
LES « AMÉRIQUES NOIRES » DE ROGER BASTIDE. UN MODÈLE POUR UNE ANALYSE ANTHROPOLOGIQUE DES STYLES DE VIE

Michel Daccache

École des Hautes Études en Sciences Sociales – France

Résumé: *Le nom de Roger Bastide est généralement associé à la sociologie des religions du Brésil. On peut cependant trouver dans son œuvre un paradigme pertinent pour une analyse anthropologique des styles de vie. Dans Les Amériques Noires, il propose une analyse des luttes ayant pour enjeu la définition et l'appropriation des biens et des pratiques culturels légitimes, ce qu'il nomme la « bataille des races pour l'égalisation », faisant suite à l'abolition de l'esclavage. Il s'intéresse notamment à trois faits sociaux constitutifs de styles de vie différents: la pratique de l'équitation, les pastorales et le carnaval. L'étude de cas proposée par R. Bastide a pour vertu de rendre particulièrement visible la logique de la distinction au principe de l'établissement de différents styles de vie. Elle fonctionne ainsi comme un miroir grossissant permettant d'objectiver de façon brutale les mécanismes à l'œuvre dans toute société, y compris celles dans lesquelles l'égalité formelle entre individus porte à croire que les écarts entre groupes sociaux doivent tout au hasard.*

Mots clés: *distinction, reproduction, Roger Bastide, styles de vie.*

Abstract: *Roger Bastide is usually considered as an anthropologist of religions. Nevertheless, a pattern for the analysis of lifestyles can be found in his works. In his book Les Amériques Noires, he describes social conflicts over the definition and the appropriation of legitimate cultural goods and practices that follow the end of slavery in Brazil. He focuses on three social facts: horse riding, pastorals and carnival. Bastide's works stress the logic of distinction that leads to the existence of different lifestyles. They work as a magnifying glass that helps us understand the functioning of our own societies.*

Keywords: *lifestyles, Roger Bastide, social distinction, social reproduction.*

Le nom de Roger Bastide est généralement associé à la sociologie des religions. On peut cependant trouver dans son œuvre un paradigme pertinent pour une analyse anthropologique des styles de vie. Les biens religieux ne sont en effet appréhendés dans son travail que comme des éléments parmi d'autres de systèmes symboliques plus vastes composant des styles de vie. Un exemple frappant de cette approche peut être trouvé dans *Les Amériques Noires* (Bastide, 1996), ouvrage paru en 1967 dans lequel il propose une synthèse des recherches sur les phénomènes d'interpénétrations culturelles qu'il a menées au cours des trente précédentes années, principalement au Brésil. Ce texte a fait l'objet de nombreux commentaires mais tous semblent avoir fait l'impasse sur l'une de ses dimensions fondamentales: l'analyse des luttes ayant pour enjeu la définition et l'appropriation des biens et des pratiques culturels légitimes, ce que R. Bastide (1996, p. 196) nomme la « bataille des races pour l'égalisation ». Et pourtant, l'étude de cas proposée par R. Bastide a pour vertu de rendre particulièrement visible la logique de la distinction au principe de l'établissement de différents styles de vie. En effet cette analyse porte sur une société caractérisée par une ségrégation sur base ethnique. Elle fonctionne ainsi comme un miroir grossissant permettant d'objectiver de façon brutale les mécanismes à l'œuvre dans toute société, y compris celles dans lesquelles l'égalité formelle entre individus porte à croire que les écarts entre groupes sociaux doivent tout au hasard.

Bien que critique à son égard, R. Bastide est largement influencé par le structuralisme. Reprenant son idée centrale, il montre que l'unité de base d'intelligibilité du social est la relation. Ainsi, il rappelle que les styles de vie ne peuvent être compris qu'une fois mis en rapports les uns avec les autres. Loin des analyses abstraites de Roland Barthes (1983), qui propose de la mode une sémiologie déconnectée de toute réalité sociale, il se rapproche de la démarche de Thorstein Veblen (1979) en mettant l'accent sur la concurrence entre groupes sociaux. Comme chez ce dernier, les éléments constitutifs des styles de vie ne valent pas en eux-mêmes mais en tant que signifiants. La preuve en est que leur divulgation au plus grand nombre conduit mécaniquement à leur dévaluation. Cette lecture des pratiques culturelles est influencée par l'ouvrage d'Edmond Goblot (1967), *La Barrière et le Niveau* (dont il reprend le titre pour l'une des parties de son texte). Si R. Bastide (1950) s'était déjà largement inspiré de ce texte, c'est ici qu'il en tire les conclusions les plus radicales en matière de sociologie des biens symboliques. Selon E. Goblot (1967), qui

s'intéresse à la bourgeoisie de son temps, c'est la culture qui fait la cohésion de la classe supérieure. En l'absence de barrières légales l'isolant des autres groupes sociaux, la bourgeoisie mobilise un style de vie distinctif. Ainsi, toute pratique sociale distinctive constitue à la fois une barrière et un niveau: barrière, par son inaccessibilité pour certains membres des fractions inférieures; niveau car elle constitue le lieu d'une reconnaissance. E. Goblot (1967) cite notamment les goûts esthétiques, qui permettent aux membres de la bourgeoisie de se reconnaître et d'imposer un canon culturel. Mais il donne surtout l'exemple du baccalauréat qui, à l'époque où il écrit le texte, fonctionne encore comme un brevet d'appartenance à la bourgeoisie. Mais, contrairement à E. Goblot, R. Bastide remarque qu'il n'existe pas de « niveau » culturel à proprement parler dont le dépassement serait un accomplissement, mais un système d'écarts distinctifs qui tendent à se reproduire malgré des bouleversements majeurs comme l'abolition de l'esclavage.

Les différents styles de vie et leur reconfiguration dans le cadre de l'abolition de l'esclavage

R. Bastide distingue dans *Les Amériques Noires* trois styles de vie, trois « folklores », qui trouvent leurs fondements dans des structures sociales basées sur la séparation des races: un folklore Noir ou Africain, le plus proche de la culture d'origine des anciens esclaves, principalement d'ascendance bantoue; un folklore Nègre ou Créole qui, né en Amérique, est le produit de l'acculturation (soit que les Noirs aient cherché à s'approprier la culture européenne, soit que celle-ci leur ait été imposée); et enfin un folklore Blanc ou européen. Ces folklores sont définis comme un ensemble de pratiques et de représentations propres à un groupe social, caractérisé par une certaine unité, liée à des conditions de production homogènes. Or, ces différents folklores ont été maintenus dans un état de relative isolation jusqu'à l'abolition de l'esclavage. En effet pour R. Bastide, comme pour Maurice Halbwachs dont il est un grand lecteur, les styles de vie constituent autant de cultures, qui ont tendance à demeurer largement séparées au sein d'une même société. C'est que pour M. Halbwachs – dont le point de vue n'est pas ici éloigné de celui du marxisme – les styles de vie sont déterminés par la place occupée par les groupes sociaux dans l'espace social, celui-ci étant lui-même déterminé par les positions au

sein du système de production. Les comportements des individus sont donc toujours des comportements de classe et ont tendance à reproduire, au niveau symbolique, les écarts objectifs entre groupes. Comme l'écrit M. Halbwachs:

Chacune de ces catégories [sociales] détermine la conduite des membres qu'elle comprend, [...] leur impose des motifs d'action bien définis, [...] leur imprime sa marque avec une telle force que les hommes faisant partie des classes séparées, bien qu'ils vivent dans un même milieu et à la même époque, nous donnent l'impression qu'ils appartiennent à des espèces différentes. (Halbwachs apud Cazier, 2007, p. 188-189).¹

On est donc très loin des analyses qui seront avancées plus tard des styles de vie comme résultant de l'imagination et de la volonté individuelle (c'est la théorie des « socio-styles », proposée en France par Bernard Cathelat (1993), qui rompt avec l'analyse sociologique traditionnelle en affirmant l'autonomie des pratiques symboliques par rapport aux conditions d'existence). R. Bastide ne retient de ces « folklores » que certaines manifestations typiques: les contes, les danses et les fêtes, qu'il soumet en un premier temps à une analyse purement fonctionnaliste. Il explique par exemple la persistance de contes d'origine africaine par leur vertu « compensatoire »: ils auraient pour effet de désamorcer certaines tensions sociales en offrant un dérivatif au sentiment de révolte de Noirs (notamment à travers une héroïcisation de la figure du Noir). De même, le maintien de certaines danses dont les Blancs condamnent pourtant l'excessive lubricité vient du fait qu'elles s'avéraient:

Utiles à l'époque de l'esclavage, car leur caractère érotique laissait espérer aux Blancs une excitation de la sexualité des Noirs, et, en conséquence, la naissance de petits négrillons, futures graines d'esclaves qui n'auraient rien coûté au Maître. (Bastide, 1996, p. 176).

L'abolition du travail servile encourage les prétentions à l'appropriation de biens et de pratiques symboliques constituant jusque-là l'apanage des seuls

¹ Sur la théorie des styles de vie proposée par Halbwachs, consulter également: Halbwachs (2008); Baudelot et Establet (1994); Herpin (2004); Herpin et Verger (2008).

Blancs, ce qui a pour effet de radicaliser et d'accélérer la lutte pour la légitimité culturelle. Les Noirs cherchent ainsi à « pénétrer dans le folklore des Blancs » et s'approprient progressivement leurs privilèges. Mais comme le précise R. Bastide, « les mulâtres avant les noirs foncés », le sens de la circulation culturelle étant homologué à la hiérarchie des positions occupées dans l'espace social. Ainsi, si les mulâtres ont une longueur d'avance sur les noirs (ou un *temps* d'avance, pour l'exprimer dans l'ordre des successions), c'est que la forme et l'intensité de l'investissement dans la lutte sont fonctions des chances objectives de succès, et que celles-ci sont largement supérieures pour les mulâtres qui trouvent dans leurs ascendances un fondement solide à leur ambition (le désir d'ascension sociale des mulâtres contribuant en retour à accroître objectivement leurs chances de succès). Les mulâtres sont animés par le souci permanent d'accéder le plus rapidement possible à un statut social qui leur semble promis à plus ou moins long terme, faisant de la tension constante vers l'avenir la formule génératrice de leur habitus de classe. Et cette avidité mêlée d'angoisse est peut-être la manifestation la plus éloquente de leur reconnaissance de la culture dominante, la culture blanche/européenne, reconnaissance au nom de laquelle ils sont prêts à tous les renoncements et à tous les reniements, à commencer par celui de leurs origines. Car l'ascension sociale suppose toujours une rupture avec le passé social du groupe, c'est-à-dire, dans ce cas précis, avec le folklore africain.

Mus par le désir obnubilant de parvenir à la position occupée par les blancs, les mulâtres sont emportés dans une véritable fuite en avant. Car, une fois qu'ils sont entrés dans la course, ils aspirent à franchir une frontière que leur engagement même contribue à repousser sans cesse: « au fur et à mesure qu'ils conquéraient ce territoire jadis interdit, les Blancs l'abandonnaient, afin de dresser de nouvelles barrières entre les castes et les classes » (Bastide, 1996, p. 191). Privés de la garantie d'exclusivité que leur offrait le droit, les Blancs sont en effet obligés d'adopter de nouvelles pratiques susceptibles d'entretenir les écarts distinctifs à présent menacés. Ne trouvant plus dans la « race » le fondement de « l'absolutisation » (Bourdieu, 1979, p. 61) de leur différence ils sont contraints de lui chercher d'autres bases. Et c'est l'argent qui va constituer un rempart particulièrement efficace (bien que plus perméable que les barrières raciales) contre l'égalisation.

Divulgateion et dévaluation d'éléments du style de vie dominant

R. Bastide donne trois exemples d'appropriation de pratiques Blanches par les Noirs. Il évoque d'abord une sorte d'appropriation culturelle *en contre-bande*, celle de l'usage du cheval. Le droit de monter à cheval, qui dans de nombreuses sociétés est la marque de l'aristocratie, est « l'un des privilèges dont les Maîtres étaient les plus fiers » (Bastide, 1996, p. 191). Et ce d'autant que les Blancs d'Amérique sont héritiers d'une longue tradition de tournois équestres et de jeux d'adresse (les *Cavalhadas*). Mais les Noirs restaient exclus de cette pratique, la simple possession d'un cheval leur étant refusée. Il leur fallait donc jouer des limites du droit et tirer un profit maximum des rares occasions qui leur étaient laissées de monter à cheval, parmi lesquelles les festivités qui bouleversent en apparence l'ordre social traditionnel. Ainsi, les Noirs accèdent à cette pratique:

D'abord par la porte de service, à travers les combats des Mores et des Chrétiens, qui célébraient la reconquête de la péninsule ibérique contre les musulmans [...]; le nègre finira par monter à son tour à cheval, d'abord pour faire le pleutre ou le bouffon dans ce jeu dramatique. (Bastide, 1996, p. 191).

Mais c'est avec l'exemple des pastorales que R. Bastide illustre le mieux la logique de la distinction. Petites saynètes d'inspiration religieuse originaires d'Europe méditerranéenne et jouées à l'occasion des célébrations de la nativité, les pastorales mettent en scènes les jeunes filles de la bonne société. Ayant eux aussi droit à s'amuser au moment de l'Épiphanie pour fêter Saint-Balthazar, les Noirs en profitent pour « frauder » et réaliser « en douce » leurs propres pastorales, dans les « hangars » et les « remises ». Mais la divulgation de la pratique des pastorales la condamne à une dévaluation inexorable. Transplantées des salons européens à la rue noire, les pastorales perdent leur valeur distinctive et sont progressivement abandonnées par les Blancs au rythme de leur appropriation par les Noirs.

Nous savons, par les journaux de l'époque, combien les Blancs supportèrent mal cette nouvelle conquête de leurs anciens esclaves: ils dénoncent l'immoralité de ces réunions, parlent de mulâtresses profitant de ces représentations pour au bénéfice de leur métier de prostituées... Aussi, les Pastorales disparurent-elles des salons blancs. (Bastide, 1996, p. 192).

Ultime recours des Blancs: condamner le dévoiement des Pastorales par les Noirs – qu’ils ramènent du côté du sauvage et de la sexualité – pour mieux justifier l’abandon d’une pratique dont la valeur distinctive provenait de la haute spiritualisation et de la sublimation des pulsions et des affects les plus « bas ». Ainsi, tout ce que s’approprie le noir devient noir à son tour: exemple bien fait pour contredire les approches substantialistes de la culture.

De même que les pastorales, le carnaval offre l’occasion d’observer la dialectique de la distinction culturelle. Originaire lui aussi d’Europe méditerranéenne, le Carnaval descend de rites de pluie (l’*entrudo* portugais notamment) dont seul l’aspect festif a perduré. Là encore, cette pratique se caractérise en Amérique du Sud par sa « structure dualiste »: le carnaval des salons blancs d’un côté, le carnaval de rue des Noirs de l’autre. Mais cette fois-ci, ce n’est pas par un abandon pur et simple que va se solder la concurrence, mais par une élévation des droits d’entrée dans les salons Blancs rendus parfaitement inaccessibles à tout intrus: « les anciens Maîtres ont réussi à conserver ici, contre le nivellement, une nouvelle barrière, fondée sur l’argent » (Bastide, 1996, p. 193). L’abolition de l’esclavage et l’ouverture de la concurrence ne font donc qu’entretenir l’illusion qui permet en réalité la reproduction – par des voies nouvelles – du système d’exclusions mutuelles.

L’appropriation par les Blancs de la culture Noire: un travail de stylisation

Si la dynamique de divulgation/dévaluation des styles est l’un des fondements les plus solides de la reproduction sociale, les ruses de la distinction peuvent emprunter des chemins en apparence contraires. Ainsi « les blancs [...] empruntaient aux Noirs, certaines danses ou musiques pour leur faire passer, par manipulations diverses, le « seuil de civilisation » » (Bastide, 1996, p. 175). R. Bastide multiplie les exemples de cette ré-appropriation de fragments de la culture Noire par les Blancs mais insiste sur les transformations auxquelles ils les soumettent. Et le « choix » de la danse par les classes dominantes n’est pas un hasard: c’est que la danse est un exercice corporel dont l’éventail des modalités pratiques d’expression est tel qu’il la rend propre à toutes les formes d’appropriation sociale. Si la danse peut être rejetée du côté de la lascivité, de la volupté, voire de l’obscénité, elle peut tout aussi bien – à l’issue d’un véritable processus de *stylisation* – être élevée au rang d’art de la maîtrise par l’esprit des instincts les plus bas. La marque de l’appropriation

des danses noires par les blancs étant l'abandon total du contact des nombrils entre partenaires, geste évoquant trop explicitement l'acte sexuel.

Les différentes manières d'exécuter les danses noires sont donc l'expression de schémas corporels² radicalement différents. Et l'euphémisation de toutes les connotations sexuelles de la danse n'est qu'une manière parmi d'autres de manifester l'écart à la nécessité, principe générateur des pratiques culturelles de toutes les aristocraties. Il faut citer ici le texte de R. Bastide (1996, p. 195-196):

Le nivellement n'empêche pas le Blanc de bâtir de nouvelles barrières [...]. Et cela, paradoxalement, lorsque dans son désir, parfois réprimé, de la Vénus noire, il accepte à son tour les danses nègres. Mais alors, il va leur faire subir des modifications, pour intensifier la « distance » entre sa façon à lui de danser et la façon dont dansent les fils de ses anciens esclaves. Ce phénomène est ancien, nous le trouvons déjà au 18^e siècle, par exemple avec la danse érotique bantoue, transformée en lundu par les mulâtres et mulâtresses. Premier essai de « civilisation » d'une danse considérée comme « sauvage » ou « animale ». Le tango des Noirs de Buenos Ayres, métissé, ne gardant plus qu'une réminiscence de l'acte sexuel, triomphe vite en Argentine, avant de s'implanter dans le monde entier. Le samba brésilien perd d'abord, chez les Noirs des villes du Brésil, le heurt des nombrils pour devenir une danse chantée de Carnaval, longuement préparée dans les Écoles de Samba de Rio de Janeiro; c'est cette forme édulcorée que les Blancs accepteront, mais pour en enlever toute la tendre frénésie et en faire une danse « blanche ».

Cependant, l'emprunt par les dominants d'éléments de culture dominée ne vaut en rien reconnaissance. En s'appropriant des éléments de culture noire, les blancs transforment, pour ainsi dire, le plomb en or. Mais cette transsubstantiation symbolique s'accompagne d'une mise à l'écart des noirs qui, cynisme de la logique sociale, se voient finalement acculés pour rester dans la course à « danser les danses noires à la manière dont les danses les Blancs » (Bastide, 1996, p. 196). On peut reconnaître dans cet exemple la logique de toutes les ré-appropriations par les dominants de la culture dominée (ou dans

² Le schéma corporel est le « rapport au corps dans ce qu'il a de plus profond et de plus profondément inconscient, c'est-à-dire [...] en tant qu'il est dépositaire de toute une vision du monde social, de toute une philosophie de la personne et du corps propre » (Bourdieu, 1979, p. 240).

nos sociétés de la culture populaire) qui, à l'image du kitch, accordent une valeur symbolique positive à ce qui jusque-là était marqué d'un signe négatif tout en maintenant au mieux la structure des écarts distinctifs. Et si certains sociologues ont voulu voir dans un tel processus une réhabilitation de la culture populaire, c'est au mépris le plus radical de la puissance presque magique de la légitimité culturelle, dont la reconnaissance par les noirs de la manière blanche de danser les danses noires est un exemple éloquent. Ce serait en effet oublier que ces fragments de culture dominée « récupérés » par les dominants subissent un changement de nature symbolique qui les rendent méconnaissables et inaccessibles aux groupes dominés. Autant d'exemples qui montrent que ce n'est pas la chose en soi qui importe (telle pratique ou tel bien), ce qui remet de fait en cause l'idée d'une esthétique substantialiste. Ce sont les profits de distinction attachés à un bien symbolique qui font sa valeur (c'est d'ailleurs ce que fait remarquer E. Goblot³).

On voit donc que chez R. Bastide, les styles de vie ne peuvent être réellement compris qu'une fois mis en relation avec l'espace social, c'est-à-dire avec le système des écarts distinctifs entre groupes sociaux, système qui ne doit pas être appréhendé de manière statique, mais dynamique. La manière de vivre des individus (pratiques, consommations, croyances, etc.), leurs goûts et leurs dégoûts (qui prennent parfois la forme de jugements moraux, sur le corps par exemple à travers la critique de la lascivité de certaines danses), ne peuvent en effet être interprétés de manière pertinente qu'une fois mis en relation avec leurs positions sociales. Chaque position ne pouvant elle-même être comprise que par rapport à sa situation par rapport à l'ensemble des positions et par un travail historique d'objectivation de son passé. L'adoption d'un style de vie n'a donc rien d'une démarche volontaire et consciente, mais est le produit d'une pluralité de facteurs sociaux, ce qui explique que l'on ne change pas de style de vie « comme de chemise ». Le style de vie n'est d'ailleurs pas qu'une question d'apparence et n'a rien de superficiel. Comme le souligne R. Bastide, il est lié à ce qu'il y a de plus profond chez l'individu: son rapport au

³ « Avant l'avènement de la bourgeoisie moderne, on connaissait le mérite, la valeur, les talents, la grâce; on ignorait la distinction [...] Ce n'est pas pour être belle, c'est pour n'être pas confondue que la bourgeoisie moderne s'applique à être distinguée dans sa tenue, ses manières, son langage, les objets dont elle s'entoure. L'opposé de distingué est « commun »: est commun ce qui ne distingue pas, vulgaire ce qui distingue en mal et trahit une infériorité. » (Goblot, 1967, chap. 4).

corps, sa morale et son éthique de soi. R. Bastide a également senti l'importance des styles de vie dans la légitimation de l'ordre social: en s'appropriant des biens symboliques rares et hautement légitimes sur le plan culturel, les fractions dominantes ne font que légitimer leur position. En d'autres termes, la distinction vaut légitimation, ce que les trois exemples proposés par R. Bastide rendent évident. Les luttes sociales peuvent donc prendre la forme de luttes symboliques: les groupes sociaux dominés s'efforcent de s'attribuer des pratiques et des biens culturels distingués, qui de ce fait même perdent de leur valeur distinctive. Les fractions dominantes sont ainsi encouragées à chercher d'autres pratiques et d'autres biens, plus rares, de manière à restaurer leur distinction. C'est ce qui explique le changement permanent des pratiques culturelles dont rend compte R. Bastide et qui resterait incompréhensible sans une conceptualisation adéquate des termes de « styles de vie », de « mode » ou encore de « niveau de vie », que les usages les plus quotidiens ont vidé de leur sens, et leur inscription dans un paradigme anthropologique.

Références

- BARTHES, R. *Système de la mode*. Paris: Seuil, 1983.
- BASTIDE, R. Sociologie du Folklore Brésilien. *Revue de Psychologie des Peuples*, Le Havre, v. 4, p. 377-412, 1950.
- BASTIDE, R. *Les Amériques Noires*. 3^e éd. Paris: L'Harmattan, 1996.
- BAUDELOT, C.; ESTABLET, R. *Maurice Halbwachs, consommation et société*. Paris: PUF, 1994.
- BOURDIEU, P. *La distinction, critique sociale du jugement*. Paris: Minuit, 1979.
- CATHELAT, B. *Socio-styles: the new lifestyles classification system for identifying and targeting consumers and markets*. London: Kogan Page, 1993.
- CAZIER, J-Ph. (Dir.). *Abécédaire Pierre Bourdieu*. Paris: Sils-Maria;Vrin, 2007.

GOBLOT, E. *La barrière et le niveau: étude sociologique sur la bourgeoisie française moderne*. Paris: PUF, 1967.

HALBWACHS, M. *Les classes sociales*. Paris: PUF, 2008.

HERPIN, N. *Sociologie de la consommation*. Paris: La Découverte, 2004. (Coll. Repères).

HERPIN, N.; VERGER D. *Consommation et modes de vie en France: une approche économique et sociologique sur un demi-siècle*. Paris: La Découverte, 2008 (Coll. Grands Repères).

VEBLEN, T. *Théorie de la classe de loisir*. Paris: Gallimard, 1979.

Recebido em: 27/10/2009
Aprovado em: 26/03/2010