition of slavery, but the contribution of the slaves to the construction of Brazilian society, economy and culture and also that Afro-Brazilians are still the object of racism. If in today's Brazil, the public debate on reparations comprises a legal aspect of rectification, by creating measures aiming to provide effective equality, this discussion also takes the form of symbolic fight, in which one of the objectives is to build a positive image of the Afro-Brazilian culture.

*Keywords* : Brazil. Slavery. Afro-Brazilian culture. Memory. Justice.

---

## I ZUSAMMENFASSUNG

### Sklaverei in Brasilien : die Arbeit der Schwarzen-Bewegung

In Brasilien weicht die offizielle Berichterstattung über die Wahrnehmung der Sklaverei vor allem in Bezug auf die Situation und Lebensbedingungen der Afro-Brasilianer in Rio de Janeiro stark ab von der Sichtweise der Führer der zeitgenössischen « Schwarzen-Bewegung ». Die Bürgerbewegung fordert von der brasilianischen Regierung und Gesellschaft die Anerkennung der schlechten Lebensbedingungen unter denen die Menschen seit der Abschaffung der Sklaverei leben. Sie verlangen ebenso die Einbeziehung der ehemaligen Sklaven in den gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Prozess sowie die Anerkennung des Rassismus, dem Afro-Brasilianer noch immer zum Opfer fallen. Die derzeitige Rechtsprechung scheint eine tatsächliche Gleichheit zu fördern und trägt so zur Entwicklung eines zunehmend positiven Bildes der afro-brasilianischen Kultur bei.

*Stichwörter* : Brasilien. Sklaverei. Afro-Brasilianische Kultur. Erinnerung. Rechtsprechung.