



HAL
open science

Roger Bastide. Réseaux intellectuels et constitution d'un domaine afro-américaniste

Stefania Capone

► **To cite this version:**

Stefania Capone. Roger Bastide. Réseaux intellectuels et constitution d'un domaine afro-américaniste. Christine Laurière. *Années 50. Aux sources de l'anthropologie française contemporaine. L'inventaire des possibles*, Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, 2022. hal-03498334

HAL Id: hal-03498334

<https://hal.science/hal-03498334>

Submitted on 21 Dec 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Roger Bastide. Réseaux intellectuels et formation d'un domaine afro-américaniste

Stefania Capone
(CéSor, CNRS/EHESS)

Au sein de l'anthropologie française des années cinquante, Roger Bastide (1898-1974) a joué un rôle fondamental dans l'institutionnalisation de l'enseignement de l'ethnologie et dans la fondation d'un domaine d'études qui était complètement nouveau en France : l'afro-américanisme. Agrégé de philosophie, formé à la sociologie par Gaston Richard à l'université de Bordeaux, fasciné par la poésie¹ et par la littérature, attiré par la religion et notamment par le mysticisme qui fera l'objet de ses premiers écrits, Bastide construira sa carrière aux frontières de l'anthropologie, de la sociologie et de la psychologie. Son séjour au Brésil, de 1938 à 1954, a joué un rôle fondamental dans sa trajectoire intellectuelle. L'influence qu'exercent sur lui les intellectuels brésiliens et les dialogues avec les folkloristes qui nourrissent ses premiers écrits ont été largement soulignés². Cependant, son inscription dans un réseau intellectuel beaucoup plus large, qui rassemble les spécialistes des études du noir dans les Amériques et prépare l'institutionnalisation du domaine afro-américaniste, n'a pas été encore mise en lumière à une échelle continentale.

Dans cet essai, je montrerai comment la circulation d'idées entre spécialistes des cultures et des religions d'origine africaine dans les Amériques – « les africanistes », comme ils étaient appelés à l'époque - a eu un impact direct dans l'élaboration des théories bastidiennes, en redessinant un espace d'interconnaissance qui préfigure la constitution du domaine afro-américaniste. Pour cela, je concentrerai mon analyse sur deux moments particuliers de la trajectoire intellectuelle de Bastide, qui auront un impact direct sur son insertion dans le monde académique français, à partir des années 1950. Tout d'abord, la constitution, pendant les années 1940, d'un réseau de chercheurs qui s'intéressent au « problème du noir » dans les Amériques, auquel Bastide se trouve confronté dès son arrivée au Brésil et au sein duquel il devra trouver sa place. Ensuite, la remise en question des théories de l'acculturation nord-américaines, découvertes par Bastide au Brésil, grâce aux disciples américains de Robert Park, l'un des fondateurs de l'École sociologique de Chicago, et notamment Donald Pierson, un chercheur américain qui a mené ses recherches sur les relations raciales au Brésil et qui rivalisera avec Bastide dans l'enseignement de la sociologie à São Paulo. Mais l'interlocuteur principal de Bastide sera toujours Melville Herskovits, qui a été le véritable fondateur des études afro-américanistes aux États-Unis, notamment lorsque Bastide essaiera de se démarquer des théories sur l'acculturation élaborées par son collègue américain. Ce seront en effet les études sur l'« interpénétration de civilisations » qui deviendront le domaine de spécialisation principal de Bastide, lorsqu'il rentrera à Paris au début des années 1950.

De Versailles à São Paulo

Philosophe de formation, c'est sous la direction de Gaston Richard (1860-1945) que Bastide découvre la sociologie, à la fin de la Première guerre mondiale³. Gaston Richard

¹ Stefania Capone, « "On ne tue pas les dieux" : mystique et poésie dans l'œuvre de Roger Bastide », *Fabula-LhT*, n° 21, 2018. <http://www.fabula.org/lht/21/capone.html>

² Voir Fernanda A. Peixoto, *Diálogos brasileiros : uma análise da obra de Roger Bastide*, São Paulo, EDUSP/FAPESP, 2000.

³ Voir Claude Ravelet, « Bio-Bibliographie de Roger Bastide », *Bastidiana*, n° 1, 1993, p. 39-48.

enseignait à l'université de Bordeaux, où il avait succédé à Émile Durkheim qui avait occupé la chaire de pédagogie et sciences sociales de 1887 à 1902. Or, l'influence de Richard, et notamment son anti-durkheimisme, sera une constante dans l'ensemble de l'œuvre de Bastide, qui ne cessera jamais de repenser le rapport au sacré et au religieux, en questionnant les théories de Durkheim.

Dans un article de 1928, « Mysticisme et sociologie », Bastide avait déjà adressé des critiques sévères aux *Formes élémentaires de la vie religieuse* de Durkheim (1912), en questionnant l'importance, qu'il jugeait excessive, donnée à l'exaltation dans les cérémonies religieuses. Pour Bastide, cela était le produit d'un « regard occidental ». Dans ses premiers écrits, Bastide développe ainsi une série de critiques à la sociologie durkheimienne, s'articulant autour de ce qu'il appelle l'« emphase collectiviste » et le conséquent effacement du « fait individuel ». En reprenant les thèses de Richard, Bastide voyait, dans le refus du positivisme français de prendre en compte l'individu, une des majeures limites de l'approche durkheimienne.

En 1937, Roger Bastide est nommé professeur agrégé de philosophie à Versailles, mais, en 1938, Georges Dumas lui propose un poste de professeur à l'Université de São Paulo. Dumas avait été envoyé à Rio pour la première fois en 1908 en tant que porte-parole du Groupement des Universités et Grandes Écoles de France pour mettre en place une coopération scientifique avec le Brésil. Son rôle a été central dans l'envoi des missions universitaires françaises entre 1935 et 1939 à São Paulo. Grâce à Dumas, l'Université de São Paulo, qui venait d'être fondée en 1934, rassemblait ainsi un nombre important d'intellectuels français, parmi lesquels on comptait Fernand Braudel pour l'histoire, Pierre Monbeig pour la géographie et Claude Lévi-Strauss qui bénéficiait du dédoublement de la chaire de sociologie de Paul Arrousse-Bastide.

En 1938, Dumas invite Roger Bastide à se rendre au Brésil pour occuper le poste de professeur de sociologie laissé vide par Claude Lévi-Strauss. Le contrat signé avec l'université brésilienne prévoyait paradoxalement un enseignement sur la sociologie durkheimienne et, en réaction à la démission donnée par Lévi-Strauss en 1937 afin de mener ses recherches chez les Nambikwara et les Bororo, obligeait Bastide à limiter son travail de recherche aux vacances universitaires. Dans la première période de son séjour brésilien, Bastide se consacre donc à son enseignement et à son activité de critique dans plusieurs journaux brésiliens⁴. Il s'attache à la lecture des sociologues brésiliens et fréquente les intellectuels paulistes. Mais ce sont surtout les affinités entre Bastide et le groupe moderniste de São Paulo, et notamment avec Mario de Andrade, qui marqueront ses premiers pas au Brésil. Ce dialogue avec le groupe formé lors de la Semaine d'art moderne, organisée en 1922 à São Paulo et à laquelle participa le poète et folkloriste Mario de Andrade, structure les premiers écrits bastidiens sur l'art brésilien, qui montrent déjà son intérêt pour le syncrétisme sans lequel, selon Bastide, il n'était pas possible de comprendre la réalité brésilienne.

Mais Bastide ne se limita pas à entretenir de nombreux contacts avec les intellectuels brésiliens. Nous verrons que, grâce à son séjour au Brésil, Bastide s'inscrit déjà dans un réseau intellectuel beaucoup plus large, qui rassemble les spécialistes des études du noir dans les Amériques.

Arthur Ramos et la création de réseaux intellectuels transnationaux

Arthur Ramos (1903-1949) a été l'un des premiers à construire de solides réseaux de collaboration intellectuelle et académique à une échelle continentale, œuvrant à l'institutionnalisation du domaine afro-américaniste au Brésil.

⁴ J'ai analysé sa trajectoire brésilienne dans Stefania Capone, « Roger Bastide or the "darknesses of alterity" », dans R. Parkin & A. de Sales (dir.), *Out of the Study and into the Field. Ethnographic Theory and Practice in French Anthropology*, New York, Oxford: Berghahn Books, 2010, pp. 172-196.

Dans le domaine des études afro-brésiliennes, Raymundo Nina Rodrigues (1862-1906) était resté longtemps le seul intellectuel brésilien à s'intéresser aux cultes d'origine africaine. Il faut attendre, en effet, les années 1930 pour qu'Arthur Ramos reprenne son œuvre et la réactualise. La notion de race laisse alors la place à celle de culture et le schéma interprétatif de l'animisme de Tylor est remplacé par la loi des participations de Lévy-Bruhl. Ramos était un médecin psychiatre qui avait adopté une perspective psychanalytique qu'il appliquait à l'étude du syncrétisme, et notamment aux correspondances entre divinités africaines et saints catholiques. Selon lui, la mentalité afro-brésilienne, qu'il considérait « prélogique », pouvait évoluer grâce à l'éducation et au contact avec une « forme religieuse plus évoluée », à savoir, le catholicisme.

Lorsque Bastide arrive à São Paulo en juin 1938, A. Ramos était déjà reconnu comme le grand spécialiste des cultures et des religions afro-brésiliennes⁵. À cette époque, il occupait la chaire de Psychologie sociale dans la nouvelle Faculté nationale de philosophie, fondée en 1938 à Rio de Janeiro, et deviendra le premier professeur d'anthropologie et ethnographie dans l'Université du Brésil (1939)⁶. À son arrivée, Bastide planifie tout de suite un voyage à Rio pour rencontrer Ramos. Les échanges épistolaires sont très chaleureux et, dans une lettre du 20 juillet 1938, Bastide demande à Ramos d'être son « guide » dans les études sur les noirs brésiliens⁷. Le voyage à Rio sera reporté plusieurs fois et ils ne se rencontreront personnellement qu'en 1941.

Ramos a immédiatement exercé une grande influence sur la pensée bastidienne, en particulier sur son intérêt pour la psychologie sociale, puisqu'il avait déjà publié, en 1936, une *Introduction* à cette discipline⁸. Les lettres échangées entre 1938 et 1949 prouvent la proximité et l'admiration mutuelle qui liaient ces deux grands noms de l'anthropologie afro-américaniste⁹. Dans sa préface à l'ouvrage de Ramos, *Estudos de Folclore*, Bastide se souvient de l'amitié qui le liait à Ramos : « Ce maître des études africanistes a toujours été pour moi le plus précieux inspirateur et le plus sûr des guides¹⁰. »

À partir des années 1930, Ramos avait aussi contribué à structurer le champ des études afro-américanistes, en multipliant les contacts avec les États-Unis, Cuba et Haïti. Il entretenait, en effet, une correspondance suivie avec tous les grands spécialistes des études sur les noirs dans les Amériques¹¹, avec des échanges constants de publications, informations et lettres de recommandation pour les chercheurs qui se rendaient au Brésil. Outre le fondateur des études afro-cubaines, le Cubain Fernando Ortiz, et le fondateur de l'Institut d'Ethnologie de Port-au-Prince, le Haïtien Jean Price-Mars, Ramos échangea pendant dix ans (1935-1945)

⁵ Sur la trajectoire de Ramos, voir Luitgarde O. C. Barros, *Arthur Ramos e as dinâmicas sociais de seu tempo*, Macei, Edufal, 2000 et les articles du Seminário Diários do Campo, publiés dans *Anais da Biblioteca Nacional*, vol. 119, 1999.

⁶ Luitgarde O. C. Barros, « Intelectuais em rede construindo as ciências sociais O arquivo Arthur Ramos e o Projeto Unesco no Brasil », dans Cláudio Pereira & Livio Sansone (dir.), *Projeto Unesco no Brasil. Textos Críticos*, EDUFBA Salvador, 2007, p. 270-320, p. 298. Voir la lettre de Bastide le félicitant : http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_manuscritos/mss1298934/mss1298934.jpg

⁷ http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1298947.pdf

⁸ Arthur Ramos, *Introdução à psicologia social*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1936.

⁹ Dans les Archives d'Arthur Ramos dans la Bibliothèque Nationale de Rio de Janeiro, 33 lettres ont été conservées : 26 lettres de Bastide et 7 brouillons de Ramos. La première lettre est envoyée par Bastide le 20 juillet 1938, environ un mois après son arrivée au Brésil. La dernière date de 1949, année de la mort de Ramos. Voir *Arquivo Arthur Ramos. Inventário analítico*, organisé par Vera Lúcia M. Faillace, Rio de Janeiro, Edições Biblioteca Nacional, 2004.

¹⁰ Arthur Ramos, *Estudos de folclore*, Rio de Janeiro, Ed. Casa do Estudante do Brasil, 1951.

¹¹ Ramos entretint des correspondances avec Fernando Ortiz (1934-1938), Melville Herskovits (1935-1947), Donald Pierson (1935-1948), Richard Pattee (1935-1945), Jean Price-Mars (1936-1937), Rüdiger Bilden (1936-1940), Israel Castellanos (1937), William Bascom (1937-1938), W.E.B. Du Bois (1937), Fernando Romero (1937-1942), Roger Bastide (1938-1949), Carter Godwin Woodson (1941) et Gonzalo Aguirre Beltrán (1944).

une dense correspondance avec Richard Pattee, un historien portoricain qui était le directeur de l'Institut ibéro-américain de l'Université de Porto-Rico avant d'être nommé au Département d'État à Washington, où en 1938 il prit la direction des relations culturelles des États-Unis avec les républiques latino-américaines. Pattee a été ainsi l'intermédiaire d'un réseau continental de spécialistes des études du noir, les mettant inlassablement en contact les uns avec les autres.

Mais c'est avec Melville Herskovits (1895-1963) qu'Arthur Ramos correspondra le plus longuement, de 1935 jusqu'à 1947, et c'est son voyage aux États-Unis de 1940 à 1941, qui va renforcer sa position hégémonique au sein des études afro-brésiliennes. En août 1940, Ramos part aux États-Unis, invité par T. Lynn Smith, directeur du Département de sociologie de l'Université de Louisiane, où il donnera un cours pendant trois mois, avant de passer deux mois à la Northwestern University, invité par Herskovits. Ramos donnera aussi plusieurs conférences dans les universités de Berkeley, Columbia, Yale et Howard.

Ce voyage avait été précédé par la traduction, faite par R. Pattee, d'une version adaptée pour le public américain de son ouvrage de 1934, *O Negro no Brasil*, qui paraîtra en 1939¹². Grâce à Richard Pattee et à la politique du « Bon voisinage » nord-américaine, Ramos sera ainsi le premier intellectuel brésilien à publier un ouvrage sur les noirs aux États-Unis.

Une politique de « Bon voisinage »

À la fin des années 1930, la *Good Neighbor Policy* du Département d'État des États-Unis visait à développer l'influence intellectuelle nord-américaine en Amérique latine, en multipliant les échanges universitaires. Le panaméricanisme et les échanges culturels jouaient, depuis les années 1910, un rôle central dans la politique étrangère états-unienne¹³. Le développement d'une « diplomatie culturelle » marqua ainsi le début de la formation de réseaux intellectuels au niveau continental, qui aidaient à assoir l'hégémonie nord-américaine¹⁴. Le Brésil était particulièrement intéressant puisqu'il était considéré comme l'alter ego des États-Unis ségrégationnistes, « a laboratory for how people of radically different backgrounds could live together productively¹⁵ ».

Cette idée du Brésil comme étant un « laboratoire » des relations raciales avait été avancée, pour la première fois, en 1929, par un chercheur allemand exilé aux États-Unis, Rüdiger Bilden, qui avait séjourné au Brésil de 1925 à 1927¹⁶. Son projet de recherche anticipait, de façon claire, les conclusions de l'œuvre plus connue de Gilberto Freyre, *Casa grande & Senzala*, publiée en 1933¹⁷.

En juillet 1938, le Département d'État créa un Service des relations culturelles. Richard Pattee, qui en devint le *deputy chief*, définissait ainsi sa mission : « b »

¹² Arthur Ramos, *The Negro in Brazil*, Washington, The Associated Publishers, 1939.

¹³ Voir Richard Cándida Smith, *Improvised Continent: Pan-Americanism and Cultural Exchange*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2017.

¹⁴ En 1890, avait été créé l'*International Bureau of the American Republics* qui allait devenir, en 1910, la *Pan American Union*, antécédent de l'Organisation des États Américains :

The formation of the Pan American Union was, in part, a defensive reaction against British domination of trade in the western hemisphere and the division of Africa, Asia, and the Pacific after 1880 by competing colonial powers. If the Pan American Union provided an effective bulwark against resurgent European imperialism, it also provided a cover for U.S. expansion, by demarcating the western hemisphere as a sphere of influence that the United States dominated. (*Ibid.*, p. 282)

¹⁵ *Ibid.*, p. 15.

¹⁶ Rüdiger Bilden, « Brazil, laboratory of civilization », *The Nation*, vol. 128, n° 3315, 1929, p. 71-74.

¹⁷ Freyre reconnaît avoir lu la première version du manuscrit de Bilden, qui restera inachevé, dont il aurait retiré des « précieuses suggestions ». Voir Maria Lúcia G. Pallares-Burke, *O triunfo do fracasso. Rüdiger Bilden, o amigo esquecido de Gilberto Freyre*, São Paulo, Editora Unesp, 2012.

Not only must channels be opened for the free flow of our ideas and cultural production to other countries, but, just as important, channels must also be opened for the flow of cultural production from other countries to the United States. Intellectual co-operation would be a vain and meaningless term if only a unilateral policy were carried out¹⁸.

Les échanges entre chercheurs au niveau continental étaient fondamentaux pour lutter contre l'impérialisme européen et la montée du nazisme. L'occupation de la France par les Allemands, en juin 1940, donna un nouvel élan aux politiques panaméricanistes. Pour contrer les théories nazistes, les débats sur les relations raciales se multiplièrent et le Brésil fut élu le « laboratoire racial » des Amériques.

C'est dans ce cadre qu'Arthur Ramos voyagea aux États-Unis. Dans un article publié en 1941, il utilisa le terme « démocratie raciale » pour désigner ce qu'il considérait comme la principale contribution du Brésil à la lutte contre le nazisme : « The discussion of superiorities or inferiorities of races has never been raised in Brazil. There is no "master race" in Portuguese America. [...] In Brazil we have one of the purest racial democracies in the Western Hemisphere¹⁹ ». Cette vision du Brésil, qui était loin d'être une réelle « démocratie raciale », eut un succès considérable aux États-Unis, grâce aussi au best-seller de Stefan Zweig, *Brésil, Terre du Futur*, qui faisait de ce pays un paradis racial où « there is no colour-ban, no segregation, no arrogant classification²⁰ ».

L'Encyclopédie du noir

La trajectoire d'Arthur Ramos au niveau international et le travail incessant de Richard Pattee contribuèrent à l'établissement de solides réseaux intellectuels avec les États-Unis, donnant continuité à d'autres tentatives de collaboration internationale au niveau continental.

La première a été le projet d'une « *Encyclopædia of the Negro* », défendu par l'intellectuel et militant afro-américain, W.E.B. Du Bois (1868-1963), qui était déjà en germe, en 1909, pour le cinquantième anniversaire de l'émancipation des Noirs nord-américains. Pour Du Bois, sa publication aurait été un outil précieux pour l'approfondissement et la diffusion des études sur la « race noire ». Mais, malgré ses efforts, cette encyclopédie ne vit jamais le jour²¹. Du Bois demeura *editor-in-chief* de l'Encyclopédie du noir, de 1932 à 1946. Il imaginait une encyclopédie en quatre volumes, chacun avec 500.000 mots. Mis entre parenthèses à cause de la Grande Dépression aux États-Unis, le projet reprit de la force en 1935, avec l'aide de son assistant, Rayford W. Logan (1897-1982), un historien et activiste panafricaniste, diplômé de Harvard.

Encore une fois, Richard Pattee joua un rôle central, en fournissant en 1936 à Logan une liste de possibles contributeurs pour cette Encyclopédie, parmi lesquels Ortiz, à Cuba, et

¹⁸ Smith, 2017, p. 94.

¹⁹ Arthur Ramos, « The Negro in Brazil », *Journal of Negro Education* n° 10, 1941, p. 515-523, p. 522.

²⁰ Stefan Zweig, *Brazil. Land of the Future*, New York, The Viking Press, 1941, p. 8. Dans l'Après-guerre, cette idée du Brésil comme laboratoire racial sera à l'origine du Projet Unesco sur les relations raciales. Voir l'essai de Fernanda A. Peixoto dans cet ouvrage.

²¹ Il faudra, en effet, attendre la fin du XX siècle pour qu'une « *Encyclopædia Africana* » soit enfin publiée. Dans l'introduction à *Africana. The Encyclopedia of the African and African American Experience* (New York, Basic Civitas Books, 1999), Kwame A. Appiah et Henry L. Gates Jr. rappellent que, jusqu'à sa mort, Du Bois rêva de publier une sorte de « black *Encyclopædia Britannica*, believing that such a broad assemblage of biography, interpretative essays, facts, and figures would do for the much denigrated black world of the twentieth century what *Britannica* and Denis Diderot's *Encyclopédie* had done for the European world of the eighteenth century. » (p. ix)

Ramos, au Brésil²². Le 6 novembre 1936, Pattee écrit à Ramos en annonçant la préparation de cette encyclopédie « par un groupe de professeurs et intellectuels, noirs et blancs » :

Presque toutes les personnes aux États-Unis qui s'intéressent à ces études, et notamment aux aspects de la vie de la race noire, collaborent à cette entreprise. Et ils voudraient avoir la collaboration de chercheurs étrangers pour inclure toutes les phases de l'évolution de la race noire. [...] Probablement le Prof. Logan entrera directement en contact pour vous communiquer les détails de l'encyclopédie proposée. Mais je voulais, sans attendre, vous informer de ce projet et solliciter votre importante et indispensable collaboration pour le Brésil. J'ai aussi mentionné les noms du Dr. Jacques Raimundo et du Dr. Renato Mendonça au Brésil et du Dr. Fernando Ortiz à Cuba comme possibles collaborateurs pour cet ouvrage²³.

Le 3 février 1937, Ramos annonce avoir reçu une invitation à collaborer au projet et, deux mois plus tard, envoie la liste des entrées demandées par les organisateurs²⁴. Mais la Carnegie Corporation, qui aurait dû financer le projet de Du Bois, refusa en 1937 : « Persuaded that Du Bois was far too "radical" to serve as a model of disinterested scholarship, and lobbied by Du Bois's intellectual enemies, such as the anthropologist Melville J. Herskovits, the Carnegie Corporation rejected the project²⁵. »

Comme le souligne J. Gershenhorn, cela était emblématique des stratégies déployées par Herskovits pour assoir son autorité dans un champ d'études en formation :

Herskovits's use of his growing authority with the foundations to advance the study of people of color, however, was mitigated by his paternalism toward black scholars. At times, Herskovits's relations with black scholars were marked by tension. Although he wanted to include blacks in academia, he was usually unwilling to relinquish his dominant position or support an activist agenda that would confront societal restrictions on black scholars²⁶.

Herskovits considérait Du Bois comme un « propagandiste » dépourvu de toute objectivité scientifique, à cause de son activisme politique en tant qu'éditeur de *Crisis*, la revue de la *National Association for the Advancement of Colored People* (NAACP)²⁷. Afin de réduire l'influence de Du Bois, un conseil scientifique, dominé par les intellectuels blancs, fut créé, avec la participation de Herskovits : « As an adviser to the project, Herskovits encouraged black participation but discouraged black control²⁸. »

Confrontée aux tensions au sein de ce projet, la Carnegie Corporation préféra financer *The Carnegie Project*, dirigé par Gunnar Myrdal, au sein duquel Herskovits publiera son ouvrage de référence, *The Myth of the Negro Past*, en 1941²⁹. Cet ouvrage était consacré à la manière dont les Afro-Américains avaient préservé leur culture malgré l'oppression et la discrimination des Blancs. Son but principal était de remettre en question les préjugés sur les

²² <http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b079-i409>

<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b079-i411>

²³ Notre traduction. <http://bdlb.bn.gov.br/acervo/handle/123456789/32223>

²⁴ <http://bdlb.bn.gov.br/acervo/handle/123456789/32361>. Voir aussi *Arquivo Arthur Ramos*, 2004.

²⁵ Appiah & Henry L. Gates Jr, 1999, p. xi.

²⁶ Jerry Gershenhorn, *Melville J. Herskovits and the Racial Politics of Knowledge*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 2004, p. 143.

²⁷ *Ibid.*, p. 144.

²⁸ *Ibid.*, p. 150.

²⁹ Cela n'empêcha pas Du Bois de publier – en 1945 et 1946 – deux versions préliminaires de cette encyclopédie. Voir W.E.B Du Bois & Guy B. Johnson, *Encyclopædia of the Negro. Preparatory Volume with Reference Lists and Reports*, New York, Routledge, 2008.

Afro-Américains, à savoir que seuls les Africains les moins habiles avaient été réduits en esclavage ; qu'il était impossible de retrouver des liens avec des régions ou des ethnies spécifiques puisque les esclaves provenaient de toute l'Afrique et avaient été séparés à leur arrivée en Amérique ; ou encore que les cultures africaines étaient de toute façon si faibles qu'elles n'auraient jamais pu survivre au contact avec les cultures européennes.

L'analyse de Herskovits ne visait pas à démontrer que des « africanismes », comme il les appelait, avaient été reproduits à l'identique dans les Amériques, puisque, pour lui, la rencontre entre Africains, Européens et Amérindiens avait entraîné « une adaptation et une intégration culturelles » qui avaient produit des modifications, des « réinterprétations », tout en sauvegardant les traces du passé africain. Les notions de rétention et de réinterprétation permettaient donc d'établir « un continuum acculturatif » entre des pratiques typiquement africaines et des comportements marqués par la culture européenne.

La mise en lumière des « africanismes » dans les cultures afro-américaines était aussi une réponse au point de vue ethnocentrique qui voulait que toute culture « inférieure », mise en contact avec la culture européenne, était automatiquement destinée à disparaître. Au contraire, le travail de Herskovits montrait comment des civilisations africaines avaient contribué, de façon substantielle, à l'élaboration des cultures américaines. Cela permettait de remédier au manque d'estime de soi des noirs américains. Comme l'écrivait Herskovits : « A people that denies its past cannot escape being a prey to doubt of its value today and of its potentialities for the future.³⁰ » Il fallait découvrir son passé africain, acquérir une fierté de sa propre histoire et ancestralité, afin de lutter contre la discrimination des Noirs dans la société nord-américaine. Mais le travail d'Herskovits eut aussi un autre effet. Il permit d'asseoir les études de l'acculturation dans la discipline anthropologique, en introduisant une vision dynamique de la société et du changement culturel.

L'Institut international d'études afro-américaines et la revue *Afroamérica*

Lorsque Bastide arrive au Brésil une autre tentative de rassembler les spécialistes des études sur le noir était en cours, avec la création de l'Institut international d'études afro-américaines, au début des années 1940. Herskovits avait proposé la création d'une Société interaméricaine d'études sur les noirs, directement liée au Committee on Negro Studies, dont il était le président, créé en mars 1940 sous les auspices de l'American Council of Learned Societies (ACLS)³¹.

L'ACLS avait organisé une conférence internationale d'études afro-américaines, qui aurait dû se tenir du 13 au 18 avril 1942 à Port-au-Prince (Haïti), mais qui avait été annulée à cause des problèmes de transport, dus à la guerre. À la Société interaméricaine d'études sur les noirs auraient dû participer les grands noms de l'afro-américanisme, parmi lesquels Ortiz, Price-Mars et Ramos. Lors d'une réunion à Washington, en 1943, Herskovits, Ortiz et Price-Mars avaient aussi décidé de créer une revue, appelée *Afroamérica*, qui allait être dirigée par Fernando Ortiz, « comme une continuation et prolongation des *Estudos Afrocubanos* », la revue de la Société d'études afro-cubaines fondée par Ortiz en 1937³². Le 30 juin 1943,

³⁰ Melville J. Herskovits, *The Myth of the Negro Past*, Boston, Beacon Press, 1990 [1941], p. 32.

³¹ Gershenhorn, 2004, p. 158.

³² Le 1^{er} juin 1943, Herskovits écrit à Ramos (<http://bdlb.bn.gov.br/acervo/handle/123456789/32022>) :

You will remember that our Committee on Negro Studies of the American Council of Learned Societies last year planned a conference at Port-au-Prince, Haiti, in order to bring together the persons interested in the field of Negro Studies and thus coordinate our common research interests. Though the problems of war-time transportation made it impossible to realize our aim, the ideal has never been lost sight of. As Chairman of this Committee I was therefore delighted to take advantage of the opportunity offered by the presence in Washington of Dr. Price Mars and Dr. Dante Bellegarde of Haiti, of Dr. Ortiz of Cuba and Commander Fernando Romero of Peru to call a meeting and explore ways and means of carrying on this work.

Ramos déclarait à Herskovits son soutien à la création de l'*Inter-American Society of Negro Studies*. Mais le 20 octobre 1943, lors du 1^{er} Congrès démographique interaméricain à Mexico, F. Ortiz proposa la fondation d'un Institut international d'études afro-américaines dont il fut élu directeur. Gonzalo Aguirre Beltrán, pionnier des études afro-mexicaines, fut élu vice-directeur³³. Suite à la réunion avec Herskovits à Washington, Ortiz avait défendu la création de l'*Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos* au Mexique, « parce que l'ambiance de ce pays était plus favorable à la discussion des problèmes raciaux, les préjugés sociaux n'étant pas si forts que dans d'autres pays (notamment les États-Unis)³⁴ ».

Le 21 décembre 1943, Ramos demanda à Herskovits des nouvelles de l'*Inter-American Society of Negro Studies* et sa revue *Afroamérica*. Le 19 juin 1944, Herskovits lui écrivait :

I have not written you further about our proposed Inter-American Society since I feel we should not do anything that will duplicate the effort initiated by Fernando Ortiz in Mexico last year. This has considerable possibilities, and if it achieves the end we are contemplating, so much the better. Naturally, I am cooperating with the group as I presume you are³⁵.

L'*Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos* semble ainsi avoir pris la place de l'*Inter-American Society of Negro Studies* qui avait été proposée par Herskovits quelques mois plus tôt³⁶. Le positionnement d'Ortiz découlait d'un scepticisme croissant vis-à-vis de la politique du « Bon voisinage » nord-américaine. Dans une table ronde sur « Impérialisme et bon voisinage », organisée en 1946 par Jesús Silva Herzog, directeur de la revue *Cuadernos Americanos*, Ortiz critiqua ouvertement la politique nord-américaine, affirmant que « l'Amérique latine ne doit pas attendre de Washington un meilleur traitement que celui octroyé par son gouvernement à son propre peuple discriminé »³⁷. Mais ce changement d'attitude était aussi le fruit des tensions croissantes qui l'opposaient à Herskovits. Comme le rappelle Trinidad Pérez Valdés, Ortiz a longtemps été un admirateur du travail de Herskovits

Two things were decided at this meeting, and the one which followed it. The first was to set up a project for support of a journal, which should carry articles in French, Portuguese, Spanish, and English, to be called *Afro-America*, and to be published under the editorship of Professor Ortiz in Havana as a continuation and addition of his present *Estudios Afrocaribios*. We are now actively engaged in seeking funds which will assure the expenses of bringing out this publication for an initial period of three years, with the idea that subscriptions received during this time will be put aside as a sustaining fund to be used in later years if necessary.

The second decision of our meeting was to form an Inter-American Society of Negro Studies, and it is concerning this I am writing you now. At the moment, we are asking nothing more than the assurances of those persons in the Americas who are productive scholars in the field, of their interest in joining with the members of our Committee on Negro Studies, and the gentleman named above, in becoming Funding Members of this Society. We would also like to have them give us lists of persons who, in their opinion, will be interested in joining this society when final plans have been drawn up and the journal is provided for.

³³ Selon une note publiée dans *American Anthropologist* (vol. 46, n° 2, 1944, p. 275), l'Institut visait à étudier « les populations noires d'Amérique dans leurs aspects biologiques et culturels, ainsi que leurs influences sur les peuples américains ». Le Haïtien Jacques Roumain fut nommé secrétaire, tandis que Melville Herskovits et Arthur Ramos devinrent membres du Conseil consultatif (*Advisory Board*). Parmi ses missions, le nouvel Institut se proposait à fournir aux gouvernements intéressés toute information et recherche « sur les populations noires des Amériques », en œuvrant comme un cabinet de conseil pour l'élaboration de politiques publiques (*Afroamérica*. Revista del Instituto Internacional de estudios Afroamericanos, n° 1-2, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1945, p. 148).

³⁴ Luis Angel Argüelles, « Correspondencia mexicana de Don Fernando Ortiz », *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí*, n° 3, 1983, p. 104.
<http://publicaciones.iib.unam.mx/index.php/boletin/article/download/468/458>

³⁵ http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1298840.pdf

³⁶ Le 15 février 1944, Gonzalo Aguirre Beltrán écrit à Arthur Ramos lui annonçant la fondation de l'Institut au Mexique et l'invitant à l'intégrer comme « membre fondateur ».

<http://bdib.bn.gov.br/acervo/handle/123456789/434971>

³⁷ Argüelles, 1983, p. 106.

mais, suite à la publication de son ouvrage, *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* (1940), avec une introduction de Bronislaw Malinowski qui critiquait les théories de l'acculturation de Herskovits en les remplaçant par la notion de transculturation d'Ortiz, les rapports entre les deux chercheurs étaient devenus « tendus et agressifs »³⁸.

L'Institut international d'études afro-américaines fonda la revue *Afroamérica*, qui publia son premier numéro en 1945. Son but était de divulguer les recherches sur « le passé et la situation actuelle de la population noire d'Amérique »³⁹. Selon la liste publiée dans le premier volume de la revue, les membres de l'Institut étaient environ 150, dont la plupart venaient des États-Unis, Brésil, Cuba, Mexique et Haïti. Parmi eux, on comptait Arthur Ramos, Gilberto Freyre, Edison Carneiro, Renato de Mendonça et Heloisa Alberto Torres (Brésil) ; Melville Herskovits, Franklin Frazier, W.E.B. Du Bois, Lorenzo Turner, Rayford Logan et Alain Locke (États-Unis) ; Richard Pattee (Porto Rico) ; Jean Price-Mars, Auguste Remy Bastien et Jacques Roumain (Haïti) ; Gonzalo Aguirre Beltrán, Alfonso Caso et Jorge A. Vivó (Mexique) ; Nicolás Guillen, Fernando Ortiz, Alejo Carpentier et Julio Le Riverend (Cuba) ; Fernando Romero (Pérou) et Aimé Césaire (Martinique, France).

Cette revue, qui publiait en plusieurs langues, constitue la première tentative de rendre visible une alliance transaméricaine entre les différents chercheurs qui étudiaient « le problème du noir » dans les Amériques. Elle proposait, pour la première fois, « une vision globalisée et pluralisée de l'expérience du noir dans cette région »⁴⁰. Avec la parution de la revue *Afroamérica*, on commence ainsi à penser ce domaine comme une « expérience collective transnationale »⁴¹. Mais la revue, qui avait une fréquence semestrielle, ne publiera que trois numéros et disparaît en 1946, un an seulement après avoir été fondée⁴².

Sa courte existence a cependant permis de rendre visible la formation d'un nouveau champ d'études : le domaine afro-américaniste. En effet, lorsque l'Institut et *Afroamérica* sont créés, leurs membres fondateurs avaient déjà publié leurs œuvres les plus importantes et renforcé leurs positions au niveau institutionnel. Jean Price-Mars publia *Ainsi parla l'Oncle* en 1928 ; Arthur Ramos, *As culturas negras do Novo Mundo*, en 1937 ; Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, en 1939 ; Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, en 1940 ; Melville Herskovits, *The Myth of the Negro Past*, en 1941. Gonzalo Aguirre Beltrán publiera *La población negra de México 1519-1810*, en 1946. À partir de 1941, le champ intellectuel des études sur les noirs dans les Amériques était polarisé entre le Brésil, où Arthur Ramos venait de fonder la Société brésilienne d'anthropologie et d'ethnographie ; Cuba, où Fernando Ortiz avait fondé en 1937 la Société d'études afro-cubaines et venait de lancer sa théorie sur la transculturation ; Haïti, où Jean Price-Mars venait de fonder l'Institut d'ethnologie à Port-au-Prince ; et les États-Unis, où Melville Herskovits avait publié *The Myth of the Negro Past* et exerçait son influence pour consolider sa propre position hégémonique au sein du domaine afro-américaniste. La fondation de l'Institut est ainsi l'expression de l'effort d'institutionnalisation du domaine d'études afro-américanistes⁴³.

³⁸ Trinidad Pérez Valdés (dir.), *Correspondência de Fernando Ortiz (1930-1939). Salir al limpio*, Havana, Fundación Fernando Ortiz, 2014, p. 228.

³⁹ *Afroamérica*, 1945, p. 3.

⁴⁰ López, Marietta Fernández, « La revista Afroamérica y la pertinencia de una red de intercambio intelectual en América y el Caribe », *Cuadernos del Caribe*, vol. 16, n° 1, 2013, pp. 130-132, p. 130.

⁴¹ *Ibid.*, p. 132.

⁴² Le projet *Afroamérica. La tercera raíz*, coordonné par Luz Mária Martínez Montiel au Mexique, a essayé de revitaliser cette initiative avec la création d'une nouvelle revue appelée *Revista Afroamérica. La tercera raíz*, dont le premier numéro a été publié en août 2016.

⁴³ En 1949, Bastide essaya de revitaliser cette collaboration internationale. Dans une lettre envoyée à Ramos, qui venait d'être nommé directeur du Département de sciences sociales de l'Unesco, Bastide expose son désir de réunir tous les « africanistes américains » dans un grand projet qui aurait dû être financé par l'ONU et l'Unesco.
<http://bdib.bn.gov.br/acervo/handle/123456789/32137>

Le Brésil comme laboratoire acculturatif

Bastide arrive donc au Brésil à un moment de grande effervescence intellectuelle et découvre ces réseaux de collaboration afro-américanistes par l'intermédiaire d'Arthur Ramos. Bastide doit ainsi trouver sa place dans un milieu intellectuel déjà balisé au Brésil par les rapports de coopération avec les États-Unis que Ramos avait aidé à développer. En effet, depuis le début des années 1930, plusieurs chercheurs nord-américains avaient mené leurs recherches au Brésil, parmi lesquels on compte Donald Pierson, Ruth Landes, Robert Park, Franklin Frazier, Lorenzo Turner et Melville Herskovits.

Donald Pierson (1900-1995) était arrivé au Brésil en 1935, envoyé par l'Université de Chicago, afin d'étudier la « situation raciale et culturelle » à Bahia. Ses directeurs de thèse étaient Robert Park et Robert Redfield, conjuguant ainsi les influences de la sociologie de l'École de Chicago et de l'anthropologie culturelle nord-américaine. Pierson séjourna à Bahia de 1935 à 1937, menant une recherche qui donnera lieu à son ouvrage *Negroes in Brazil*, publié en 1942 aux États-Unis et en 1945 au Brésil, avec une préface d'Arthur Ramos⁴⁴. En 1939, Pierson retourne au Brésil comme professeur de sociologie et anthropologie sociale à l'École libre de sociologie et politique (ELSP) de São Paulo, une institution pionnière au Brésil qui se consacrait exclusivement aux sciences sociales. L'ELSP avait été fondée en 1933, un an avant la Faculté de philosophie, lettres et sciences humaines de l'Université de São Paulo, qui avait été fondée en 1934, grâce aussi à la Mission française à laquelle participèrent C. Lévi-Strauss et R. Bastide. Pierson devint le directeur du Département de sociologie et d'anthropologie de l'École libre de São Paulo et créa la Division d'études de troisième cycle dans laquelle il administra, en outre, un séminaire consacré aux « méthodes et techniques de recherche sociale », dans lequel le terrain devenait un élément fondamental dans la formation des chercheurs brésiliens. Mais Pierson a également été le véritable « propagateur » des idées et des méthodes de l'École de Chicago au Brésil, en mettant en avant les enseignements de son mentor, Robert Park.

Après sa retraite à l'université de Chicago en 1933, Robert Ezra Park (1864-1944) enseigna à la Fisk University⁴⁵, où il avait aussi encouragé d'autres chercheurs à se rendre au Brésil, tels que Ruth Landes qui prépara son séjour de recherche au Brésil, de 1938 à 1939, en enseignant dans cette université noire du Tennessee. En 1937, Park voyagea au Brésil où il séjourna deux mois à Salvador de Bahia⁴⁶. Dans l'Introduction à l'édition américaine du livre de Pierson, Park écrivait : « Brazil is one of the more conspicuous melting-pots of races and cultures around the world where miscigenation and acculturation are obviously going on⁴⁷ ».

En 1940, ce sera Franklin Frazier (1894-1962), ancien élève de Park à l'université de Chicago, qui entreprendra un voyage à Salvador pour tester ses hypothèses sur la « famille nègre ». En 1941, Melville Herskovits (1895-1963) séjourna pendant plusieurs mois à Salvador. Les deux grands rivaux des études afro-américaines véhiculeront leur fameuse

⁴⁴ Donald Pierson, *Branços e pretos na Bahia. Estudo de contato racial*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1945.

⁴⁵ La Fisk University faisait partie des universités réservées aux noirs, comme le Tuskegee University ou la Howard University.

⁴⁶ Lícia do Prado Valladares, « A visita do Robert Park ao Brasil, o "homem marginal" e a Bahia como laboratório », *Cadernos CRH*, vol. 23, n° 58, 2010, p. 35-49.

⁴⁷ Robert Park, « Introduction », dans Donald Pierson, *Negroes in Brazil: a study of race contact at Bahia*, Chicago, The University of Chicago Press, 1942, p. XV.

polémique, dans des articles issus justement de cette expérience sur le terrain bahianais⁴⁸. En effet, dans son ouvrage de 1941, Herskovits s'opposait, de façon claire, aux théories défendues par les « *race-crossing studies* » (les études sur les relations interraciales), qui étaient dominées par l'École de Chicago, et notamment par Park et Frazier.

Pendant la Deuxième guerre mondiale, le gouvernement états-unien avait enrôlé les anthropologues dans l'effort de guerre. Herskovits travailla pour le gouvernement, en aidant à organiser des cours adressés aux « Civil Affairs officers for the War Department⁴⁹ ». La distribution de financements aux centres universitaires qui travaillaient sur les relations raciales aggravèrent la concurrence entre la Northwestern University, où travaillait Herskovits, et la Fisk University, où avaient travaillé Park, Pierson et Landes.

Le 8 décembre 1940, Frazier arriva à Salvador accompagné par Lorenzo Dow Turner (1890-1972), qui enseignait à la Fisk University⁵⁰. Leur arrivée fut largement divulguée dans les journaux bahianais. Frazier souhaitait étudier la structure familiale des noirs brésiliens dans une des régions considérées par Herskovits comme l'un des majeurs centres des « africanismes ».

En 1941, Melville Herskovits passera un an au Brésil, de septembre 1941 à août 1942⁵¹, en menant ses recherches à Salvador de Bahia et Porto Alegre. Son principal contact fut Arthur Ramos, avec qui il entretenait des rapports épistolaires depuis le début des années 1930⁵². Herskovits visita aussi plusieurs institutions « for the purpose of assessing the state of the social sciences in Brazil as part of a program of improving American-Brazilian cooperation in social science research⁵³. » La Rockefeller Foundation, qui avait financé le voyage de Herskovits au Brésil, visait à développer « a long-term "intellectual rapprochement" » des intellectuels latino-américains avec les États-Unis⁵⁴. En 1942, Herskovits donna une conférence historique à la Faculté de philosophie de l'Université de Bahia, en présentant une première analyse des recherches qu'il avait effectuées à Bahia sur les cultes afro-brésiliens. Dans cette conférence, Herskovits affirma pour la première fois le caractère non pathologique de la possession, qui était, à ses yeux, le résultat d'un réflexe conditionné créé lors des rituels d'initiation. Or, cette affirmation changea à jamais la façon d'envisager les cultes de possession, en les soustrayant définitivement à l'influence médicale qui avait caractérisé toute la première époque des études afro-brésiliennes.

De l'acculturation aux interpénétrations de civilisations

L'insertion de Roger Bastide dans un milieu intellectuel qui était déjà profondément marqué par les études sur l'acculturation et par les théories de la sociologie nord-américaine réorienta complètement les recherches bastidiennes. Pendant ses premières années brésiliennes, Bastide se consacra à l'enseignement de la sociologie à l'Université de São Paulo, où la chaire d'anthropologie était occupée par l'Allemand Emilio Willems (1905-1997) qui utilisait dans ses analyses sur l'immigration allemande au Brésil les paradigmes de l'École

⁴⁸ Voir Franklin Frazier, « The negro family in Bahia, Brazil », *American Sociological Review*, n° 7, p. 465-478, 1942, et Melville Herskovits, « The negro in Bahia, Brazil: a problem in method », *American Sociological Review*, n° 8, p. 394-402, 1943.

⁴⁹ Gershenhorn, 2004, p. 176.

⁵⁰ Livio Sansone, « USA & Brazil in Gantois. Power and the Transnational Origin of Afro-Brazilian Studies », *Vibrant*, Vol. 8, n° 1, 2011, p. 536-567.

⁵¹ Gershenhorn, 2004, p. 86-87.

⁵² Sur la correspondance entre Ramos et Herskovits, voir Antonio S. A. Guimarães, « Africanism and racial democracy: The correspondence between Herskovits and Arthur Ramos (1935–1949) », *E.I.A.L.*, vol. 19, n° 1, 2008, p. 53-79.

⁵³ Gershenhorn, 2004, p. 87.

⁵⁴ *Ibid.*

de sociologie de Chicago et de l'anthropologie culturelle nord-américaine, notamment le continuum folk-urbain de Robert Redfield. Il est probable que Willems, comme du reste Ramos et Pierson, ait contribué à mieux faire connaître à Bastide les auteurs nord-américains. Dans le programme de son cours d'anthropologie, Willems enseignait des topiques tels que « Race, mentalité et culture », « Contacts raciaux et culturels », « Le problème du noir en Amérique » ou « Acculturation et assimilation ».

C'est ainsi au Brésil que Bastide découvre la sociologie américaine et notamment les études sur l'acculturation et les contacts de cultures, à travers le *Memorandum for the Study of Acculturation* de Redfield, Linton et Herskovits. En 1935, le Conseil américain de la recherche en sciences sociales (*Social Science Research Council*) avait demandé à Robert Redfield (1897-1958), Ralph Linton (1893-1953) et Melville Herskovits de réfléchir à la notion d'acculturation. En 1936, ils publièrent leur *Memorandum*, selon lequel l'acculturation comprenait « those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous first-hand contact, with subsequent changes in the original cultural patterns of either or both groups⁵⁵ ». Pour les trois auteurs, l'« acculturation » n'était ainsi qu'une forme parmi d'autres du changement culturel ne devant pas être confondue avec l'assimilation, ni avec la diffusion.

Un an plus tard, en 1937, Arthur Ramos publiait *As culturas negras no Novo Mundo*, le premier effort de synthèse des études sur les noirs dans les Amériques. Dans cet ouvrage, des chapitres étaient consacrés aux études du noir à Cuba, Haïti et États-Unis. Les conclusions étaient consacrées au « problème de l'acculturation⁵⁶ ». Ramos avait pris soin d'envoyer des exemplaires de cet ouvrage à ses collègues dans les Amériques, et notamment à Melville Herskovits, qui était son principal interlocuteur.

L'idée de ce livre était née lors d'une conférence que Ramos avait donnée, en juin 1936, au Département de culture de São Paulo, dirigé par Mário de Andrade⁵⁷. Cette conférence sur les cultures noires ouvrait le cours d'ethnographie organisé par Dina Dreyfus, la femme de Claude Lévi-Strauss qui deviendra la secrétaire de la Société d'ethnographie et de folklore fondée avec Mário de Andrade en 1937. Dans cette conférence, l'accent était mis sur les dynamiques à l'origine du « problème du noir » à une échelle continentale. La question de l'acculturation et des relations interraciales et interculturelles était ainsi au cœur des travaux afro-américanistes, lorsque Bastide arrive au Brésil.

En 1938, Melville Herskovits publia *Acculturation, The Study of Culture Contact*, dont le but déclaré était « de définir et d'orienter l'étude du contact culturel⁵⁸ ». Herskovits essaya de délimiter cette notion, en critiquant l'absence de précision dans la définition de ce terme. Selon lui, certains s'en servaient pour désigner l'échange culturel, « résultat » du contact entre cultures ; alors que, pour d'autres, il s'agissait du « processus » par lequel un trait culturel spécifique est absorbé par une culture réceptrice. Or, pour Herskovits, il était très important de montrer que ces processus ne se faisaient pas seulement dans une direction, mais que les deux cultures en contact étaient également modifiées par cette rencontre.

En 1940, Fernando Ortiz publia *Contrapunteo del tabaco y del azúcar*, où il présentait sa notion de transculturation, remplaçant la notion d'acculturation par un nouveau concept qui soulignait le changement au sein des deux cultures en contact par l'utilisation du préfixe *trans*. L'introduction à cet ouvrage avait été écrite par Bronislaw Malinowski (1884-1942), fondateur de l'anthropologie sociale britannique et père du fonctionnalisme en anthropologie.

⁵⁵ R. Redfield, R. Linton & M. Herskovits, « Memorandum for the Study of Acculturation », *American Anthropologist*, n° 38, 1936, p. 149-152, p. 149.

⁵⁶ Arthur Ramos, *As culturas negras no Novo Mundo*, São Paulo, Ed. Nacional, 1979 [1937], Chap. XVI « A aculturação negra no Novo Mundo » (p. 239).

⁵⁷ Arthur Ramos, « As culturas negras do Brasil », *Revista do Arquivo Municipal*, n° XXV, 1936.

⁵⁸ Melville Herskovits, *Acculturation, The Study of Culture Contact*, New York, J. J. Augustin, 1938, p. v.

Malinowski était en congé sabbatique aux États-Unis lorsque la Deuxième guerre mondiale éclata. Professeur visitant à l'Université de Yale de 1939 à 1940, il y restera jusqu'à sa mort le 16 mai 1942. Malinowski, qui était en concurrence directe avec Herskovits sur le terrain des études de l'acculturation, soulignait avec ardeur les limites de la notion défendue par son rival américain et remise en cause par Ortiz.

Selon Malinowski, Ortiz aurait choisi le terme « transculturation » pour remplacer des expressions telles que « changement culturel », « acculturation » ou « diffusion », qui étaient jugées imparfaites du point de vue de la signification⁵⁹ : « J'ai accueilli avec enthousiasme ce néologisme dès le premier moment. Et j'ai promis à son inventeur de m'approprier cette nouvelle expression tout en lui reconnaissant sa paternité, afin de l'employer constamment et loyalement chaque fois que j'en aurais l'occasion⁶⁰. » Et il poursuivait :

Analysons par exemple le terme *acculturation*, qui a commencé à se répandre, il n'y a pas longtemps, et qui menace de s'emparer de ce domaine, particulièrement dans les écrits sociologiques et anthropologiques des auteurs états-uniens. [...] le mot *acculturation* contient tout un ensemble d'implications terminologiques inopportunes. C'est un terme ethnocentrique doté d'une signification morale⁶¹.

Le terme *acculturation* implique, par la préposition *ad-* qui l'ouvre, le concept d'un *terminus ad quem*, d'une finalité. L'individu « inculte » doit recevoir les bienfaits de « notre culture » ; c'est « lui » qui doit changer pour devenir « l'un des nôtres »⁶².

Or, le terme transculturation aurait, au contraire, le mérite de mettre en avant un processus beaucoup plus « démocratique », basé sur du « donnant-donnant » :

Pour décrire un tel processus, le terme aux racines latines *transculturation* met bien en perspective un vocable qui ne contient pas la nécessité pour une culture donnée de tendre vers une autre, mais bien une transition entre deux cultures, toutes les deux actives, toutes les deux contribuant par autant d'apports, et toutes les deux coopérant à l'avènement d'une nouvelle réalité de civilisation⁶³.

Malinowski se garda bien de citer les tentatives de Herskovits pour nuancer le concept d'acculturation, en lui donnant justement ce sens de partage dans les influences culturelles, où la notion de transculturation était déjà en gestation. Il fallait limiter la portée théorique des écrits d'Herskovits et, en cela, la critique de Fernando Ortiz était providentielle⁶⁴.

⁵⁹ Enrico Maria Santí, dans son ouvrage, *Fernando Ortiz: Contrapunteo y transculturación* (Madrid, Colibrí, 2002), compare le concept de transculturation d'Ortiz avec celui d'acculturation de Malinowski.

⁶⁰ B. Malinowski, « Introduction », dans Fernando Ortiz, *Controverse cubaine entre le tabac et le sucre*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2011 [1940], p. 11-20.

⁶¹ *Ibid.*, p. 12.

⁶² *Ibid.*, p. 13.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Malinowski ne se prive pas de critiquer la politique scientifique nord-américaine :

Au cours des longues conversations que j'ai eues avec Monsieur Ortiz, nous nous sommes demandé pourquoi il existait de grandes institutions nord-américaines d'enseignement et de recherche en Chine, en Syrie, près du Bosphore et sur les rivages du Pacifique, et non dans les pays d'Amérique latine. Si quelques-unes des grandes et riches fondations culturelles des États-Unis voulaient contribuer à la création de ces instituts de recherche économique et sociale dans ces pays, cela pourrait faire beaucoup et contribuer énormément à une meilleure compréhension mutuelle et à une plus grande coopération économique entre les différentes nations de cet hémisphère. (*Ibid.*, p. 19).

Pour lui, Cuba était « le point saillant de l'Amérique latine, l'endroit le plus adéquat pour y constituer une *clearing house* d'informations, d'idées, d'influences et de mouvements culturels qui seraient l'expression d'une bonne volonté et une véritable compréhension mutuelle » (*Ibid.*, p. 19-20). Et il rappelle que F. Ortiz avait déjà proposé au VIII^e Congrès scientifique américain, tenu à Washington du 10 au 18 mai 1940, la création d'Instituts de recherches en sciences sociales et économiques dans les Amériques, proposition acceptée à l'unanimité.

Les théories au niveau continental étaient reprises, de façon inégale, par les autres spécialistes. Si dans sa préface à la première édition de 1937 de *As Culturas Negras do Novo Mundo* Ramos soulignait, avec emphase, les échanges qu'il avait entretenus avec Melville Herskovits, Fernando Ortiz et Jean Price-Mars, lors de la deuxième édition, révisée et élargie, publiée en 1946, il fut beaucoup plus soucieux d'asseoir sa propre position, en limitant les références à ses collègues. Ainsi, il ne fit aucune référence au terme « transculturation », qui avait été proposé par Ortiz en 1940⁶⁵. Il fut aussi beaucoup plus discret au sujet de l'influence du travail de Herskovits, ne citant qu'une seule fois son ouvrage de référence, *The Myth of the Negro Past*, paru en 1941⁶⁶. Cela montre une certaine ambivalence de Ramos vis-à-vis de Herskovits. En effet, en 1937, Ramos avait déjà souligné l'existence d'une sorte d'échelle d'africanismes au sein des cultures noires dans les Amériques⁶⁷, une idée qui avait été reprise dans l'ouvrage de 1941 de Herskovits. Dans le chapitre « *The significance of Africanisms* », Herskovits cite, en effet, l'ouvrage de Ramos de 1937, mais il ne reconnaît pas sa dette vis-à-vis du Brésilien⁶⁸. À cette époque, Herskovits était déjà en train d'asseoir sa position hégémonique au sein des études afro-américanistes grâce aux études sur l'acculturation, qui dominaient les débats afro-américanistes de l'époque.

Il poursuivra son analyse des processus d'acculturation dans un vaste ouvrage, qui verra le jour en 1948⁶⁹. Dans ce texte, il revient sur la définition du Conseil de la recherche en sciences sociales qui, à ses yeux, posait problème, puisqu'elle n'aidait pas à distinguer la *nature* et les *agents* de ces phénomènes, ainsi que les différences entre l'acculturation et les autres formes de changement culturel⁷⁰. Pour Herskovits, il fallait distinguer la transmission culturelle *accomplie* de la transmission culturelle *en cours*. C'était uniquement à ce dernier phénomène que, selon lui, il fallait consacrer l'usage du terme « acculturation »⁷¹. L'acculturation n'était pas un *résultat* mais un *processus*.

Herskovits profita aussi de cet ouvrage pour rappeler que, à ses yeux, le terme acculturation n'avait jamais impliqué une hiérarchisation des cultures en contact, qui seraient plus ou moins « supérieures » ou « avancées » : « The significant point is that, whatever the nature of contact, mutual borrowing and subsequent revision of cultural elements seem to result⁷² ». Pour Herskovits, la transformation de la culture s'effectuait par « sélection » d'éléments culturels empruntés, selon la « tendance » profonde de la culture réceptrice. L'acculturation n'entraînait donc pas la disparition de la culture initiale, ni la modification de sa logique interne.

Il proposa le concept de « réinterprétation », pour rendre compte de la manière dont chaque groupe opère de nouvelles synthèses culturelles en situation de contact. Mais ces processus de changement social et culturel entraînaient aussi la désorganisation et la réorganisation des personnalités individuelles. Or, Robert Park utilisait l'expression « *marginal man* », l'homme marginal, pour désigner un membre d'un groupe culturel qui, en contact avec un autre groupe, avait perdu ses caractéristiques sans être intégré dans le groupe dominant⁷³. Il devenait ainsi

⁶⁵ La contribution d'Ortiz a été aussi longtemps ignorée dans les écrits sur l'acculturation aux États-Unis, qui lui ont préféré la définition élaborée par Herskovits. Voir Jorge Ibarra, « La herencia científica de Fernando Ortiz », *Revista Iberoamericana*, vol. 56, n° 152-153, 1990, p. 1339-1351.

⁶⁶ Ramos, 1979, p. 70.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 240.

⁶⁸ Herskovits, 1990 [1941], p. 16.

⁶⁹ Melville Herskovits, *Man and his Works: The Science of Cultural Anthropology*, New York, J. J. Augustin, 1948.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 523.

⁷¹ Pour Herskovits, la diffusion est « the study of *achieved cultural transmission*, while acculturation is the study of *cultural transmission in process* » (*Ibid.*, p. 525).

⁷² *Ibid.*, p. 530.

⁷³ Robert E. Park, « Human migration and the marginal man », *American Journal of Sociology*, vol. 23, n° 6, p. 881-893, 1928.

« marginal », puisqu'il était en marge de deux cultures : la sienne, qu'il avait perdue, et l'autre, qu'il n'avait pas encore assimilée. Les études sur l'acculturation ou sur le changement culturel étaient donc au cœur des tentatives d'institutionnalisation du domaine afro-américaniste dans les années 1930 et 1940.

Mais, si Bastide découvre à São Paulo les théories de l'acculturation et les travaux de l'École de Chicago, il ne faut pas oublier que, bien avant son départ au Brésil, il était déjà intéressé par la rencontre de cultures, entraînée par les migrations. En 1931, Bastide avait, en effet, publié dans la *Revue Internationale de Sociologie*, une étude sur les Arméniens de Valence qui sera son premier texte sur l'interpénétration de civilisations, où l'on voit déjà se dessiner les concepts d'enculturation et de syncrétisme⁷⁴. Bastide fut aussi un habitué de la bibliothèque de l'École libre de São Paulo, où il pouvait lire les écrits des sociologues de l'École de Chicago. Ainsi, dans le premier numéro de la revue *Sociologia*, qui avait été créée par Pierson, Bastide publia, en 1946, un article sur la « macumba paulista⁷⁵ ». Pour montrer comment la macumba était une forme « dégradée » des religions afro-brésiliennes qui avait perdu, dans les grands centres urbains, l'héritage africain préservé dans le candomblé bahianais, Bastide employait la loi de Park selon laquelle l'urbanisation et la modernisation entraînaient la prédominance d'une mentalité rationnelle qui remettait en cause les valeurs africaines. Cela montre que, au moins dans ses premiers écrits brésiliens, Bastide était proche des théories de l'École de Chicago.

Bastide découvre donc, à São Paulo, une nouvelle approche sociologique avec laquelle il dialoguera dans ses écrits, en développant sa réflexion sur les processus d'acculturation et sa théorie du syncrétisme de 1954 jusqu'à sa mort en 1974. Ainsi, lorsqu'il traite des « sociétés globales » dans son ouvrage de 1960⁷⁶, Bastide reprend, d'une certaine façon, l'idée de Park, selon laquelle une question essentielle de la sociologie est de comprendre comment la vie sociale s'organise dans des sociétés de plus en plus cosmopolites, urbaines et industrielles⁷⁷. Mais, il questionne aussi la notion d'homme marginal qui était le résultat des processus d'acculturation, en la remplaçant par son « principe de coupure »⁷⁸ :

La psychologie de l'homme marginal est à reprendre, tout au moins dans certains de ses aspects fondamentaux, pour lui enlever tout ce qu'on lui prête habituellement de pathétique. L'homme déchiré, lieu de combat entre deux mondes qui s'affrontent au-dedans de lui, existe bien ; mais il est plus le produit de facteurs sociaux (discriminations raciales, régime de castes, hiérarchie des couleurs) que de facteurs proprement culturels. [...] Nous avons proposé d'appeler principe de coupure cette solution au problème de l'acculturation et ce principe nous paraît avoir une valeur générale, car nous l'avons retrouvé, sous une forme légèrement différente, chez les étudiants africains vivant en France.⁷⁹

Pour Bastide, si le principe de coupure est « une caractéristique des phénomènes acculturatifs », il n'a toutefois « qu'une valeur limitée » :

⁷⁴ Roger Bastide, « Les Arméniens de Valence », *Revue internationale de sociologie*, vol. 39, n° 1-2, 1931, p. 17-42 (Repris in *Bastidiana*, n° 23-24, 1998, p. 11-37).

⁷⁵ Roger Bastide, « A macumba paulista », *Sociologia*, n° 1, Boletim LIX, 1946, pp. 51-112.

⁷⁶ Roger Bastide, *Les religions africaines au Brésil. Contribution à une sociologie des interpénétrations de civilisation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996 [1960], p. 532.

⁷⁷ Voir Denys Cuhe, « Roger Bastide, le "fait individuel" et l'école de Chicago », *Cahiers internationaux de sociologie* vol. 1, n° 124, 2008, p. 41-59.

⁷⁸ J'ai analysé le « principe de coupure » de Bastide dans « Regards croisés sur le bricolage et le syncrétisme. Le syncrétisme dans tous ses états », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 114, 2001, p. 42-50, et « Transatlantic dialogue: Roger Bastide and the African American religions », *Journal of Religion in Africa*, vol. 37, n° 3, 2007, p. 1-35.

⁷⁹ Bastide, 1996 [1960], p. 533.

Il suppose, en effet, un certain équilibre entre les deux mouvements « d'enculturation », africain et occidental, pour employer le terme nord-américain difficilement traduisible en français. C'est pourquoi il agit surtout dans les familles traditionnellement liées au candomblé, dans les classes basses de la société où l'influence de l'école multiraciale reste confinée aux quelques années de la prime enfance et dans des communautés où les préjugés de couleur sont au minimum. Lorsqu'au contraire les bouleversements des structures sociales entraînent la lutte des ethnies sur le marché du travail et comme conséquence l'intensification des stéréotypes ou des discriminations, même larvées ou déguisées, comme moyen pour les Blancs de garder les commandes de la société globale, alors la crise révèle les contradictions des mondes juxtaposés et les idéologies noires remplacent les religions africaines ou les pénètrent de nouvelles valeurs⁸⁰.

Pour Bastide, « de tous les concepts que l'anthropologie culturelle a dégagés de son étude des rencontres de civilisations, le plus important [...] est celui de réinterprétation⁸¹ ». Ce concept, qui avait été théorisé par Herskovits, sera ainsi au cœur des futures analyses de Bastide. En réponse aux théories nord-américaines, Bastide consacra une partie de son ouvrage *Le prochain et le lointain* (1970) à l'analyse de l'acculturation matérielle et de l'acculturation formelle⁸². L'acculturation matérielle consiste, pour Bastide, en la diffusion d'un trait culturel, le changement d'un rituel, la propagation d'un mythe, tandis que l'acculturation formelle serait, au contraire, l'acculturation de l'intelligence et de l'affectivité, l'« acculturation de la psyché », allant « jusqu'aux transformations ou aux métamorphoses de la forme de sentir, d'appréhender de la conscience⁸³ ».

L'acculturation formelle permet à Bastide de remplacer la notion de réinterprétation, qui était utilisée par son collègue nord-américain, Melville Herskovits. Mais Bastide retombe dans le piège du culturalisme, lorsqu'il valorise non plus la culture en général, ou des « traits culturels » en particulier, mais la religion par rapport à la société globale. Et en cela, il reprend une idée qui était au cœur des écrits des précurseurs des études afro-américanistes, et notamment Du Bois pour qui, déjà en 1903, la religion était le « foyer culturel » des sociétés afro-américaines⁸⁴.

Les analyses de Bastide ont aussi une valeur particulière dans l'actuel développement des études afro-américanistes puisque, avec son principe de coupure et sa notion d'enkystement culturel, Bastide ouvre la voie aux processus de réafricanisation, en offrant des bases théoriques aux mouvements de lutte contre le syncrétisme⁸⁵. Les études sur l'acculturation ou sur « l'interpénétration de civilisations », comme il préférerait les appeler, seront ainsi au cœur de la carrière de Roger Bastide, une fois revenu en France.

Retour en France

Plusieurs auteurs ont souligné le fait que Roger Bastide a longtemps entretenu une sorte de « marginalité » par rapport au monde qui l'entourait. Nous avons vu que, avant son départ au Brésil, il avait pris des positions ouvertement critiques vis-à-vis de la sociologie durkheimienne. Or, cette remise en cause des théories dominantes à son époque le placera,

⁸⁰ *Ibid.*, p. 535.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Roger Bastide, *Le prochain et le lointain*, Paris, Edition Cujas, 1970.

⁸³ *Ibid.*, p. 139.

⁸⁴ W.E.B. Du Bois, *The Negro Church in America*, Atlanta, Atlanta University Press, 1903.

⁸⁵ Capone, 2007. Voir aussi S. Capone, « Reafricanization in Afro-Brazilian religions. Rethinking religious syncretism », dans S. Engler & B. Schimdt (dir.), *The Brill Handbook of Contemporary Religions in Brazil*, Leiden: Brill, 2016, p. 473-488.

pendant des années, en porte-à-faux par rapport au milieu intellectuel français. Mais, lorsqu'il rentre en France, Bastide est obligé d'occuper une position beaucoup plus centrale dans le milieu académique français puisque, le 10 octobre 1950, la 6^{ème} Section de l'École Pratique des Hautes Études l'élit à un poste de directeur d'études. Bastide intègre ainsi le groupe de professeurs de sociologie de cette section, parmi lesquels on comptait Soustelle, Gurvitch, Le Bras et Lévy-Bruhl.

Henri Desroche, dans une conférence prononcée à São Paulo le 7 mai 1976⁸⁶, rappelle que Bastide avait souhaité se distancier des deux grands courants de la sociologie religieuse en France : celui de Durkheim et celui animé par Gabriel Le Bras, qui menait une analyse quantitative de la pratique religieuse en France. Desroche avance l'hypothèse que Bastide aurait à ce moment espéré, lui aussi, attacher son nom à une grande filière de sociologie religieuse, mais que, ayant vu « que la scène de la sociologie religieuse était occupée par Le Bras⁸⁷ », aurait finalement privilégié un domaine au croisement de l'ethnologie, de la psychologie et de l'anthropologie religieuse.

Cependant, en 1948, Bastide avait déjà publié un texte sur les interpénétrations de civilisations qui montrait les lignes directrices d'un futur séminaire pour la 6^{ème} Section⁸⁸. Cette même année, il publiait dans *Les Annales* un article de synthèse sur les débats qui structuraient le domaine afro-américaniste, dans lesquels la question de l'acculturation était centrale⁸⁹. Bastide avait, en effet, évolué pendant 15 ans dans un milieu intellectuel – l'afro-américaniste – qui mettait au centre de ses débats la question des relations raciales et du changement culturel.

Si le rapport au sacré est donc au cœur de ses écrits sur les arts et la littérature et est central dans sa réflexion sur le mysticisme, lorsque Bastide obtient une direction d'études à l'École pratique, il abandonne le label « sociologie religieuse » pour occuper un domaine qui était encore pratiquement méconnu en France : l'étude des relations interraciales et interculturelles, ou comme le définissait Bastide, l'« interpénétration de civilisations ». Ce distancement de la sociologie religieuse, malgré les liens qu'il a entretenus jusqu'à sa mort avec les membres du groupe de sociologie des religions et notamment avec Henri Desroche, était déjà en gestation dans son expérience brésilienne et devient encore plus clair lorsque Bastide reprend sa collaboration avec Gurvitch.

Dans un autre travail⁹⁰, j'ai montré comment Bastide s'inscrit de plein droit dans l'école gurvitchéenne puisque, pour lui, l'anthropologie nord-américaine n'est que le point de départ de l'analyse des interpénétrations de civilisations. Les outils intellectuels pour son développement, il les trouvera dans la sociologie et l'ethnologie françaises : dans les travaux de Granet et de Leenhardt, la notion de représentation collective de Durkheim et Mauss, la définition de la mémoire collective d'Halbwachs, la loi des participations de Lévy-Bruhl et la théorie des paliers de Gurvitch.

Or, en 1958, après la soutenance de son Doctorat d'État, Bastide se voit confier une chaire d'Ethnologie sociale et religieuse à la Sorbonne. Il est chargé des cours de licence en Ethnologie générale et en Histoire des religions, ainsi que d'un séminaire de 3^{ème} cycle qui se déroula au Musée de l'Homme. Le premier séminaire, pour l'année 1958-1959, fut consacré aux « phénomènes d'acculturation ». En reprenant toutes les théories sur l'acculturation, y compris la théorie de la transculturation de Fernando Ortiz, Bastide remettait en cause le

⁸⁶ Henri Desroche, « L'œuvre de Roger Bastide en France », *Revista do Instituto de estudos brasileiros*, USP, n° 20, 1978, pp. 86-98.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 88.

⁸⁸ Roger Bastide, « Initiation aux recherches sur les interpénétrations de civilisation », *CDU*, 1948 (repris dans *Bastidiana*, Hors-Série n° 4, 1998).

⁸⁹ Roger Bastide, « Dans les Amériques noires : Afrique ou Europe ? », *Les Annales*, vol. 3, n° 4, p. 409-426.

⁹⁰ Stefania Capone, 2010.

culturalisme nord-américain qui, selon lui, « ne pouvait satisfaire les esprits européens » et qui devait être corrigé par l'apport de l'Europe « à la clarification des problèmes de l'acculturation ». Pour cela, il fallait replacer les faits d'acculturation au sein des *situations* dans lesquelles les contacts s'établissaient : « avec l'apparition de cette nouvelle variable, les situations sociales de contact, la sociologie va rompre le cercle enchanté du culturalisme⁹¹ ». Balandier en France, Gluckman en Angleterre, parleront de la « situation coloniale » ; Bastide mettra en avant la « situation esclavagiste⁹² ».

En France, la problématique de l'acculturation a été posée en grande partie dans le contexte de la décolonisation. Mais Bastide propose aussi d'étendre la notion d'acculturation à l'analyse des phénomènes de contact et de transferts à *l'intérieur* d'une même société. Dans ce sens, « ce sont les historiens qui ont été attirés les premiers par l'étude des rencontres entre civilisations, qui se heurtent et se mêlent au cours du temps⁹³ ». Or, dans cette perspective, le champ de l'acculturation ne se limite plus à la rencontre de cultures hétérogènes dans l'espace, mais s'étend aussi à la coexistence, dans une même société, de différentes strates temporelles⁹⁴.

Au cours des années 1960, la notion d'acculturation prendra racine en France et les travaux de Bastide sur ces questions ont incontestablement influencé l'anthropologie française. Mais, l'anthropologie britannique trouvait ce terme « limité » et « insuffisant ». Malinowski lui préférait la notion de « contact de cultures » (*culture contact*) ou de « transculturation ». Les Britanniques insistaient d'ailleurs moins sur la dimension théorique de la question des contacts et des transferts culturels, que sur la réalité des changements provoqués par la présence des Blancs, par exemple, en Afrique. Pour Bastide, les chercheurs français avaient donc le choix entre deux termes : « *culture contact* » proposé par les Britanniques, et « *acculturation* » proposé par les Américains. Or, c'est le terme britannique qui lui semblait ambigu, dans la mesure où il « pouvait aussi bien indiquer la condition nécessaire pour que des échanges se produisent que le processus de leurs productions » ; alors que le terme américain lui semblait mieux indiquer « le sens des nouvelles préoccupations, la volonté d'étudier un phénomène dynamique, dans sa réalité temporelle⁹⁵ ». On voit là clairement se dessiner l'influence d'Herskovits qui, toutefois, ne sera jamais reconnue dans l'œuvre de Bastide.

Conclusions

Lorsque Bastide part définitivement du Brésil, en 1954, les études sur l'acculturation dominaient les recherches afro-américanistes. À la fin des années 1950, s'ouvre au Brésil une nouvelle phase qui était aussi une réponse aux études sur l'acculturation. Les recherches de Pierre Verger, en choisissant une approche ouvertement « contre-acculturative », remettaient en avant les liens de continuité avec les cultures africaines. Ce qui était important, ce n'était plus le changement culturel mais la fidélité au passé africain, aux cultures africaines. L'étude des religions afro-brésiliennes devint ainsi le territoire de chasse d'une nouvelle génération

⁹¹ Roger Bastide, « Acculturation. Situation actuelle du problème : la perspective sociologique », *Encyclopédie Universalis*, Corpus 1, 1998, p. 114.

<https://www.universalis.fr/encyclopedie/acculturation/2-situation-actuelle-du-probleme-la-perspective/sociologique/>

⁹² Bastide, 1996 [1960], p. 529.

⁹³ *Ibid.*, p. 16.

⁹⁴ Michel Grenon, « La notion d'acculturation entre l'anthropologie et l'historiographie », *Lekton*, vol. 2, n° 2, 1992, p. 13-42.

⁹⁵ Bastide, 1996 [1960], p. 315.

d'« africanistes », des anthropologues brésiliens qui, inspirés par le travail de Verger, iront chercher en Afrique les preuves de la fidélité à la tradition africaine de certaines pratiques religieuses afro-brésiliennes.

Ainsi, à l'époque où la recherche sur les relations raciales au Brésil, financée par l'UNESCO, marquait le début d'une phase sociologique des études afro-brésiliennes, dans le nordeste du Brésil on revenait à une approche culturaliste qui visait à souligner la continuité avec les cultures africaines, plutôt que la rupture dans la formation de la culture afro-brésilienne. On retrouve là les bases de la même polémique qui avait opposé Herskovits et Frazier dans les années 1930 et qui se fondait sur cette dialectique de la continuité et de la discontinuité des formes culturelles⁹⁶.

Aujourd'hui, cette tension fondatrice entre recherche des racines culturelles africaines et étude sociologique des populations noires est encore extrêmement forte dans le domaine afro-américaniste, en France ainsi que dans les Amériques. Cette tension a produit une confrontation « idéologique » entre deux écoles : les « africanistes » et les « créolistes », avec une prédominance d'historiens dans le premier groupe et d'anthropologues dans le second. Pendant longtemps, l'idée qui est ressortie des études afro-américanistes était que le noir, lorsqu'il avait su préserver les traditions africaines, était resté imperméable, pour reprendre les mots de Bastide, « aux idées modernes ». C'est comme si la perpétuation d'une mémoire africaine et la fidélité aux origines avaient eu la capacité de sortir de l'histoire celles que Bastide appelait les « sociétés africaines », par opposition aux « sociétés nègres » qui étaient, elles, perméables à l'histoire et au changement⁹⁷.

La formation du domaine afro-américaniste a ainsi été marquée, depuis ses débuts, par un malaise : un malaise vis-à-vis de l'idée de mélange - physique et culturel -, un malaise vis-à-vis du lien rompu avec la culture originelle, de l'impossibilité de retracer, de façon claire, ses origines culturelles. Même lorsque l'accent était mis sur le changement culturel ou sur les processus d'acculturation, le domaine afro-américaniste a toujours recherché un lien direct avec un territoire – l'Afrique - et avec une culture originelle. Le passé africain devient une métaphore, à la fois temporelle et spatiale, qui permet de penser un champ – le champ afro-américaniste - dont le principal opérateur classificatoire a toujours été l'Afrique.

Dans cette nouvelle phase, on essaye d'établir si les cultures afro-américaines sont ou non « authentiquement africaines » et si leurs membres ont réellement réussi à préserver une mémoire, elle aussi « authentique », de leur passé, et notamment une mémoire de l'esclavage. Roger Bastide parlait de « trous de la mémoire collective » et de la possibilité de les combler en allant chercher les éléments manquants aux sources de la tradition africaine⁹⁸. Dans les études afro-américanistes, il s'agissait de retrouver l'Afrique en Amérique. Or, les méthodes et les résultats peuvent varier, mais la tension fondatrice entre ces deux pôles est, encore de nos jours, très forte. Si pour Arthur Ramos, il fallait perpétuer la méthode de l'école de Nina Rodrigues, en étudiant « les cultures africaines pour mieux comprendre le Noir du Nouveau Monde⁹⁹ », trente ans plus tard, Roger Bastide, dans ses *Amériques noires*, écrivait que « la meilleure méthode pour l'analyse des cultures afro-américaines consiste non pas à partir de l'Afrique pour voir ce qu'il en reste en Amérique, mais à étudier les cultures afro-américaines existantes, pour remonter progressivement d'elles à l'Afrique¹⁰⁰ ». De l'Afrique à l'Amérique et vice-versa, l'une ne semble pas avoir de sens sans l'autre !

⁹⁶ Voir Capone, *Les Yoruba du Nouveau Monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis*, Paris, Karthala, 2005, Chapitre 1.

⁹⁷ Roger Bastide, *Les Amériques noires. Les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*, Paris, L'Harmattan, 1996 [1967].

⁹⁸ Roger Bastide, « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'année sociologique*, III série, n° 21, 1970, p.65-108.

⁹⁹ Ramos, 1979 [1937], p. XVIII.

¹⁰⁰ Bastide, 1996 [1967], p. 14-15.

Mais cette quête des origines culturelles n'est pas seulement le fait des ethnologues, puisque le discours sur les origines est aussi omniprésent chez les pratiquants des religions afro-américaines¹⁰¹. Dans les discours des acteurs sociaux et des pratiquants des religions afro-américaines, le lien avec l'Afrique et la rupture engendrée par l'esclavage sont les deux points de référence constants. Or, cette convergence de discours – l'indigène et le savant – traverse l'ensemble du champ afro-américain. Le défi principal consiste à penser les cultures afro-américaines en tant que produits de l'Afrique autant que de l'Amérique, où rien n'est purement « africain », ni exclusivement « américain ». Le domaine afro-américaniste se construit donc sur cette tension entre continuité et discontinuité, entre fidélité et trahison vis-à-vis des origines, entre « pureté » et « dégénérescence ».

Bastide n'a pas créé en France une école ou forgé une méthode qui est « religieusement » et inlassablement appliquée par ses élèves, comme d'autres anthropologues, ses contemporains, l'on fait. Dans sa préface à l'ouvrage de Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, Georges Balandier donne son explication à cette relative « marginalité » de Bastide :

La séparation, l'accès retardé aux positions académiques parisiennes, le décalage par rapport aux confrontations idéologiques des années cinquante, ont été un handicap. Il y avait ces circonstances, et tout autant la distance qu'il sut maintenir entre ce qui lui importait et les concessions à accepter pour entretenir la notoriété.¹⁰²

Françoise Morin, dans un texte de 1975, nous offre une autre lecture de cette histoire. Dans une lettre écrite peu de temps avant sa mort, Bastide affirmait, comme une sorte de testament intellectuel : « Comme Gide, je hais les disciples...¹⁰³ ». Malgré cela, son héritage continue aujourd'hui vivant dans le domaine qu'il a aidé à fonder, l'afro-américanisme, en inspirant les travaux sur les religions d'origine africaine dans les Amériques¹⁰⁴.

¹⁰¹ Voir Stefania Capone, 2005 et *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*, Paris, Mimésis. 2^{ème} édition révisée, 2017 [1999].

¹⁰² Georges Balandier, dans Bastide, 1996 [1960], p. v.

¹⁰³ Françoise Morin, « Roger Bastide ou l'anthropologie des gouffres », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 40, 1975, p. 99-106, p.106.

¹⁰⁴ La création, en 1993, de la revue *Bastidiana*, qui a publié la plupart des travaux de Bastide jusqu'en 2007, a beaucoup aidé à préserver son héritage. Fondée par C. Ravelet et H. Desroche, elle a publié 56 numéros et 8 hors-série (<http://claude.ravelet.pagesperso-orange.fr/revue.html>).