Qu'est le *quilombo* aujourd'hui devenu ? De la catégorie coloniale au concept anthropologique

Véronique Boyer

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/jsa/11579>
DOI : 10.4000/jsa.11579
ISSN : 1957-7842

Éditeur

Société des américanistes

Édition imprimée

Date de publication : 5 décembre 2010
Pagination : 229-251
ISSN : 0037-9174

Référence électronique

Véronique Boyer, « Qu'est le *quilombo* aujourd'hui devenu ? De la catégorie coloniale au concept anthropologique », *Journal de la Société des américanistes* [En ligne], 96-2 | 2010, mis en ligne le 10 décembre 2014, consulté le 03 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/11579> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jsa.11579>

QU'EST LE *QUILOMBO* AUJOURD'HUI DEVENU ? DE LA CATÉGORIE COLONIALE AU CONCEPT ANTHROPOLOGIQUE

Véronique BOYER *

Depuis la publication de l'article 68 de la Constitution brésilienne de 1988, l'anthropologie commence à s'intéresser à l'émergence d'une identité *quilombola* dans une société où le *quilombo* est censé appartenir au passé. Des chercheurs entendent soumettre l'ancienne notion de *quilombo* à un processus de « re-sémantisation » afin de la transformer en un concept permettant d'appréhender de nouvelles formes de mobilisation politique. Pour identifier et comprendre la singularité des groupes appelés *quilombolas*, ces auteurs s'interrogent sur la nature de leurs spécificités et sur les domaines de la vie sociale, culturelle, politique où elles se donnent à voir. Il convient donc de dégager ce qui est commun aux différentes approches, mais aussi ce qui les distingue, en indiquant comment la réflexion pour actualiser la définition de la notion de *quilombola* a été menée, à partir de quel constat, en quels termes et selon quelles perspectives. [Mots-clés : *quilombo*, anthropologie, re-sémantisation, Brésil.]

The construction of the quilombo object : from colonial category to anthropological concept. After the enactment of the article 68 of the 1988 Brazilian Constitution, anthropology became interested in the emergence of a *quilombola* identity in a society where the *quilombo* is supposed to belong to the past. Researchers intend to submit the old notion of *quilombo* to a process of evaluating its semantics (« re-semanticization »). They aim to transform it into a concept enabling to understand the reality of new forms of political mobilization. To identify and understand the singularity of groups called Quilombola, these authors question the nature of their characteristics and the areas of social, cultural and political life where it is possible to comprehend them. It is therefore necessary to identify what is common to different approaches, but also what distinguishes them by pointing out how the reflection and discussion to update the definition of the concept of *quilombola* was conducted, from which assumptions, with which terms and according to which perspectives. [Key words : *quilombo*, anthropology, re-semanticization, Brazil.]

* CERMA/MASCIPO, EHES, 54 boulevard Raspail, 75006 Paris [veronique.boyer@free.fr].
Journal de la Société des Américanistes, 2010, 96-2, pp. 229-251. © Société des Américanistes.

A construção do objeto quilombo : da categoria colonial ao conceito antropológico. Após a promulgação do artigo 68 na Constituição brasileira de 1988, a antropologia começa a se interessar pela « emergência » de uma identidade quilombola numa sociedade que associa o quilombo ao passado. Pesquisadores pretendem submeter a noção antiga de quilombo a um processo de ressemantização, no intuito de transformá-la num conceito pertinente para apreender a realidade de novas formas de mobilização política. Para entender qual seria a singularidade dos grupos chamados quilombolas, os autores refletem sobre a natureza de suas diferenças com o resto da população, bem como tentam identificar os domínios da vida social, cultural e política onde se manifestam. O artigo se propõe examinar os rumos desta reflexão antropológica sobre o quilombo, chamando atenção para o que é comum a todas as abordagens, mas também para o que as distingue, indicando a partir de quais pressupostos, em que termos e segundo quais perspectivas as análises foram desenvolvidas. [Palavras chaves : *quilombo*, antropologia, re-semanticização, Brasil.]

Dans un article publié par la revue bahianaise *Afro-Ásia*, l'anthropologue américain Richard Price (2000, p. 264) incite le gouvernement du Suriname à s'inspirer de l'exemple de son voisin brésilien pour garantir les droits territoriaux des Saramaka, l'un des groupes issus des descendants d'esclaves africains ayant fui dans la région guyanaise. De fait, cent ans après l'abolition de l'esclavage, le Brésil s'engage officiellement à assurer la protection des groupes fondés par des Noirs marrons s'étant établis dans des villages fortifiés (*quilombos*) et désignés comme *quilombolas*. L'article 68 de la Constitution brésilienne de 1988 stipule ainsi explicitement que l'État doit reconnaître la propriété de leur terre : « aux rémanents¹ des communautés des *quilombos* qui occupent leurs terres est reconnue la propriété définitive [de celles-ci], l'État devant émettre leurs titres respectifs ».

La même année, le gouvernement institue par une loi fédérale une structure chargée de la « formulation et de l'implantation des politiques publiques dont l'objectif est de potentialiser la participation de la population noire au processus de développement, à partir de son histoire et sa culture »². Sur son site Internet, la Fondation culturelle Palmares (FCP) annonce avoir déjà recensé 1289 « communautés rémanentes » de *quilombo* qui seraient en mesure de saisir l'article 68, mais elle précise que leur nombre total serait nettement plus important, à savoir 3 524. Ce dernier chiffre pourrait être encore en-dessous de la réalité puisque, selon le journal *Estado de São Paulo*³, des organisations non gouvernementales les estiment à 5 000. Hormis les États amazoniens du Roraima et de l'Acre, tous les autres voient apparaître sur leur territoire des groupes qui demandent à être reconnus en tant que *quilombolas* – avec une concentration plus forte à Bahia, dans le Maranhão, le Minas Gerais, le Pará, le Pernambuco, le Piauí et le Rio Grande do Sul. L'augmentation vertigineuse du nombre de groupes *quilombolas* (que ne suit pas celui des attributions effectives de terres⁴) se produit à partir du moment où être *quilombola* signifie avoir accès à des droits différenciés.

Dans un de ses articles, Jean-François Véran (1999, p. 54) a insisté sur le fait que l'article 68, promulgué à l'occasion du centenaire de l'abolition de l'esclavage, « était apparu comme une concession symbolique obtenue par les mouvements militants [...] pour réhabiliter l'expérience historique de la résistance à l'esclavage face à la thèse dominante d'un "esclavage docile" ». Pour le mouvement noir, la présence de ces groupes ruraux manifestait en effet la « continuité de l'esprit de résistance » (*ibid.*, p. 59), autrefois à l'esclavagisme et à présent au système capitaliste. L'idée de « rémanence de *quilombo* » s'est construite à partir de « la relation entre un objet historique et un projet politique » (*ibid.*, p. 54). Dans sa remarquable analyse des disputes et négociations entre les différents acteurs sociaux à propos de la notion de *quilombo*, Véran démontre que les anthropologues figuraient en bonne place, aux côtés des militants, des représentants des institutions et des juristes, pour donner du sens à celle-ci.

L'anthropologie s'était pourtant désintéressée du *quilombo* pendant près de trente ans. De la fin du XIX^e siècle aux années 1960, les études avaient bien comparé et contrasté le *quilombo* rural, appréhendé comme une forme révolue de résistance à la société esclavagiste, à la vitalité des cultes afro-brésiliens urbains⁵, mais ce thème avait été ensuite abandonné aux historiens. Au cours des années 1990, il sera clairement réinvesti par des anthropologues qu'intrigue, et passionne, l'émergence d'une identité *quilombola* dans une société où le *quilombo* est censé appartenir au passé. Les chercheurs s'emploient à penser une notion datée (Schwarcz 1999, p. 304), en la dépoussiérant ou en la « re-sémantisant », afin de la transformer en un concept pertinent pour appréhender la réalité actuelle des nouvelles formes de mobilisation politique où les enjeux fonciers sont centraux. La volumineuse production bibliographique ne cesse depuis de s'accroître au fur et à mesure de la publication de nouveaux ouvrages, de la soutenance de thèses et de la rédaction de rapports d'expertise à la demande des organismes d'État dont je ne parlerai pas ici faute de place⁶.

Dans cet article, je veux explorer la voie ouverte par les travaux de Jean-François Véran, tout en me concentrant essentiellement sur les écrits des anthropologues. Pour cerner et comprendre quelle serait la singularité des groupes désignés au Brésil comme *quilombolas*, tous les auteurs s'interrogent sur la nature de leurs spécificités et sur les domaines de la vie sociale, culturelle, politique où elles se donnent à voir. Toutefois, ils ne partent pas forcément du même point de départ, n'adoptent pas obligatoirement la même approche et ne mobilisent pas nécessairement dans un même ordre les outils conceptuels de la discipline. Certains travaux, comme ceux d'Alfredo Wagner Berno de Almeida (1989 ; 2002), sont des études critiques qui cherchent à construire le *quilombo* en tant qu'objet intellectuel, en réexaminant les éléments habituellement utilisés pour le caractériser. D'autres, tels ceux de José Maurício Arruti (1997 ; 2006 ; 2008), s'intéressent aux processus en cours, à la construction de l'altérité, à l'émergence de demandes « ethniques » et au rôle des institutions. D'autres encore, peut-être

le plus grand nombre, se proposent de montrer comment il est possible d'intervenir dans le champ social pour que les groupes aient accès au « droit à la différence culturelle et à la reproduction de leurs pratiques économiques et sociales, comme au respect de leurs savoirs traditionnels » (O'Dwyer 2002, p. 20) ⁷.

En dépit des différences observables, les argumentaires se recoupent très souvent, et ils finissent systématiquement par se renforcer. Car, dans ce champ d'étude en pleine expansion, les questions théoriques sont presque toujours concomitantes de préoccupations liées à un projet de société qui promeut, par souci d'équité sociale, un traitement différencié des groupes de population. Si cela est davantage perceptible dans le dernier ensemble de travaux cité plus haut, où l'anthropologie est autant tenue pour un « moyen » permettant aux politiques publiques en faveur des *quilombolas* de se déployer avec un maximum d'efficacité que pour une source possible de nouvelles connaissances scientifiques, cela n'en est pas moins vrai pour les autres. Aussi, bien que les auteurs remettent tous en cause la définition du *quilombo* retenue par l'État, leurs discussions se placent dans le cadre prédéfini des orientations et des catégories que celui-ci adopte, sans jamais les soumettre, en tant que telles, à l'analyse. Cette tension – quoi qu'il en soit des degrés divers où elle s'exerce et des configurations variables qu'elle assume – entre programme scientifique et engagement militant traverse ainsi de bout en bout la littérature sur le thème des *quilombolas*.

Il convient donc de dégager ce qui est commun à ces analyses, mais aussi ce qui les distingue, en indiquant comment la réflexion pour actualiser la définition de la notion coloniale et passéiste de *quilombola* a été menée, en quels termes, selon quelles perspectives et avec quelles limites. Avant de souligner les variations dans l'établissement et l'administration de la preuve de la différence des *quilombolas*, il est indispensable de décrire le cadre général qui constitue le soubassement, explicite ou non, des différentes interprétations.

LA RÉPARATION D'UNE DETTE

Le séminaire, organisé par l'UNESCO et coordonné par l'anthropologue brésilien Arthur Ramos au début des années 1950, marque le début d'une longue série de recherches concernant ce qu'il est convenu d'appeler les relations raciales ⁸. Par la suite, dans les années 1980 et 1990, de nombreuses études mettront en évidence, en s'appuyant sur des données démographiques, les profondes inégalités entre « Noirs » et « Blancs » ⁹ dans différents domaines : accès à l'éducation, entrée sur le marché du travail, niveau de rémunération, taux de mortalité infantile, espérance de vie, mise en place de l'équipement sanitaire, etc. Dans la majorité de ces travaux centrés sur l'exclusion sociale de secteurs précis de la population et sur la reproduction de l'inégalité, la race est entendue « comme un principe classificatoire fondamental et structurel de la société brésilienne »

(Schwarcz 1999, p. 293). La ligne de recherche qui apparaît dans les années 1990 prend note de cette situation défavorable aux Noirs, mais elle s'intéresse désormais à la dimension politique des identités en reprenant l'idée de culture, à présent d'un point de vue moins essentialiste. C'est dans ce contexte d'un intérêt accru pour les dynamiques et les recompositions identitaires, ainsi que pour les mouvements sociaux et les mobilisations politiques en milieu rural, que la production scientifique sur les « communautés noires rurales » prend son essor en les appréhendant comme *quilombos*, exemple paradigmatique d'une ethnicité noire.

La première pierre de l'édification de la preuve de la différence *quilombola* est une vérité historique indéniable : la société qui se constitue après l'arrivée des Portugais au tout début du xvi^e siècle, dans cette partie du Nouveau Monde qu'ils nommeront Brésil, est fondée sur la violence et le travail forcé tout d'abord des Indiens, appelés « nègres de la terre » avant que le Directoire pombalin de 1758 ne l'interdise expressément, puis des esclaves importés d'Afrique. L'historiographie ¹⁰ a maintes fois rappelé l'importance du système esclavagiste, qui a perduré près de quatre siècles jusqu'à son abolition en 1888, tant pour ce qui est de l'exploitation des ressources et de l'organisation de la production que de la manutention et de la reproduction de rapports sociaux hiérarchisés et inégalitaires, et dont le Brésil porte encore les traces aujourd'hui. Les disparités socio-économiques persistent de fait entre les descendants des esclaves et les fils et petits-fils des maîtres, de nombreuses études montrant qu'une écrasante majorité des premiers se concentrent dans les catégories sociales les plus démunies, alors que les seconds se rencontrent parmi les plus riches. Parmi les pauvres, les Noirs, dont la couleur de peau constitue un traceur évident d'une ancestralité esclave, doivent de plus affronter les manifestations d'un racisme d'autant plus pervers qu'il se dissimule souvent sous les oripeaux de la cordialité. À la discrimination sociale s'ajoute ainsi, dans leur cas, une discrimination raciale. Dans ce cadre, d'aucuns soutiennent que seule l'anthropologie est capable de transformer « un problème social [c'est-à-dire le constat d'une corrélation entre couleur de peau et position dans la hiérarchie sociale, en] un problème socio-anthropologique » (Ruszczyk 2007, p. 165) et, plus précisément, en une question théorique : celle des *quilombos*.

Certains anthropologues vont au-delà de ce constat de la persistance significative de la fragilité sociale des descendants des anciens captifs. Ainsi, Ilka Boaventura Leite (2000, p. 334) considère-t-elle non seulement que leurs conditions de vie ne se sont pas améliorées après l'abolition de l'esclavage, mais qu'au contraire cette période a été celle d'une accentuation de leur exclusion sociale. En effet, alors que la manumission des esclaves, qu'ils aient racheté leur liberté ou bénéficié de la loi du « ventre libre » (1871), dépendait toujours d'une compensation versée aux maîtres, l'extinction du système de l'esclavage n'avait prévu aucune disposition et aucun dédommagement leur permettant de s'intégrer en tant que citoyens à la société post-esclavagiste. Les inégalités socio-économiques se sont donc perpétuées.

Un autre élément, antérieur à la loi dorée (*lei aurea*) signée par la princesse impériale Isabel de Bragança pour en finir avec l'esclavage, est aussi mentionné comme ayant fortement concouru à leur maintien. Il s'agit de la loi sur les terres, promulguée en 1850, qui rompt avec le régime antérieur des concessions où le propriétaire recevait le titre avant d'occuper la terre (*sesmarias*) et qui prohibe toute acquisition d'une terre autrement que par son achat ¹¹. La seule exception notable à l'application de la nouvelle règle fut l'attribution d'un lopin aux esclaves qui s'étaient engagés dans l'armée brésilienne durant la guerre du Paraguay (1864-1870). Si les fonds d'émancipation ont permis à de rares captifs de réunir la somme demandée pour accéder à la propriété foncière, l'immense majorité s'est toutefois trouvée dans l'incapacité d'y parvenir dans les termes désormais prévus par la loi.

Ces derniers ont généralement obtenus leurs terres par testament ou par une concession accordée de son vivant par le maître. Dans certains cas, écrit Alfredo Wagner Berno de Almeida (2002, p. 57), celles-ci ont été données à « certaines de ces dites "communautés noires" d'aujourd'hui [par un propriétaire qui les a] utilisées pour lutter dans le passé contre les *quilombolas* ». L'information est loin d'être anecdotique car cela signifie que la catégorie actuelle *quilombo* accueille aussi bien des descendants d'esclaves fugitifs que des enfants de captifs envoyés par leurs maîtres pour les combattre. Ce qui semble réunir les uns et les autres est le statut d'esclave de leurs ancêtres. Toutefois, cette hypothèse est battue en brèche par le fait que des groupes, parmi ceux qui sont dits rémanents de *quilombos*, ont parfois été fondés par des hommes libres cherchant sur des terres éloignées les conditions de leur subsistance. Au bout du compte, le dénominateur commun de toutes ces situations, quoi qu'il en soit des circonstances particulières de chacune, est d'avoir échappé à toute transaction marchande.

Cette caractéristique a rendu problématique hier, et encore aujourd'hui, la reconnaissance par l'État du droit à la propriété des *quilombolas* sur les terres où ils sont établis. Ainsi, l'État a rarement tenu compte des donations ou des testaments en leur faveur et ne s'est pas plus empressé de régulariser des occupations anciennes, mais informelles. Plus encore, il a souvent fermé les yeux lorsque de grands propriétaires ou de puissantes entreprises désireuses de s'accaparer toujours plus de terres ont tout fait pour les chasser, quelquefois en faisant appel à des hommes de main. Observant que la question foncière a systématiquement été traitée comme un problème policier et prenant acte que la justice s'est rangée du côté des plus forts, certains auteurs (entre autres, Treccani 2006) rapprochent la condition passée d'esclave et celle présente d'*agregado* (littéralement « ceux qui ont été rassemblés par un sujet », d'après Araújo 1993, c'est-à-dire des dépendants), voire postulent une équivalence entre elles dans la mesure où toutes deux sont fondées sur le travail forcé.

Toutefois, l'absence de documents attestant de la propriété foncière et l'appropriation de la force de travail d'hommes maintenus par un patron dans un statut

subordonné ne constituent pas des faits qui concernent les seuls *quilombolas*. La mobilisation du Mouvement des sans-terre (MST) et les revendications des syndicats de travailleurs ruraux montrent que la question agraire – la concentration des terres et leur redistribution – est un problème auquel est confrontée la majorité de la population et un enjeu politique majeur. Et s'il est possible que le modèle de la relation patron-*agregado* renvoie à celui du lien entre le maître et l'esclave, il suffit de lire quelques ouvrages pour se convaincre qu'il est structurant de l'ensemble de la société brésilienne¹².

C'est peut-être pourquoi les spécialistes des *quilombolas* introduisent un troisième registre, spécifique aux Noirs, dans leurs argumentations. Ceux-ci se distinguent des autres exclus en ce qu'ils ont été victimes de l'idéologie dominante du blanchiment, qui dissimule le racisme à leur égard et s'est traduit dans les faits par l'appel à une immigration européenne massive. L'histoire officielle, qui ne rend hommage ni aux apports culturels des Africains, ni à leur contribution dans la formation de la société et, encore moins, à leur résistance face à un système inique, les a ainsi plongés dans l'invisibilité sociale. Signe de la force actuelle de cette idéologie et du fait que le Brésil se voit encore dans une phase de blanchiment, observe finement Leite (2000, p. 346), l'article 68 est porté au titre de l'Acte des dispositions constitutionnelles transitoires : il semble ainsi implicitement entendu que les Noirs sont voués, tôt ou tard, à disparaître.

Dès lors, l'abolition ne saurait être tenue pour un processus achevé. L'État et la société ont une dette historique envers les groupes de population exploités, spoliés, exterminés qu'ils ont reconnue et dont ils doivent s'acquitter. Historiens et anthropologues rappellent que les Constitutions de 1934, 1967 et 1969, qui ont tenté de réduire les écarts en proclamant l'égalité de tous les individus devant la loi, ont échoué. L'heure est donc venue de prendre un autre chemin. Et, quand bien même l'article 68 n'était qu'un geste symbolique adressé par le gouvernement de l'époque aux militants du mouvement noir, l'augmentation constante des demandes de régularisation foncière dans le cadre des possibilités juridiques qu'il ouvre suggère qu'il est perçu comme un levier efficace pour tenter de faire pression sur les autorités. Tout comme la mise en place de quotas réservés aux Noirs pour l'entrée dans la fonction publique ou à l'université, l'attribution de titres de propriété aux « communautés rémanentes » de *quilombo* concrétiserait les actions compensatoires indispensables au rééquilibrage des chances, outre qu'elle constitue une reconnaissance de leur participation à la société nationale.

LE *QUILOMBO* : DE LA CRIMINALISATION PASSÉE À LA RÉSISTANCE PRÉSENTE, DU DROIT À L'ANTHROPOLOGIE

L'une des grandes avancées de la Constitution de 1988 est d'opérer une inversion de la pensée juridique prévalant jusqu'à l'abolition, en attribuant une

valeur positive à des groupements sociaux autrefois perçus négativement. Des références au *quilombo* apparaissent dans la littérature coloniale au ^{xvii}^e siècle pour désigner toute habitation réunissant cinq esclaves en fuite et plus autour d'un pilon, objet indiquant une activité de production autonome. Les autorités considéraient ces établissements, aussi modestes fussent-ils, comme un crime portant atteinte à l'ordre esclavagiste et qui devait être combattu par l'envoi de la troupe.

En promulguant l'article 68, l'État rompt définitivement avec la stigmatisation du *quilombo*, puisqu'il s'engage à octroyer des droits spécifiques et différenciés, en particulier sur leurs terres, aux descendants des esclaves fugitifs. La fondation créée à cette occasion pour représenter et défendre les intérêts de la population noire reçoit, de façon significative et hautement symbolique, le nom d'un *quilombo*. Il ne s'agit toutefois pas d'un *quilombo* quelconque. Le nom choisi est Palmares, celui du plus grand et plus persistant d'entre eux, situé dans l'arrière-pays de la capitainerie du Pernambouc (actuel État d'Alagoas). Il est en effet connu pour avoir résisté tout au long du ^{xvii}^e siècle et compté jusqu'à 20000 personnes, avant d'être anéanti par le pouvoir colonial en 1695, après deux ans d'assauts répétés (Enders 2008, p. 50).

Ainsi qu'en atteste l'adjectif qui la qualifie, l'orientation de cette fondation chargée de préserver et promouvoir les « manifestations afro-brésiliennes »¹³ est principalement culturelle. De ce point de vue, les *quilombos* retiennent son attention, au même titre que les cultes de possession dont le plus célèbre est le candomblé, à savoir en tant qu'exemples parmi les plus marquants de la contribution africaine à la formation de la société brésilienne. Les « modes de faire et de vivre des communautés rémanentes » (Véran 1999, p. 56), à la fois tenus pour relever et caractériser une tradition singulière, sont considérés comme des biens immatériels du patrimoine brésilien qu'il convient de protéger¹⁴. Élevant les terres *quilombolas* au rang de territoire culturel national, la fondation se propose donc d'œuvrer pour assurer à celles-ci les conditions de leur ethno-développement en répertoriant les groupes susceptibles d'être intégrés à cette catégorie.

Les moyens de ses ambitions ne lui seront donnés qu'en 1992, quand un décret entérinera son statut. Toutefois, la Fondation culturelle Palmares (FCP) sera exposée aux critiques du mouvement noir qui lui reproche son immobilisme et à la concurrence de l'Institut national de la colonisation et de la réforme agraire (INCRA) qui n'entend pas lui abandonner la tâche de régulariser des terres, fussent-elles *quilombolas* (Véran 2003, p. 62). En 1995, année commémorant la mémoire de Zumbi, dernier roi de Palmares et figure emblématique de la résistance *quilombola*, les « communautés rémanentes » reviennent sur le devant de la scène politique nationale. Le problème de la réglementation de l'article 68, laissé de côté depuis sa promulgation, devient dès lors incontournable. Juristes, parlementaires, militants du mouvement noir, qui s'affrontaient à propos de ce que l'on

devait entendre par *quilombo* aujourd'hui, se tournent alors vers les chercheurs en sciences sociales.

La production scientifique sur le thème des *quilombos* – les questions soulevées et les propositions suggérées, l'insistance sur les nouvelles significations assumées par ce terme – a eu une influence notable sur le tour pris par les discussions et le sens donné à la définition légale. Ainsi, pour Treccani (2006, p. 84), juriste de formation et lecteur assidu des historiens et des anthropologues, la législation en vigueur prend en compte « trois éléments constitutifs complémentaires et inséparables » caractéristiques de l'expérience *quilombola* : chacun des groupes est formé d'individus unis par une relation « préconstituée », c'est-à-dire dont l'origine se trouve dans le passé puisqu'ils sont rémanents ; ils sont organisés de manière collective, l'identité étant assumée par une « communauté » et non par une personne ; ils ont enfin en commun d'avoir connu un même « événement » historique, celui d'avoir été des *quilombos*¹⁵. Le premier critère a permis d'opérer un « déplacement sémantique » et une « inversion symbolique » (*ibid.*) entre l'individu et le groupe dans la lecture de l'article 68 : la formulation « rémanents de communautés de *quilombo* » devait être entendue comme « communautés rémanentes de *quilombo* » (Véran 2003, chap. II). Quant aux deux derniers, leur interprétation a été déterminante pour savoir, d'une part, sous quelle forme serait légalisée la terre et, d'autre part, qui pourrait en bénéficier.

La question des modalités a été assez vite résolue juridiquement par des décrets d'application prévoyant que le titre de propriété attribué aux *quilombolas* serait non pas individuel, mais collectif¹⁶. Pour novatrice que soit la décision, si l'on considère que la norme de référence est la propriété privée rurale individuelle, elle était aussi parfaitement compatible avec l'imagerie habituelle du *quilombo* établi par des esclaves africains fugitifs en un lieu isolé en marge des agglomérations et, donc, à l'écart du monde des Blancs et de ses règles : les descendants des anciens *quilombolas* ne pouvaient qu'avoir des valeurs et un mode de fonctionnement autres. Paraissant prendre la mesure de la différence de ces derniers avec la société nationale, les dispositions étaient capables de satisfaire autant les partisans de la cause *quilombola* que ses adversaires attachés au caractère exceptionnel du *quilombo*, lequel portait apparemment la promesse d'une régularisation foncière limitée.

La question des bénéficiaires de l'article 68 était de loin l'enjeu le plus fondamental puisque la réponse qui lui serait apportée aurait des effets directs sur le nombre de groupes concernés par son application. Or elle a été résolue en remettant radicalement en cause les représentations traditionnellement attachées aux *quilombos*. En effet, des chercheurs, dont Gomes et Reis (1996), commençaient à montrer que, loin d'être toujours physiquement et économiquement en retrait, ils étaient parfois installés à proximité des *fazendas* et bourgs, voire dans les villes, et entretenaient des relations, y compris commerciales, avec leurs habitants. Le rapport des *quilombolas* avec la société dominante ne s'est donc pas tissé

systématiquement dans le registre du conflit et de l'illégitimité ; l'isolement tant mis en exergue est somme toute une vue de l'esprit peu en rapport avec la réalité historique. En outre, ces travaux ont mis en évidence que la population des *quilombos* n'était pas homogène, ni dans l'origine, ni dans le statut : aux côtés d'esclaves fugitifs, se trouvaient également des Indiens, des métis et des Blancs libres (Schwartz et Langfur 2005). En déclarant qu'un titre de propriété sera délivré aux groupes installés sur les terres d'un ancien *quilombo* et ayant pour ancêtres des Noirs marrons – c'est-à-dire en posant la condition d'un passé de lutte ouverte et durable –, l'article 68 ne parvenait donc pas à saisir ce qu'avaient été les *quilombos*.

Restait à savoir ce qu'ils étaient aujourd'hui. L'intervention d'anthropologues qui avaient participé à un projet sur les « communautés noires rurales »¹⁷ et publié, en 1994, un document où ils préconisaient une remise en perspective de la notion, a été sur ce point essentielle. Ces chercheurs, affiliés à l'association brésilienne d'anthropologie (ABA), « ont joué un rôle décisif [...] en indiquant que les faits devaient être appréhendés à partir d'une [...] dimension qui incorpore le point de vue des groupes sociaux aspirant à l'application d'un droit attribué par la constitution fédérale » (O'Dwyer 2002, p. 18). Autrement dit, le *quilombo* ne doit pas être compris à partir de l'historiographie, mais des groupes sociaux qui demandent présentement à être reconnus comme *quilombolas*. Le groupe de travail, institutionnalisé la même année et fonctionnant grâce à une dotation de la Fondation Ford, s'est transformé, en 1996, en une commission « terres de *quilombos* » chargée d'« organiser et planifier les actions de l'ABA [...], de] seconder la direction dans des actions externes qui exigent des contacts avec des organismes du judiciaire et du Ministère public » (Leite et Oliven 2002, p. 10). En explicitant la mission confiée à la commission, l'ABA s'est publiquement engagée, en tant qu'association scientifique, dans une politique prônant le développement d'un dialogue avec les représentants des institutions officielles de l'État. Ce faisant, elle entendait légitimement, d'une part, ne pas abandonner au droit un objet anthropologique et, d'autre part, défendre les intérêts « de ces populations historiquement éprouvées (*sofridas*) et spoliées dans leurs droits et leur condition humaine » (*ibid.*, p. 11).

Connaisseurs des formations sociales contemporaines les plus évocatrices du *quilombo*, c'est-à-dire des « communautés noires rurales », ces anthropologues ont indiqué que l'article 68 définit les groupes actuels par ce qu'ils ne sont plus. De ce fait, ils ont souligné que, le projet de la FCP était « tourné vers le passé et vers ce qui idéalement aurait "survécu" sous la désignation formelle de "rémanents des communautés de *quilombos*" » (Almeida 2002, p. 46). Or, comme en atteste la diversité des conditions de leur fondation, l'insurrection ne pouvait être adoptée comme un critère de l'expérience historique des *quilombolas*. Les *quilombos*, ayant été plusieurs fois détruits et reconstruits plus loin dans la forêt, ne se sont pas nécessairement établis en des lieux occupés autrefois par des

esclaves fugitifs. La fugue concrétisée ne saurait d'ailleurs prétendre les caractériser, toutes « les autres fugues non réalisées », qu'elles se soient traduites par une aide apportée à un autre esclave, qu'elles aient échoué ou même qu'elles se soient soldées par une recapture (*ibid.*, p. 61), devant être aussi prises en compte. Enfin, pour correspondre à la réalité d'aujourd'hui, la nouvelle catégorie juridique devait être capable d'accueillir des « communautés *quilombolas* » qui ne descendent parfois même pas d'anciens *quilombos* – c'est par exemple le cas des familles d'esclaves libérés qui ont acheté leurs terres (Almeida 2002, p. 62).

En limitant le passé historique considéré à la période esclavagiste et en insistant autant sur la pérennité de l'établissement et la continuité de la filiation biologique que sur la permanence d'éléments socioculturels, l'article 68 ne répondait pas aux attentes des militants du mouvement noir, pas plus qu'il ne reflétait l'avis autorisé des spécialistes. Cette lecture littérale s'avérant inadéquate et trop restrictive, il était impératif de procéder à une « re-sémantisation » du vocable *quilombo*. Tous les acteurs présents lors des négociations, y compris la Fondation culturelle Palmares qui avait retenu dans un premier temps le critère de la continuité du groupe avec sa situation pendant la période pré-abolition, se sont rangés à cet avis¹⁸.

L'anthropologie s'est imposée comme la discipline scientifique la plus à même de mener à bien la rupture avec cette conception discriminante du *quilombo* car, loin de se contenter de recueillir des généalogies et de reconstituer les déplacements des populations pour montrer la présence effective de Marrons, elle cherche à éclairer le passé à partir de la perception que les groupes ont d'eux-mêmes, de leur histoire, de leur présent et de leur futur. Sa contribution consistera à démontrer, en s'appuyant sur le travail de terrain, que la notion recouvre des configurations sociales variables et extrêmement flexibles, et que ce que l'on entend par résistance a pu prendre des formes très diverses. Mais elle ambitionne aussi de construire un modèle général à l'aide des outils intellectuels qu'elle a forgés, en identifiant les traits culturels et/ou sociologiques qui caractérisent toutes les « communautés noires rurales » actuelles indépendamment des circonstances particulières de leur formation.

LA « RE-SÉMANTISATION » DU *QUILOMBO* PAR L'ANTHROPOLOGIE

Si le problème des ayants droit de l'article 68 a pu paraître en partie réglé, il s'est révélé plus problématique que prévu au fur et à mesure qu'ont surgi des demandes émanant de groupes qui se disaient jusque-là « occupants sans titre d'une terre » (*posseiros*), « travailleurs ruraux » (*trabalhadores rurais*), « populations traditionnelles », pour ne pas parler des *quilombos* urbains. Le *quilombo* continue ainsi de faire l'objet de redéfinitions successives dans de nombreuses études cherchant inlassablement à élargir le champ d'application du vocable, sans

renoncer toutefois à lui conserver une spécificité. Celles-ci partent du constat que ni les approches marxistes, qui percevaient les *quilombos* comme une résistance à l'oppression, ni les approches typologiques, qui les classaient selon leur taille ou leurs activités économiques, n'ont été capables de relativiser la notion de *quilombo* par rapport à sa définition historique, ni de la libérer du carcan archéologique (Marques 2008, p. 22). Elles se proposent donc de trouver des mises en perspective novatrices à partir de la collecte de données ou d'une réflexion critique sur la bibliographie. On peut *grosso modo* distinguer les analyses qui insistent davantage sur les notions de mode de production et/ou de territorialisation de celles qui en appellent à l'ethnicité et/ou à la race comme construction sociale.

Pour sa part, Almeida (1989) s'intéresse, dès les années 1980, aux conflits agraires dans l'État du Maranhão, mais aussi au processus de démarcation des terres, à l'époque, indigènes. Par la suite, il associera étroitement ces deux thématiques (crise de la structure foncière et droits des « communautés traditionnelles ») dans ses études portant sur les « identités construites dans le conflit » par des groupes sociaux particuliers. Selon Almeida (2002), les luttes menées par les syndicats de travailleurs ruraux ont révélé l'inadéquation des catégories censitaires utilisées par l'Institut brésilien de géographie et de statistiques (IBGE) et des catégories cadastrales de l'Institut pour la colonisation et la réforme agraire (INCRA). En effet, de nombreuses formes d'appropriation des ressources naturelles ne font pas intervenir la notion d'unité d'exploitation définissant l'« établissement » (*estabelecimento*) et elles ne sont pas non plus individualisées comme le suppose l'« immeuble rural » (*imóvel rural*) soumis à l'impôt foncier. Une rubrique « occupations spéciales » a été créée pour inclure les situations dites de « terres d'usage commun », qui ne correspondent ni à des « terres collectives » (au sens de collectivistes), ni à des « terres communales » (au sens féodal) (Almeida 2002, p. 45), et que les acteurs sociaux peuvent nommer « terres de Noir » (*preto*), « terres de saint » ou encore « terres d'Indien »¹⁹.

Rapprochant les dites « terres de Noir » du *quilombo* reconnu par le législateur et après avoir montré la nécessité de relativiser les éléments qui le définissaient dans le passé, l'anthropologue considère qu'il faut « rompre avec le dualisme géographique attribué au *quilombo*, faisant qu'il soit compris en opposition à la *plantation*, comme ce qui est à l'extérieur des limites physiques de la grande propriété territoriale » (*ibid.*, p. 54). Le déclin des prix de la monoculture sur le marché international a en effet favorisé la multiplication de « situations d'autoconsommation [par] des familles d'esclaves qui maintenaient une forte autonomie par rapport au contrôle de la production par le grand propriétaire » (*ibid.*)²⁰ et auxquelles participaient les *quilombolas* quand ils étaient repris. En raison de l'importance de ce phénomène, qualifié par Almeida d'« aquilombement » (*aquilombamento*) de la propriété des maîtres, dans la « formation d'une couche de petits producteurs familiaux » (*ibid.*, p. 59), l'auteur affirme que « la question du dit "quilombo aujourd'hui" passe par la compréhension du

système économique intrinsèque à ces unités familiales qui produisent de façon concomitante, pour leur propre consommation et pour le marché » (*ibid.*, p. 51).

Les « communautés » autrefois appelées « noires rurales » et aujourd'hui « rémanentes de *quilombo* » se caractérisent en outre par des modalités particulières d'appropriation et de gestion du territoire : chaque groupe domestique s'occupe de sa maison, de son champ et de son jardin, mais c'est ensemble que sont prises les décisions concernant l'usage de la terre et des autres ressources naturelles. Ce qui leur est donc commun est leur capacité de résistance à la propriété privée de la terre par la constitution de formes autonomes de production.

Une analyse critique de la notion de *quilombo* doit commencer par se demander, non pas « comment les agences définissent, ou comment une ONG définit, ou comment un parti politique définit [ces groupes sociaux], mais comment les sujets eux-mêmes s'auto-représentent et quels sont les critères politico-organisateurs qui orientent leurs mobilisations et forgent la cohésion autour d'une certaine identité » (*ibid.*, p. 68). Ces critères sont essentiels en ce qu'ils permettent de « relativiser le poids d'une identité définie par une communauté de langue, par le territoire, par le facteur racial ou une origine commune » (*ibid.*, p. 73). Or Almeida (*ibid.*, p. 69 ; italiques dans l'original) souligne qu'« il y a des agents sociaux d'ascendance indigène qui [...] s'autodéfinissent comme *pretos* [couleur de la peau] », alors que d'autres « qui pourraient apparemment être classifiés comme *negros* [identité politique] se mobilisent pour défendre des dites *terres indigènes* »²¹. Les chercheurs sont alors amenés à considérer des situations complexes où « d'autres formes d'usage commun s'imposent et où d'autres identités sont successivement affirmées » (*ibid.*, p. 72)²² :

On est devant une diversité d'autodéfinitions se référant à des situations sociales qui contrarient souvent de façon concomitante tant les disciplines militantes que les critères des techniciens de la bureaucratie administrative, tous deux s'appuyant sur des facteurs supposément objectifs et fidèles à des clivages prétendument scientifiques. (*ibid.*, p. 71)

L'approche socio-historique proposée par Almeida a le grand mérite d'intégrer à l'analyse les rapports économiques et politiques dans lesquels sont pris la plupart des groupes sociaux en zone rurale, fournissant des clefs importantes pour comprendre la formation de ce paysannat. Elle présente également l'intérêt d'ouvrir des pistes pour penser la flexibilité des identités assumées par ces derniers, et en particulier les revendications actuelles de certains d'entre eux en tant que *quilombolas*. Pour Almeida, l'identité ethnique, avant tout situationnelle et politique, doit être appréhendée du point de vue de « stratégies contingentes » (*ibid.*, p. 74) pour, entre autres, garantir des droits sur un territoire : « l'existence du groupe émane de la construction d'un répertoire d'actions collectives et de représentations face à d'autres groupes. Il faut rechercher ethnographiquement les circonstances dans lesquelles un groupe social déterminé a accepté d'entrer (*acatou*) dans une catégorie et l'actionne en interagissant avec d'autres »

(*ibid.*, pp. 74-75). Notons en effet que ce qui est qualifié de mode de production propre aux *quilombolas*, à savoir alliant une aire d'usage collectif de la terre et des plantations privées, ne leur est aucunement exclusif : cette appropriation de la terre, que l'avocat Benatti (1997) nomme *posse* agro-écologique, est aussi le fait de ceux que la littérature désigne comme « populations traditionnelles », c'est-à-dire les *seringueiros* (collecteurs de caoutchouc), les *ribeirinhos* (habitants des rives des fleuves), etc.

Toutefois, lorsque dans la conclusion de son article l'auteur entend resituer l'objet *quilombo* dans un contexte plus ample, il semble prendre ses distances avec une analyse proprement sociologique qui pourrait s'appliquer somme toute au plus grand nombre. Car s'il indique que le *quilombo* doit s'émanciper de « l'investigation archéologique » et de la « définition d'historiens et de géographes », il affirme ensuite qu'il ne peut non plus être « réduit au rayon d'action d'agronomes, qui le tiennent simplement pour un problème agraire » (*ibid.*, p. 79). Il paraît de la sorte convier à la pratique d'un autre exercice où l'identité *quilombola* est appréhendée dans une perspective plus restrictive et supposée plus conforme aux canons de l'anthropologie « plus récente », laquelle :

a permis de les conceptualiser [les *quilombolas*] [...] comme des groupes ethniques qui existent ou persistent au long de l'histoire comme un « type organisationnel », selon des processus d'exclusion et d'inclusion qui permettent de définir les limites entre ceux qui sont considérés de l'intérieur ou de l'extérieur. Cela sans que soit nécessaire une quelconque référence à la préservation de différences culturelles héritées [...] facilement identifiables par un observateur extérieur, supposément produites par le maintien d'un prétendu isolement géographique et/ou social au cours du temps. (O'Dwyer 2002, p. 14)

Ces chercheurs ne prétendent pas que la continuité des « communautés rémanentes » avec les anciens *quilombos* passe exclusivement ou nécessairement par la descendance biologique de leurs habitants avec les familles d'esclaves, ni que la singularité de leur organisation et de leur culture se donne aisément à voir. Ils soutiennent qu'elles se sont historiquement constituées et que leurs limites se laissent appréhender dès lors que sont prises en compte les dynamiques d'appartenance. L'idée que les « processus d'exclusion et d'inclusion » sont au principe de l'identité des *quilombolas* est aussi présente dans un article, maintes fois cité et également publié à plusieurs reprises, d'Ilka Boaventura Leite (2000). À partir de l'abolition, écrit Leite (*ibid.*, p. 338), se met en place « la construction de l'identité de ces groupes, soit par la formalisation de la différenciation ethno-culturelle au niveau local, régional et national, soit par la consolidation d'un type spécifique de ségrégation sociale et résidentielle des Noirs jusqu'à nos jours ».

Les unités sociales qui en résultent sont « labiles et instables » (Marques 2008, p. 48), à l'instar de celles des Indiens dits « mélangés » du Nordeste par opposition aux Indiens « purs » de l'Amazonie (Oliveira 1998). Cette figure de l'Indien, objet d'une ample littérature consacrée à la sociologie du contact et de

l'ethnicité (Viveiros de Castro 1999, p. 142), semble être prise, implicitement ou explicitement, comme paradigme pour comprendre ce qu'est être *quilombola* aujourd'hui : le cas des Indiens « émergents » aiderait à penser celui des *negros* « émergents »²³ parce que, comme eux, ils sont engagés dans un processus de redécouverte de leur identité ethnique et de mobilisation politique pour faire valoir leurs droits auprès de l'État. Quoique l'identité des *quilombolas* apparaisse de façon plus nette dans des situations de conflit – ce qui renvoie à l'argument d'Almeida –, il ne faudrait pas en déduire que ces groupes, en tant que collectivités distinctes de l'ensemble national, n'existent que dans la relation contrastée à un Autre menaçant, ni que leur conscience ethnique ne s'alimente pas d'éléments indépendants des contextes politiques.

Le concept de territorialisation, tiré de l'œuvre d'Oliveira (1998)²⁴, a été fondamental pour éviter l'impasse où auraient pu s'enfoncer les analyses. Car l'éventuelle imperceptibilité, ou invisibilité, de la « différence » des *quilombolas* au quotidien ne devait pas conduire à douter de leur réalité et de leur irréductibilité. Pour les spécialistes des *quilombolas*, la terre n'est pas un simple espace physique occupé par le groupe et son importance excéderait celle d'un moyen de production économique. Elle est avant tout conçue comme un territoire « socialement occupé » (Chagas 2001, p. 228), c'est-à-dire parcouru par des relations sociales qui soutiennent la reproduction culturelle de la « communauté ». Les *quilombolas* se caractériseraient, outre le degré d'« autonomie paysanne » dont ils jouissent et leur affirmation ethnique et politique, par le fait que, dans leur cas, identité et territoire sont indissociables (Marques 2008, p. 25) : la « territorialisation ethnique [apparaît] comme un modèle de convivance²⁵ avec les autres groupes de la société nationale » (Leite 2000, p. 338).

C'est d'ailleurs parce que les terres sont tenues pour « essentielles en tant qu'*instrument d'identité culturelle et anthropologique* » (Treccani 2006, p. 91 ; italiques dans l'original) que la délimitation territoriale serait si complexe : « il ne s'agit pas seulement de terres mais de conceptions identitaires » – ce que la théorie anthropologique appelle « ethnicités » (*ibid.*, p. 15). Dans ce cadre, obtenir des droits territoriaux signifierait davantage pour un groupe que de garantir les conditions de sa subsistance. La propriété de la terre lui offrirait la possibilité de prendre conscience de sa différence et de préserver ses pratiques culturelles : « disposer de ce territoire permet au groupe de s'approprier son histoire, les relations de loyauté et de solidarité, la parenté, la religiosité, la ritualité festive et les attentes futures projetées sur lui » (Chagas 2001, p. 228). En d'autres termes, le territoire concrétise ici l'ethnicité.

Cependant, dès lors que les analyses du *quilombo* suivent l'école indigéniste du contact interethnique, en adoptant une perspective où le territoire prend le pas sur la parenté « comme principe de constitution sociale » (Viveiros de Castro 1999, p. 196), elles prêtent le flanc à la critique formulée par Viveiros de Castro à l'encontre de celle-ci :

L'ethnologie amazonienne montre comment de nombreuses formations sociales de cette région convertissent continuellement le « territoire » (la co-résidence) en parenté, en définissant les résidents d'un même groupe local comme parents. Dans le cas du modèle qu'Oliveira semble concevoir pour les Indiens du Nordeste, c'est la parenté qui se convertit en territoire. C'est comme si, dans cette situation, le concept de *mélange corporel* – les Indiens mélangés – avait besoin d'une contrepartie dans la *pureté territoriale* – les territoires indigènes distincts revendiqués par les Indiens. (*ibid.*, pp. 196-197)

Or, quoique sans nul doute selon des modalités tout autres que celles des sociétés amérindiennes auxquelles se réfère Viveiros de Castro, l'anthropologie brésilienne, urbaine comme rurale – y compris celle des populations « mélangées » amazoniennes – a indiqué l'importance du modèle de la parenté pour penser les relations sociales dans des groupes ²⁶ où est couramment affirmé que « les voisins sont les plus proches parents ». Il y a alors tout lieu de penser que cette reformulation de la co-résidence en parenté ne se limite pas aux villages non mobilisés autour d'identités ethniques, mais qu'elle est aussi observable dans les « communautés *quilombolas* » – lesquelles sont d'ailleurs parfois des parents par alliance ou par filiation des premiers. Privilégier une telle approche permettrait de restituer sa densité au tissu social. Il faudrait néanmoins se défaire au préalable de l'*a priori* de la prédominance d'une logique territoriale dans la constitution de ces groupes, en assumant peut-être que la détermination de limites géographiques finies n'a de sens pour eux que dans le cadre de démarches de régularisation foncière, face à un État qui ne connaît d'autre langage que celui des frontières.

EN GUISE DE CONCLUSION

Dans l'article cité en introduction, Price (2000, p. 265) indique que, d'un point de vue politique, les « destins [des Saramaka au Suriname et des *quilombolas* au Brésil] en sont venus à s'entrelacer ». Les groupes issus des Africains amenés en esclavage aspirent tous à l'obtention d'une protection légale garantissant leur permanence sur les territoires qu'ils occupent. Pour autant, ces objectifs communs ne signifient pas qu'il y ait une reconnaissance mutuelle d'un destin solidaire et, encore moins, une identification des uns aux autres. Du reste, le commentaire de l'anthropologue fait suite à un autre, quelques lignes plus haut, où il précise que, pour les Saramaka, « peu d'Afro-brésiliens classifiés comme rémanents de *quilombos* seraient vus comme *quilombolas* ». Les Saramaka ont en effet « toujours vu le monde partagé entre “nous” et “eux” » (*ibid.*, pp. 264-265), et ceux qu'ils considèrent comme l'Autre les voient également ainsi. Leur corpus de croyances, leur langue, les postures corporelles, les règles matrimoniales, entre autres, constituent autant de signes révélateurs des écarts culturels. Comme le dit très clairement Price, point n'est besoin « d'anthropologues pour démontrer leur notable “différence” culturelle/sociale/politique, qui est évidente même à l'œil le

moins avisé » (*ibid.*, p. 264). En revanche, la « différence » des *quilombolas*, redécouvrant récemment leur identité et formalisant actuellement leur distinction, ne s'imposerait pas à tout un chacun comme une certitude indiscutable et indiscutée : ni au grand public, et peut-être pas même aux *quilombolas* eux-mêmes. Elle semble à ce point si subtile qu'elle a besoin de professionnels en sciences sociales pour la rendre visible.

De ce fait, les études sur les Saramaka ont développé des problématiques tout autres que les travaux portant sur les *quilombolas* brésiliens. Les premières se sont concentrées sur cette société donnée pour rendre compte de et analyser ses logiques particulières. Les seconds ont avant tout cherché à mettre en évidence et expliciter la singularité des *quilombolas* par rapport aux autres groupes de population. La réflexion soutenue menée par les anthropologues n'est pas ici partie de la réalité empirique et des catégories locales. Elle a été guidée par une exigence politique majeure : conserver une notion coloniale remise à l'ordre du jour par l'État et le mouvement noir urbain, à condition de la vider de son ancien sens en lui trouvant un autre contenu. Le paradoxe de la singularité *quilombola*, auquel il paraît pour l'instant difficile d'échapper, est que celle-ci se construit en interaction avec l'État, les organisations internationales, les mouvements sociaux et les populations locales.

Véran (2003, p. 116) distingue une approche « situationnelle » du *quilombo* (qui « se rapporte à la logique spécifique de mobilisation d'un groupe pris dans un contexte d'interactions ») d'une autre, « substantialiste » (qui « repose sur un certain nombre de critères tangibles renvoyant à l'essence de ce qu'est un groupe ethnique »). Mais il observe aussi que « loin de se révéler à leurs contradictions, ces deux définitions coexistent et se confondent dans un va-et-vient déductif, qui emprisonne l'objet dans un cercle analytique à l'intérieur duquel il ne peut être objectivé » (*ibid.*). De fait, force est de constater que le travail de redéfinition du *quilombo* conduit les auteurs à réarticuler constamment les mêmes mots-clés (territorialisation, ethnicité, autonomie de la production), lesquels prennent le relais l'un de l'autre comme des références incontournables dans des raisonnements qui deviennent trop souvent circulaires. La dimension situationnelle de la différence *quilombola* « construite dans le conflit », défendue par Almeida (2002), n'est donc pas parvenue à s'émanciper du *quilombo* comme « métaphore pour penser le groupe » (Leite 2000, p. 339). C'est à ce prix que la notion coloniale a pu devenir peu à peu un concept qui rend possible la « réduction sociologique des cas empiriques dans une seule catégorie » (Arruti 2008, p. 329).

La perspective de ces chercheurs est en fait sous-tendue par l'idée que « les personnes et les groupes sociaux ont le droit d'être égaux quand la différence les infériorise, et le droit d'être différents quand l'égalité les décaractérise » (Santos 2000, p. 47, cité in Chagas 2001, p. 232). Égalité et différence sont traitées comme des dimensions distinctes d'un jeu politique dont pourraient, voire devraient,

s'emparer les groupes sociaux. Le sentiment qui les anime est indubitablement généreux, et nul ne saurait y rester insensible car la redéfinition du *quilombo* l'a non seulement transformé en un concept, mais aussi en une catégorie juridique très inclusive permettant à un grand nombre de populations de prétendre accéder à des droits sociaux et territoriaux.

Ce dernier point est d'autant plus important que la multiplication des études sur les *quilombolas* s'accompagne d'une inscription chaque fois plus prononcée de l'anthropologie. L'intérêt croissant de l'association brésilienne d'anthropologie pour le *quilombo* et les groupes *quilombolas* s'est traduit par une modification de la place occupée par la thématique des « territoires noirs » dans son organigramme. En 2000, la commission sur les questions territoriales (*assuntos territoriais*) a intégré des anthropologues spécialistes de ce thème, « de façon à inclure la question des terres de *quilombos*, autant que celle des terres indigènes, au problème de la distribution des terres dans le pays » (Leite 2002, p. 10). Eliane Cantarino O'Dwyer, coordinatrice du projet initial sur les « communautés noires rurales », devenu par la suite un groupe de travail permanent, dirige aujourd'hui une commission spéciale d'appui à la Présidence concernant les rapports d'expertise qui doivent être produits lors des demandes de régularisation foncière. Les problématiques des chercheurs se sont ainsi élargies : aux questions théoriques se sont ajoutées des préoccupations plus concrètes et plus appliquées.

L'institutionnalisation de cette ligne de recherche suscite quelques interrogations sur le devenir de l'espace jusque-là très libre offert par l'ABA, pour des discussions critiques et comparatives sur les différentes formes de mobilisation sociopolitique. Ainsi, dans quelle mesure la contribution de la discipline à la définition et à la promotion des politiques publiques destinées aux *quilombolas* ne la conduit-elle pas aussi à endosser un rôle normatif où elle est supposée attester de l'identité des groupes sociaux ? En effet, la mission d'expertise que les anthropologues se voient à présent confier par l'État n'est pas sans les placer dans une position très ambiguë face aux populations avec lesquelles ils travaillent. Il conviendra donc de poursuivre l'analyse des rapports complexes entre programme scientifique et projet politique, ainsi que du rôle qui est censé revenir à l'anthropologue et à l'anthropologie dans ce contexte. *

* Manuscrit reçu en mars 2009, accepté pour publication en mai 2010.

NOTES

Je remercie pour leurs réflexions critiques, leurs remarques stimulantes sur une première version de cet article, ainsi que pour leurs encouragements bien nécessaires, Patricia Birman, Agnès Clerc-Renaud et Mariana Pantoja. Je remercie également Anne-Marie Losonczy pour sa lecture attentive.

1. Le mot portugais *remanescente* est intraduisible en français car il ne signifie pas seulement « ce qui est issu » (la descendance), mais aussi « ce qui subsiste, ce qui reste » (la rémanence). C'est pourquoi j'ai choisi d'en faire une traduction littérale : « rémanent ».

2. <http://www.palmares.gov.br/> [consulté le 24/03/2009].
3. Édition du 4 janvier 2009. Le nom de ces ONG n'est pas cité.
4. Si 102 titres de propriété concernant 95 territoires *quilombolas* avaient été émis en juin 2009, pas moins de 830 demandes demeuraient encore en attente (INCRA juin 2009).
5. Entre autres, Raimundo Nina Rodrigues (1977), médecin légiste bahianais dont le livre *Os Africanos no Brasil* a été publié initialement à titre posthume en 1932. Voir aussi Ramos (1942), Carneiro (1947) et Bastide (1960).
6. Notons que la littérature anthropologique consacrée aux *quilombos* accorde davantage d'attention à la recherche de concordance avec la catégorie étatique qu'à l'observation empirique. Il existe ainsi peu d'études de cas – à l'exception du très beau travail de Véran (2003) sur le *quilombo* de Rio das Rãs dans l'État de Bahia. Pour l'Amazonie brésilienne, on peut consulter Boyer (2002 ; 2009).
7. Ce thème est traité dans un autre article (Boyer 2010).
8. Il échappe au cadre de cet article d'analyser le projet de l'UNESCO et d'examiner les différentes contributions apportées. Pour cela, voir Schwarcz (1999) et Hofbauer (2006).
9. Dans un premier temps, je traduirai le mot portugais *negro* par Noir. Je mettrai toutefois des majuscules à Noir, Blanc et Indien pour indiquer qu'il s'agit de catégories sociales ; j'y joins lors du premier usage de ces termes des guillemets pour insister sur ce point.
10. Pour une mise au point récente sur les travaux historiques, voir Enders (2008).
11. Lors d'une conférence prononcée au ministère du Développement en 2000, le sociologue José de Souza Martins aurait souligné les implications de ce changement : « Il est bon de rappeler que la loi sur les terres fut approuvée presque simultanément à l'approbation de la loi interdisant le trafic négrier vers le Brésil. La loi sur les terres a été une condition pour la fin de l'esclavage. Dans tous mes travaux j'ai dit qu'un pays où la terre est libre, comme dans le régime des *sesmarias*, le travail devait être esclave. Dans un pays où le travail devenait libre, la terre devait être esclave, c'est-à-dire que la terre doit avoir un prix et un propriétaire, sinon il y aurait une crise dans les relations de travail (Martins 2000, p. 1, cité in Treccani 2006, p. 76).
12. Pour la seule Amazonie, région où je mène mes recherches, voir par exemple Araújo (1993) à propos de migrants sur la transamazonienne et Lima et Alencar (2000).
13. Voir <http://www.palmares.gov.br/> [consulté le 24/03/2009].
14. Les articles 215 et 216, qui complètent les dispositions de l'article 68, insistent sur cette dimension.
15. Notons que ces critères font écho à ceux qui sont communément posés dans le cas indigène : une présence depuis les temps précolombiens, un collectif « peuple » (*povo*), la tragédie de la Conquête (Mariana Pantoja, communication personnelle).
16. Les terres ne peuvent pas être vendues.
17. Voir Schwarcz (1999) pour une réflexion critique sur les études des Noirs au Brésil et Véran (2003, pp. 94-104) pour une analyse du passage de l'étude des communautés noires rurales à celle des *quilombos*.
18. La définition donnée par la Fondation culturelle Palmares, qui intègre ces différentes formes d'accès à la terre, leur donne comme dénominateur commun les valeurs de liberté, résistance et travail en commun sur lesquelles nous reviendrons : « Les dénominations *quilombos*, *mocambos*, *terra de preto*, *comunidades remanescentes de quilombos*, *comunidades negras rurais*, *comunidades de terreiro* sont des expressions qui désignent des groupes sociaux afro-descendants amenés au Brésil pendant la période coloniale, qui ont résisté ou, manifestement, se sont rebellés contre le système colonial et contre leur condition de captifs, formant des territoires indépendants où la liberté et le travail en commun se sont constitués comme des symboles de différenciation du régime de travail adopté par la métropole ». Le terme *mocambo* désigne, comme celui de *quilombo*, les habitations d'esclaves marrons. Toutefois, dans la mesure où les anthropologues se sont attachés à transformer en concept non pas le *mocambo*, mais le *quilombo* – peut-être parce que celui-ci semble davantage exprimer les résistances à l'esclavage en raison de la dimension militaire qui lui est associée –, je laisserai l'analyse de sa signification pour un article ultérieur.

19. Voir Almeida, (1989) pour un examen de ces différentes appellations.
20. Pour l'État du Maranhão, l'auteur trouve des « situations d'autoconsommation et d'autonomie à peu de distance de la maison des maîtres », montrant ainsi que le grand propriétaire « n'était plus l'organisateur de la production » dès la seconde moitié du XVIII^e siècle (Almeida 2002, p. 54).
21. Cette réflexion est approfondie par Arruti (1997 ; 2006).
22. Pour des exemples tirés de la littérature anthropologique de ces changements dans les identités successivement assumées, voir Boyer (2010).
23. C'est l'un des thèmes du livre d'Arruti (2006).
24. La « notion de territorialisation est définie comme un processus de réorganisation sociale qui implique : 1) la création d'une nouvelle unité socioculturelle au moyen de l'établissement d'une identité ethnique différenciatrice ; 2) la constitution de mécanismes politiques spécialisés ; 3) la redéfinition du contrôle social sur les ressources environnementales ; 4) la réélaboration de la culture et de la relation avec le passé » (Oliveira 1998, p. 55).
25. Ce néologisme, qu'emprunte Latouche (2001, p. 13) à Predrag Matvejevitich, est plus approprié que convivialité pour traduire le terme portugais *convivência*.
26. Entre autres, voir Fonseca (1988) et Boyer (1993).

RÉFÉRENCES CITÉES

ALMEIDA Alfredo Wagner Berno de

- 1989 « Terras de preto, terras de santo, terras de índio – uso comum e conflito », in Edna M. R. de Castro et Jean Hébert (éds), *Na Trilha dos Grandes Projetos – Modernização e conflito na Amazônia*, NAEA/UFGA, Belém, pp. 165-196.
- 2002 « Os quilombos e as novas etnias », in Eliane Cantarino O'Dwyer (éd.), *Quilombos : identidade étnica e territorialidade*, Editora FGV, Rio de Janeiro, pp. 43-81.

ARAÚJO Roberto

- 1993 *La cité domestique : stratégies familiales et imaginaire social sur un front de colonisation en Amazonie brésilienne*, thèse de doctorat, université Paris X-Nanterre, Nanterre.

ARRUTI José Maurício Andion

- 1997 « A emergência dos “remanescentes” : notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas », *Mana*, 3 (2), pp. 7-38.
- 2006 *Mocambo : Antropologia e História do processos de formação quilombola*, EDUSC/Anpocs, Bauru, SP.
- 2008 « Quilombos », in Osmundo Pinho et Livio Sansone (éds), *Raça : novas perspectivas antropológicas*, EDUFBA, Salvador, pp. 315-350.

BASTIDE Roger

- 1960 *Les religions afro-brésiliennes : contribution à une sociologie des interpénétrations de civilisations*, PUF, Paris.

BENATTI José Helder

- 1997 « Posse coletiva da terra : um estudo jurídico sobre o apossamento de seringueiros e quilombolas », *Revista CEJ (Centro de Estudos Judiciários)*, 1 (3), pp. 54-60.

BOYER Véronique

- 1993 *Femmes et cultes de possession : les compagnons invisibles*, L'Harmattan, Paris.
- 2002 « Quilombolas et évangéliques : une incompatibilité identitaire ? (réflexions à partir d'une étude de cas en Amazonie brésilienne) », *Journal de la Société des Américanistes*, 88, pp. 159-178.
- 2009 « Passé portugais, présent noir et indécidabilité amérindienne : un exemple amazonien (Amapá, Brésil) », *Autrepart*, 51, pp. 19-36.
- 2010 « Une forme d'africanisation au Brésil : les *quilombolas* entre recherche anthropologique et expertise politico-légale ? », *Cahiers d'études africaines*, 198-199-200 [à paraître].

CARNEIRO Edison

- 1947 *O Quilombo dos Palmares*, Editora Brasiliense, São Paulo.

CHAGAS Miriam de Fátima

- 2001 « A política do reconhecimento dos "remanescentes das comunidades dos quilombos" », *Horizontes Antropológicos*, 7 (15), pp. 209-235.

ENDERS Armelle

- 2008 *Nouvelle histoire du Brésil*, Chandeigne, Paris.

FONSECA Cláudia

- 1988 « Alliés et ennemis en famille », *Les Temps Modernes*, 499, février, pp. 28-58.

GOMES Flávio dos Santos et João José REIS (éds)

- 1996 *Liberdade por um fio : história dos quilombos no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo.

HOFBAUER Andreas

- 2006 *Uma História de branqueamento. Ou, o negro em questão*, Editora UNESP, São Paulo.

INCRA

- 2009 *Títulos expedidos às comunidades quilombolas et Relação de processos abertos* [http://www.incra.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=252&Itemid=274, consulté le 15/06/2009].

LATOUCHE Serge

- 2001 « Présentation », *Revue du MAUSS*, 13, pp. 7-19.

LEITE Ilka Boaventura

- 2000 « Os quilombos no Brasil : questões conceituais e normativas », *Etnográfica*, IV (2), pp. 333-354.

LEITE Yonne de Freitas et Ruben George OLIVEN

- 2002 « Apresentação », in Eliane Cantarino O'Dwyer (éd.), *Quilombos : identidade étnica e territorialidade*, Editora FGV, Rio de Janeiro, pp. 9-11.

LIMA Deborah de Magalhães et Edna Ferreira ALENCAR

- 2000 « Histórico da ocupação humana e mobilidade geográfica de assentamentos na Várzea do Médio Solimões », in Haroldo Torres et Heloisa Monteiro,

Populações e Meio Ambiente, SENAC/Associação Brasileira de Estudos Populacionais (ABEP), Brasília, pp. 133-161.

MARQUES Carlos Eduardo

- 2008 *Remanescentes das comunidades de Quilombos, da resignificação ao imperativo legal*, dissertação de mestrado, université fédérale de Minas Gerais, Belo Horizonte.

O'DWYER Eliane Cantarino

- 2002 « Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos », in Eliane Cantarino O'Dwyer (éd.), *Quilombos : identidade étnica e territorialidade*, Editora FGV, Rio de Janeiro, pp. 13-42.

OLIVEIRA João Pacheco de

- 1998 « Uma etnologia dos "índios misturados" ? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais », *Mana*, 4 (1), pp. 47-77.

PRICE Richard

- 2000 « Reinventando a história dos quilombos : rasuras e confabulações », *Afro-Ásia*, 28, pp. 241-265.

RAMOS Arthur

- 1942 *A aculturação negra no Brasil*, Companhia Ed. Nacional, São Paulo.

RODRIGUES Raimundo Nina

- 1977 *Os Africanos no Brasil*, Companhia Ed. Nacional, São Paulo.

RUSSCZYK Jacqueline

- 2007 « Dilemas e desafios do fazer antropológico : considerações sobre uma experiência particular », in Soraya Fleischer, Patrice Schuch et Cláudia Fonseca (éds), *Antropólogos em ação : experimentos de pesquisa em direitos Humanos*, UFRGS editora, Porto Alegre, pp. 163-176.

SCHWARCZ Lília K. Moritz

- 1999 « Questão racial e etnicidade », in Sergio Miceli (éd.), *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*, vol. 1, Anpocs, São Paulo, pp. 267-325.

SCHWARTZ Stuart B. et Hal LANGFUR

- 2005 « Tapanhuns, Negros da terra and Curibocas : common cause and confrontation between Blacks and Natives in colonial Brazil », in Matthew Restall (éd.), *Beyond Black and Red : African-Native relations in colonial Latin America*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

TRECCANI Girolamo Domenico

- 2006 *Terras de Quilombos : caminhos e entraves do processo de titulação*, Programa Raízes, Belém.

VÉRAN Jean-François

- 1999 « Les découvertes du quilombo. La construction hétérogène d'une question nationale », *Problèmes d'Amérique Latine*, 32, pp. 53-72.
2003 *L'esclavage en héritage (Brésil) : Le droit à la terre des descendants de Marrons*, Karthala, Paris.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo

- 1999 « Etnologia brasileira », in Sergio Miceli (éd.), *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*, vol. 1, Anpocs, São Paulo, pp. 109-223.