



HAL
open science

“ Quilombolas et Évangéliques : une incompatibilité identitaire ? (réflexions à partir d’une étude de cas en Amazonie brésilienne) ”

Véronique Boyer

► To cite this version:

Véronique Boyer. “ Quilombolas et Évangéliques : une incompatibilité identitaire ? (réflexions à partir d’une étude de cas en Amazonie brésilienne) ”. Journal de la Société des américanistes, 2002. hal-01415834

HAL Id: hal-01415834

<https://hal.science/hal-01415834>

Submitted on 13 Dec 2016

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

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

Journal de la société des américanistes

2002, 88

Articles

Quilombolas et évangéliques : une incompatibilité identitaire ? Réflexions à partir d'une étude de cas en Amazonie brésilienne

VÉRONIQUE BOYER

p. 159-178

Résumés

Quilombolas et évangéliques : une incompatibilité identitaire ? Réflexions à partir d'une étude de cas en amazonie brésilienne. Depuis 1988, de nombreuses populations rurales revendiquent, en tant que communautés rémanentes de quilombos, des droits territoriaux sur les terres qu'elles occupent. L'article présente tout d'abord les approches des chercheurs et les définitions qui ont été proposées de ce phénomène contemporain auquel on se réfère quand on parle de « communautés noires rurales ». Une étude de cas dans le Moyen Amazonas permettra ensuite de jeter quelques bases pour appréhender les termes du désaccord et de l'incompréhension entre les croyants – terme qui désigne habituellement les évangéliques – et les militants du mouvement noir. Car la participation à ce mouvement religieux est généralement perçue comme un facteur d'aliénation qui entrave l'émergence d'une conscience noire et donc le passage à l'action politique.

« Quilombolas » and Evangelicans: incompatible identities? Reflexions on a case study in the Brazilian Amazon. Since 1988, many rural people base their legal demands over the land they occupy by claiming the status of communities reminiscent of quilombos. The paper first reviews the approach made by researchers of this field and the definitions they give to this contemporary phenomenon designated as « black rural communities ». A case study from the Middle Amazonas then allows the understanding of the basis of the disagreement and incomprehension between the crentes (literally believers, general term for Protestants) and the militants of the black movement. For the latter, the participation in this religious movement is generally understood as a factor of alienation that prevents the emergence of a black consciousness and hence the development towards political action.

« *Quilombolas* » y evangélicos, ¿una incompatibilidad identitaria? *Reflexiones basadas en un estudio de caso en la Amazonia brasileña*. Desde 1988, numerosas poblaciones rurales reivindican derechos territoriales sobre los terrenos que ocupan, como comunidades procedentes de quilombos (palenques). Este artículo presentará primeramente los enfoques de los investigadores y las definiciones existentes en cuanto a ese fenómeno contemporáneo al cual se refiere bajo la expresión de « comunidades negras rurales ». Un estudio de caso en el Medio Amazonas permitirá luego plantear unos fundamentos para comprender los términos del desacuerdo y de la incompreensión entre los creyentes (palabra que designa habitualmente a los evangélicos) y los militantes del movimiento negro. En efecto, la participación a ese movimiento religioso es generalmente percibida como un factor de alienación que impide la emergencia de una conciencia negra, y por lo tanto aparece como un obstáculo a la acción política.

Entrées d'index

Mots-clés : Amazonie, Quilombolas, mouvements sociaux, Églises évangéliques

Keywords : Amazon, social movements, evangelical churches

Palabras claves : Amazonia, movimientos sociales, iglesias evangélicas

Géographique/ethnique : Brésil, Amazonie

Thématique/disciplinaire : Anthropologie sociale

Historique

Journal de la Société des Américanistes, 2002, 88, pp. 159-178.

Texte intégral

- 1 On assiste aujourd'hui à une mobilisation des populations noires rurales qui revendiquent, en vertu de leur ascendance, des droits territoriaux sur les terres où elles sont établies¹. Le portrait que la presse brésilienne brosse généralement de ceux que l'on appelle *quilombolas* est celui de groupes ruraux attachés à leurs racines noires, fiers héritiers du passé rebelle de leurs ancêtres africains qui ont fui les plantations pour se réfugier dans la forêt hors de portée des maîtres blancs².
- 2 En 1988, cent ans après l'abolition de l'esclavage, à l'occasion des débats autour de la nouvelle Constitution brésilienne, l'Acte des dispositions constitutionnelles transitoires prévoyait un article stipulant qu'« aux rémanents des communautés des *quilombos* occupant les terres [de leurs ancêtres] est reconnue la propriété définitive [de celles-ci], l'État devant leur émettre des titres respectifs ». Comme l'écrit Jean-François Veran, « le texte 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" » (1999, p. 54).
- 3 Le problème de l'application concrète des dispositions définies par l'article 68 s'est toutefois posé très rapidement, quand plusieurs groupes ruraux ont revendiqué la propriété de la terre qu'ils occupaient en tant que *quilombolas*, c'est-à-dire en tant que descendants des Noirs marrons. Dans ce contexte, anthropologues et historiens seront chaque fois plus sollicités par les institutions de l'État (entre autre la Fondation Palmares³) et les organisations du mouvement noir pour mener des expertises qui attestent le bien-fondé des demandes⁴.
- 4 Dans le cadre de ces nouvelles revendications identitaires et territoriales, l'avancée des Églises évangéliques dans le milieu des *quilombolas* préoccupe

tant les militants du mouvement noir que les chercheurs consultés. Les travaux de ces derniers mentionnent d'ailleurs rarement la présence d'évangéliques dans les groupes étudiés, ou, quand ils le font, les termes choisis sous-entendent qu'il s'agit là du résultat de pressions externes et que les nouvelles croyances religieuses ont peu à voir avec la foi originelle du groupe. C'est ce que semble par exemple suggérer Siglia Zambrotti Doria quand elle évoque brièvement les « segments [de la population du *quilombo* de Rio das Rãs dans l'État de Bahia] **capturés** par l'Assemblée de Dieu » (1995, p. 26 ; c'est moi qui souligne). En effet, la participation à ce mouvement religieux est généralement perçue comme un facteur d'aliénation qui entrave l'émergence d'une conscience noire et donc le passage à l'action politique⁵.

⁵ Les évangéliques ont, il est vrai, la réputation de préférer le maintien d'un *statu quo*, même désavantageux, à l'engagement dans des luttes politiques et sociales à l'issue incertaine, réputation qui n'en fait évidemment pas *a priori* des alliés naturels des militants, ceux du mouvement noir et des autres. Cependant, outre le fait que des travaux viennent nuancer cette appréciation de la position politique des évangéliques (même si elle est encore aujourd'hui largement conservatrice)⁶, il me semble que le rejet des évangéliques n'est pas uniquement la conséquence de leur méfiance à l'égard du projet des associations de *quilombolas* ou de leur désintérêt.

⁶ Une étude de cas permettra de jeter quelques bases pour appréhender les termes du désaccord et de l'incompréhension entre les croyants – terme qui désigne habituellement les évangéliques – et les militants du mouvement noir. Le travail de terrain dans ce village du Moyen Amazonas a été réalisé à l'occasion d'une recherche se proposant de rendre compte de l'essor évangélique en Amazonie brésilienne⁷, thème qui m'a amenée à considérer différentes populations touchées par l'expansion de ce mouvement religieux : les colons venus du Nordeste et des États du sud du pays, les *ribeirinhos* (habitants des rives des fleuves), les *seringueiros* (collecteurs de caoutchouc), les Indiens et les *quilombolas*.

⁷ Il va sans dire que mon intérêt concerne moins l'histoire des *quilombos* et de leurs fondateurs telle que la reconstituent les historiens, que le traitement par les chercheurs en sciences sociales du phénomène contemporain désigné comme communautés rémanentes de *quilombo*. Il convient donc de reprendre dans un premier temps les définitions données par les anthropologues des communautés noires rurales.

Les communautés rémanentes de *quilombo*

⁸ Bien que l'on trouve dès le siècle dernier, dans la bibliographie traitant de la persistance des cultures africaines sur le sol brésilien, des références à la présence de *quilombos* ou de groupes qui en descendraient, ceux-ci n'ont jamais été systématiquement intégrés au champ d'investigation avant les années 1990⁸. La publication de l'article 68 en 1988, puis la célébration du tricentenaire de la mort de Zumbi en 1995 contribueront de fait au regain d'intérêt de la part des chercheurs.

⁹ Auparavant, de Raimundo Nina Rodrigues à Roger Bastide, érudits et scientifiques n'ont guère trouvé, dans l'étude des *quilombos*, matière à développer leurs hypothèses, qu'ils se soient proposé, pris dans les filets de l'évolutionnisme, d'évaluer la valeur du Noir ou qu'ils se soient engagés, à partir des années 1930, dans l'entreprise de réhabilitation du Noir et de sa

culture⁹. Les *quilombos* ne présentaient, en effet, selon eux aucun élément socioculturel évoquant les sociétés africaines, pas même un écho de leurs systèmes religieux, à la différence de ce qui était observé dans les cultes de possession urbains¹⁰. Les groupes de Noirs ruraux, qui semblaient avoir été incapables de résister aux pressions de la société coloniale, ont alors été, au mieux, tenus pour oubliés de la reconstitution de la terre maternelle et, au pire, qualifiés de « phénomène de régression tribale » (Bastide 1960, pp. 124-125), et les raisons de cette amnésie ont été attribuées à l'origine ethnique des populations qui les ont fondées. Car, dans le même temps, les études concluaient à la supériorité des Yorubas sur les Bantous, les premiers étant censés avoir fidèlement conservé la religion de leurs ancêtres – ou du moins son esprit – tandis que les seconds se seraient rapidement acculturés dans des cultes syncrétiques, disqualifiant pour longtemps les *quilombos* où ils étaient dominants¹¹.

¹⁰ Il est possible de relever des parallèles entre les termes de ce discours savant et les modes actuels de constructions identitaires. Ainsi, les membres des cultes de possession urbains dits afro-brésiliens tendent à revendiquer une continuité symbolique et spirituelle avec des systèmes religieux africains, telle que la leur reconnaissent les anthropologues, alors que les groupes de descendants de *quilombos*, trouvant leur ancrage au sein même de la société coloniale, s'affirment comme les héritiers de la résistance au système esclavagiste.

¹¹ Les modalités de la reconnaissance par l'État brésilien de ces groupes ruraux vont d'ailleurs dans le sens de leur intégration dans un projet de culture nationale. Les dispositions de l'article 68 définissent ainsi juridiquement les *quilombos* comme les « biens d'un patrimoine brésilien [...] qu'il s'agit de protéger » (Veran 1999, p. 56). Or, comme le relève Alfredo Wagner, ce projet est « tourné vers le passé et vers ce qui idéalement aurait "survécu" sous la désignation formelle de rémanents des communautés de *quilombos* » (1999, p. 11). Le passé historique considéré est alors limité à la période esclavagiste, et la permanence des éléments socioculturels semble avoir moins d'importance que la pérennité de l'établissement et la filiation biologique. L'article 68, en déclarant en substance qu'il sera délivré un titre de propriété aux groupes installés sur les terres d'un ancien *quilombo* et ayant pour ancêtres des Noirs marrons, se montre donc implicitement restrictif.

¹² Les militants du mouvement noir, pour lesquels le problème des *quilombos* était avant tout politique, ont alors fait valoir que la présence de ces groupes ruraux a moins pour intérêt d'attester la survivance du passé africain au Brésil que de manifester la « continuité de l'esprit de résistance » (Veran 1999, p. 59), autrefois à l'esclavagisme et à présent au système capitaliste. Selon J.-F. Veran, l'idée de « rémanence de *quilombo* » s'est ainsi construite à partir de « la relation entre un objet historique et un projet politique » (1999, p. 54). Aux termes *quilombo* ou « rémanents de communautés de *quilombo* », qui incitent à s'intéresser aux restes et aux survivances éventuelles, sont désormais préférées les expressions « communautés rémanentes » ou « communautés noires rurales » qui prennent en compte les pratiques actuelles de ces groupes et leur insertion sociale et culturelle présente. Ce choix souligne également que la réalisation de l'idée de communauté – la cohésion du groupe – se situe dans le présent et non dans un passé révolu.

¹³ Divers travaux d'historiens et d'anthropologues ont remis en cause l'étroitesse de la définition du *quilombo* retenue par l'État en montrant la diversité des conditions historiques de la formation des groupes actuellement considérés comme communautés noires rurales¹². Ceux-ci ne sont pas nécessairement établis sur des lieux occupés autrefois par des esclaves

fugitifs, les *quilombos* ayant souvent été plusieurs fois détruits et reconstruits plus loin dans la forêt. Ils ne sont parfois même pas tenus pour descendre d'anciens *quilombos*. C'est le cas quand la terre a par exemple été reçue en héritage d'un maître supposé plus aimable que les autres, ou qu'elle a été donnée en récompense à « certaines de ces dites "communautés noires" d'aujourd'hui [qui] furent utilisées pour lutter dans le passé contre les *quilombolas* » (Wagner 1999, p. 14). Ces dons, mais également la pratique coutumière de l'attribution d'un lot par un seigneur à ses esclaves pour que ces derniers subviennent à leurs besoins à un moindre coût, sont à l'origine de ce qu'on appelle les « terres de *preto* »¹³ (Castro 2001, p. 9).

14 Les anthropologues et les historiens qui se consacrent aujourd'hui plus généralement à l'étude des communautés noires rurales ou des « Terres de Noir », un « concept plus *lato sensu* de *quilombo* » (Wagner 1999, p. 17), ne peuvent, ni ne veulent, se limiter à l'établissement de généalogies et à la reconstitution des déplacements des populations pour démontrer la présence effective de marrons.

15 L'objectif poursuivi, plus ambitieux de leur point de vue, est d'identifier les traits culturels et/ou sociologiques qui caractériseraient toutes les communautés noires rurales actuelles, indépendamment des conditions historiques particulières de leur fondation. La tâche n'est pas toujours facile car « en faisant partie du contexte national, le Noir passe **idéologiquement** pour n'avoir pas d'histoire spécifique, au point où il n'a pas de langue qui le particularise, de formes d'organisation particulières ou même un gouvernement ou un pouvoir séparé » (Gusmão 1999, p. 69 ; c'est moi qui souligne).

16 Les recherches, menées dans l'indépendance de cette idéologie qui nie « la condition et le droit à la différence » (Gusmão 1999, p. 69) des Noirs, doivent contribuer à mettre en évidence la spécificité des populations noires rurales. Les structures familiales et politiques, le rapport à l'environnement et le mode de production économique figurent parmi les éléments les plus cités. Toutefois, si les textes énumèrent avec une relative aisance des concepts savants¹⁴, ils restent malheureusement trop souvent imprécis dans la description de la réalité sociale auxquels ils se rapportent. Le lecteur se trouve alors démuné pour apprécier la portée des différences constatées, devant se contenter d'affirmations trop générales pour convaincre¹⁵ ou de déclarations plutôt nourries par le romantisme que par les données ethnographiques¹⁶.

17 Parmi les éléments clairement explicités, certains, comme les structures familiales matricentrées¹⁷, l'organisation de l'espace ou l'usage collectif des terres, ne sont de toute évidence pas l'apanage des populations noires rurales. Sur le premier point, concernant la forte présence de familles matrifocales, on observe qu'en milieu urbain amazonien également, les femmes occupent une position analogue de pivot des groupes domestiques¹⁸. Pour ce qui est de l'appropriation de l'espace, Deborah Lima (2002) a montré que les populations ne se disant pas *quilombolas* établissent aussi leurs résidences sur la rive des fleuves tandis que le lieu des plantations se trouve à l'opposé, vers la forêt, dans le « centre ». Le même auteur a enfin remarquablement décrit la spécificité de l'appropriation du territoire par les populations amazoniennes, qui allie une aire d'usage collectif et des plantations privées¹⁹.

18 Lors d'une réunion organisée par le Ministère public fédéral entre anthropologues, juristes et militants du mouvement noir, Alfredo Wagner a présenté un texte où il affirme que « la question du "*quilombo* aujourd'hui" passe par la compréhension du système économique intrinsèque à ces unités familiales qui produisent à la fois pour leur consommation et pour le marché »

(1999, p. 13). Il définit alors les *quilombos* par leur autonomie économique, « une forme d'affirmation [...] de la petite production » (*ibid.*) dont on trouve déjà des traces avant l'abolition de l'esclavage²⁰. Cette analyse a l'avantage de permettre d'intégrer à la catégorie *quilombo* l'ensemble des communautés noires rurales actuelles, indépendamment de leurs histoires singulières.

19 Cependant, cette définition s'avère trop large car elle convient aussi à nombre de villages qui ne sont pas reconnus et qui ne se reconnaissent pas comme communautés noires rurales. L'autonomie de ces dernières semble en outre être relative dans la mesure où elles se trouvent également insérées dans des circuits marchands. Historiquement, si l'on en croit Eurípedes Funes, les membres de ces groupes « ont [en effet] fini par se trouver pris dans des relations de dépendance, à travers l'endettement, difficiles à rompre » (1995, p. 196) où les nouveaux patrons, commerçants, s'opposaient aux anciens maîtres pour défendre leurs propres intérêts mercantiles. Là encore, une telle situation n'est en soi guère différente de ce qui a été décrit pour l'ensemble des populations amazoniennes.

L'ethnicité des communautés noires rurales

20 D'une façon générale, les analyses s'avèrent donc incapables d'établir les bases de la spécificité socioculturelle des populations noires rurales. Ce constat a d'évidentes conséquences politiques qui provoquent l'inquiétude des militants du mouvement noir. Au cours du débat qui a suivi la présentation du texte d'Alfredo Wagner, Jadir Brito, représentant du Mouvement Noir Unifié (MNU) et assesseur d'un député fédéral du Parti des Travailleurs, s'est interrogé :

« [Ces] pratiques, coutumes et habitudes [auraient-elles] quelque chose de si diffus [qu'elles] n'auraient pas d'identité propre, cette identité que le mouvement noir importait jusqu'alors des *quilombos* vers les communautés d'afro-descendants ? [...] Cette caractéristique [...] peut-elle être si diffuse qu'il n'y a aucune unité, s'agissant simplement de gens qui n'ont pas de terre. Des gens qui n'ont pas de terre, mais qui ne sont pas des sans-terre, parce qu'ils ont la terre qui était de *quilombo*. [...] Il semble que [cela soit] un peu dangereux [...] pour un segment social qui effectivement souffre dans le pays, [celui] des afro-descendants. Je crois qu'à l'intérieur du mouvement noir [...] cette relation *quilombos*, identité ethnique et combat au racisme est une trilogie à laquelle on ne renonce pas. [...] La conquête de la réglementation des concepts de territoire de *quilombos*, pour le mouvement noir, et en particulier pour le MNU, est une étape fondamentale de lutte pour les afro-descendants » (Brito, *in* Wagner 1999, p. 21).

21 Les enjeux idéologiques et politiques fondamentaux apparaissent ici clairement car les populations noires rurales sont, pour le mouvement noir, emblématiques de sa lutte en ce qu'elles incarnent aujourd'hui l'idée des *quilombos* passés. L'impuissance à définir précisément leur différence culturelle d'avec les autres groupes régionaux affaiblit alors leur impact en tant que symboles de résistance. Les retombées de ces difficultés d'identification sont aussi extrêmement concrètes au regard des exigences posées par la loi pour l'accès à la terre : la délivrance des titres de propriété est en effet conditionnée à la reconnaissance d'une différence de certains groupes par rapport à l'ensemble national.

22 La référence récurrente dans les travaux scientifiques à une « ethnie noire » vient en quelque sorte répondre à ces préoccupations, afin d'éviter que ne se perde le bénéfice potentiel de l'inclusion de l'article 68 dans la nouvelle

constitution. L'usage de cette notion ne va cependant pas sans problème. Car une approche qui instaure le phénotype comme l'« élément homogénéisant »²¹ de la population noire peut conduire à négliger des différences essentielles dans les représentations de ce qu'est être noir dans le contexte brésilien et dans la façon de le vivre et de l'affirmer.

23 Silvio Sansone a ainsi pu montrer pour Bahia qu'à des phases historiques distinctes, correspondent des modes particuliers « dans l'usage de la terminologie de couleurs et des formes spécifiques d'organisation, de culture et d'identité noire » (1993, p. 74). Dans un premier temps, affirme l'auteur, de la fin de l'esclavage jusqu'aux années 1950, quand l'apparence physique et non plus la condition d'esclave détermine le statut, les Noirs demeurent pris dans une structure hiérarchique autoritaire et les élites ne se sentent pas menacées. Avec l'essor industriel et l'accès à l'emploi formel, les Noirs se heurtent aux barrières sociales et deviennent réceptifs au discours des organisations noires. C'est la période où la culture noire acquiert un statut et une reconnaissance officiels. Enfin, à partir des années 1980, au moment de l'ouverture démocratique, la chute du prestige du travail manuel et la scolarisation de masse ont augmenté les aspirations des nouvelles générations que la récession économique a toujours frustrées²². Ces changements se reflètent dans les termes d'auto-désignation utilisés : les pères, qui « acceptent une certaine immobilité sociale » (Sansone 1993, p. 88) se reconnaissent comme *pretos*, leurs fils s'affirment comme *negros*, terme qui était utilisé jusque là « principalement par les activistes [du mouvement noir] et la théologie de la libération » (Sansone 2000, p. 98). L'identité noire aujourd'hui, soutient Sansone, se caractérise par son aspect relationnel, en recréant quotidiennement les « différences » entre Noirs et Blancs qui changent aussi selon le contexte : « l'identité noire est peut-être davantage basée sur la couleur – la conscience de la couleur, l'orgueil de la couleur noire, une manière originale de gérer et de présenter son aspect physique – que dans l'identification et la participation à des aspects de la culture noire tenus pour traditionnels » (Sansone 1993, p. 90), c'est-à-dire certains blocs de carnaval et les cultes de possession afro-brésiliens.

24 Dans le cas des nouvelles générations à Bahia, une certaine esthétique et un travail sur le corps permettent une mise en scène de la négritude qui s'est en quelque sorte émancipée des éléments symboliques et culturels de l'africanité. De façon symétriquement inverse, on pourrait avancer que l'africanité des cultes de possession semble en partie s'être affranchie de la couleur de la peau des individus. Car, au moment où les pratiques d'un lieu de culte afro-brésilien sont reconnues comme légitimes, authentiques ou orthodoxes, la couleur de la peau de celui qui effectue les rituels et incarne la spiritualité africaine en terre brésilienne importe peu : parce qu'il y a des traits culturels observables et des critères constructibles, la légitimité de la revendication d'africanité n'est pas nécessairement incarnée par un individu noir.

25 Les populations noires rurales ne se situent, me semble-t-il, ni dans le registre de la négritude des jeunes de Bahia, ni dans celui de l'africanité des fils-de-saint. Qu'en est-il donc de l'usage de l'expression « ethnie noire » à leur propos, si on la considère du point de vue d'une variante identitaire où les références culturelles ne s'imposent que faiblement et où le langage et la gestuelle d'un corps noir ne seraient pas non plus complètement déterminants ? En l'absence d'éléments socioculturels caractérisant l'ethnie noire, il semble bien que la couleur de la peau, la texture du cheveu et les traits des individus tiennent lieu de critères pour attester que les informateurs aient une « origine commune [et] descendent de *quilombolas* » (Funes 1995, p. 32). Cependant l'élaboration de catégories en fonction de la couleur de la

peau est difficile, et ce d'autant plus que le métissage a indiscutablement laissé des traces dans les villages²³. Neusa Gusmão attire ainsi l'attention sur « la difficulté de savoir qui est et qui n'est pas noir au Brésil. Si les caractéristiques phénotypiques sont insuffisantes pour éclairer la question, le critère racial est aussi problématique » (1999, p. 67).

26 Il est toutefois regrettable que la notion de race ne soit interrogée que dans les limites de son application et non dans son fondement scientifique et l'on peut alors craindre que le terme *ethnie* ne vienne confortablement prendre sa place²⁴. Lors du débat du texte de Wagner, une anthropologue, qui avait rejeté la définition de l'anthropologie classique d'ethnie [« un groupe ethnique est égal à une culture, qui est égal à une race » (*sic*)] pour adhérer aux théories de Frederic Barth, semblait ensuite nier la flexibilité des identités :

« L'idée est qu'il pourrait y avoir une manipulation de ces identités. Maintenant, comme il y a l'article 68, tous les gens vont affirmer qu'ils sont des rémanents de *quilombo*, ce qui n'est pas le cas : il y a des identités impératives. Quand le mouvement noir parle de la question raciale, [c'est] peut-être de façon un peu différente que les anthropologues, mais de fait ce sont des identités qui ne peuvent être supprimées par une définition plus favorable de la situation » (Eliane Cantarino, *in* Wagner 1999, p. 44).

27 On peut se demander si en creux des descriptions des groupes noirs en milieu rural n'apparaissent pas les traits (inversés mais reconnaissables) d'un système de domination où sont prises toutes les populations de la région, si ce n'est du pays entier : dans le contexte de fortes inégalités socio-économiques et politiques, la racialisation des rapports sociaux a depuis toujours été l'élément structurant de la légitimation des rapports de pouvoir.

28 Carlos Porto, représentant de la Commission nationale de l'articulation des communautés rémanentes noires rurales *quilombolas*, en affirmant que « la lutte pour la terre de noir a eu besoin de trouver une ethnie » (Wagner 1999, p. 24), montre que la crispation sur ce terme traduit une tentative de subvertir le système sans rompre avec sa logique. L'émergence de l'ethnie noire comme « catégorie de mobilisation politique » (Wagner 1999, p. 24), que d'autres envisagent sous le prisme d'une prise de conscience identitaire, rencontre ici un enjeu territorial majeur. Est alors introduite une nouvelle expression, celle de territoire ethnique, qui évacue l'idée d'une nécessaire « communauté de sang » pour insister sur celle d'un espace fondé par « l'agglutination de différences contre une forme de domination esclavagiste » (Wagner 1999, p. 25).

Les communautés noires dans le Moyen Amazonas

29 Jusqu'à la publication en 1971 de la remarquable étude de Vincente Salles, la main d'œuvre esclave d'origine africaine introduite en Amazonie brésilienne avait été tenue pour quantité négligeable. L'historiographie a montré depuis qu'entre 1778 et 1820, 38 323 esclaves ont été amenés dans l'État du Pará (Funes 1995, p. 50), certains en provenance du Nordeste du pays, d'autres venant directement du continent africain (Castro 2001, p. 2). À partir de 1834 jusqu'à l'abolition, en 1888, le renouvellement en main d'œuvre a été essentiellement alimenté par le trafic interne et la reproduction de la population esclave locale. Les esclaves étaient concentrés, outre dans la capitale de l'État, Belém, dans les zones où dominaient des activités agropastorales : le Bas Tocantins et le Bas Amazonas, région située à l'extrême

ouest de l'État du Pará, aujourd'hui appelé Moyen Amazonas (Funes 1995, p. 52).

30 Pour cette dernière région, les centres urbains les plus importants étaient, et sont encore, Santarém, Alenquer et Óbidos. Dans des propriétés rurales aux alentours de ces villes, les esclaves étaient employés dans l'élevage du bétail, dans les plantations de cacaoyers, à la collecte de la noix du Brésil et de la gomme élastique, principales ressources du commerce local.

31 Les historiens ont recueilli des mentions d'expéditions punitives attestant que, dès le début du XVIII^e siècle, certains esclaves fuyaient la domination des maîtres pour se réfugier dans les forêts où ils se regroupaient et fondaient des *quilombos*, désignés localement comme *mocambos*²⁵. Des traces de leur présence sont retrouvées sur un vaste territoire qui s'étend du delta de l'Amazone jusqu'à son cours moyen (Castro 2001, p. 1). Les rapports des *quilombolas* avec les maîtres blancs n'étaient toutefois pas uniquement empreints d'hostilité et de méfiance. Car les anciens esclaves ont participé aussi à l'économie régionale en tant que *quilombolas*. Ils entretenaient des échanges commerciaux avec les citadins auxquels ils vendaient les excédents de leur production : manioc, tabac, fruits, pêche (Andrade 1995, pp. 49-50). Il est même probable qu'au XIX^e siècle, ils se soient intégrés à des circuits commerciaux entre le Brésil et le Surinam et aient servi de tampon entre la société esclavagiste et certains groupes indiens (Funes 1995, p. 171). Les connaissances actuelles font donc état d'une situation relativement complexe, où les esclaves fugitifs constituent des groupes en marge de la société esclavagiste, et en réaction à elle, sans pour autant s'isoler totalement, ni échapper aux rapports de domination.

32 De nos jours, c'est encore « aux alentours de ces villes qu'on trouve la plus grande concentration de communautés noires » (Castro 2001, p. 6). Dès 1989, soit un an à peine après la publication de l'article 68, un premier groupe de la région entend faire valoir ses droits en tant que « rémanents de *quilombo* », et entreprend pour cela d'établir un relevé cartographique des terres occupées. Pour soutenir l'action pionnière de Boa Vista, est créée en 1990 l'Association des communautés rémanentes de *quilombos* de la municipalité de Oriximiná – ARQMO. En 1992, les habitants de Boa Vista procèdent eux-mêmes à une démarcation officielle des terres, avant d'engager, à la fin de 1993, une action auprès du ministère public en demandant la propriété de 790 ha de terre. Ils obtiendront gain de cause en 1995, année de la célébration officielle du tricentenaire de la mort de Zumbi, chef du fameux *quilombo* de Pamares²⁶ que le mouvement noir a érigé en symbole de la résistance noire.

33 L'obtention du titre de propriété a radicalement changé la vie de Boa Vista et de ses habitants. Parmi les signes de la renaissance du village, qui n'était auparavant rien de plus qu'un *beiradão*, la berge d'un fleuve où les gens vivent tant bien que mal, Edna Castro et Rosa Acevedo signalent l'agrandissement de l'école et du salon communautaire, la réfection de la chapelle catholique et la rupture du groupe avec le travail salarié puisque tous désormais ont choisi de se consacrer au travail des champs (Castro et Acevedo 1998, p. 12).

34 Le succès de Boa Vista incite d'autres groupes à suivre le même chemin. À partir de 1990, des associations de communautés rémanentes de *quilombos* se constituent dans diverses municipalités de la région, comme celles d'Alenquer et d'Óbidos, et, en 1997, une commission d'articulation pour le Bas Amazonas²⁷ est chargée de les fédérer. Depuis, le mouvement ne cesse de prendre de l'ampleur : en 1998, 229 communautés noires rurales étaient identifiées dans l'État du Pará mais seulement 11 d'entre elles ont obtenu le titre de propriété de leur terre (Castro et Acevedo 1998, p. 15).

35 Parallèlement à l'intensification de ce mouvement de revendications

politiques et territoriales, s'accroît aussi l'intérêt culturel et historique pour les populations rémanentes de *quilombos*. Les travaux historiques disponibles permettent ainsi d'établir qu'au début des années 1820, des esclaves fugitifs fondèrent non loin de la ville d'Óbidos une première communauté connue dans la bibliographie comme « Quilombo do Trombetas », certainement en raison de la proximité du fleuve du même nom. Lúcia M. M. de Andrade, membre de la Commission Pró-índio de São Paulo, rapporte que ce *quilombo* aurait été habité par une population d'environ 2 000 personnes avant d'être détruit en 1823. Les 13 groupes recensés en 1997 sur le territoire de la municipalité d'Óbidos comme communautés noires rurales (Castro et Acevedo 1998, p. 19) sont probablement issus de ce *quilombo* historiquement identifié (Andrade 1995, p. 54).

36 Forte du dynamisme d'une professeure de la ville et de ses connaissances de la culture et de l'histoire locales, l'Organisation culturelle d'Óbidos (ACOB) décide alors d'organiser des rassemblements, connus sous le nom de Racines Noires, pour renforcer les liens entre les communautés noires rurales de la région. En juillet 1988, un village proche d'Óbidos, le Pacoval, accueillera la première rencontre des Racines Noires. L'événement est un tel succès que la deuxième rencontre, en juin 1990, attirera non seulement des représentants des communautés noires d'Alenquer, d'Óbidos, d'Oriximiná et de Santarém, mais aussi des membres de quelques organisations non gouvernementales. L'une de ces ONG, le CEDENPA (Centre d'études et de défense du Noir au Pará), montre un certain empressement à donner suite à cette exceptionnelle mobilisation, ce qui incite E. Funes à avancer que « l'idée de réaliser de telles rencontres naît plutôt d'une action extérieure que de l'initiative directe des rémanents » (1995, p. 3). En juillet 1990 a donc lieu la troisième rencontre des Racines Noires au Silêncio do Matá, un village situé sur un étroit bras du fleuve, navigable seulement à marée haute, à quelques heures de bateau de la petite ville d'Óbidos.

Le Silêncio do Matá : « les racines noires commencent ici, dans ce territoire »

37 Le fait d'être arrivée au Silêncio do Matá par le biais des réseaux de « militance » noire et l'objet particulier de ma recherche (l'essor des églises évangéliques) ont eu des implications plus importantes que je ne le pressentais au départ. Il m'a ainsi semblé percevoir des positions distinctes par rapport au discours militant officiel, qui pourraient être ordonnées sur un axe allant de ce qui se dit vers l'extérieur à ce qu'on dit entre soi, et que je tenterai de restituer par le récit de quelques anecdotes. Les premières informations sur le Silêncio do Matá m'ont été données par un jeune instituteur d'Óbidos, que m'avait indiqué une anthropologue de Belém, lequel m'avertit d'entrée de jeu que les *quilombolas* constituaient la preuve de la résistance noire à l'ordre dominant blanc, des enclaves noires dans la société brésilienne et entendant le rester. Et pour que je mesure pleinement l'étendue de l'abîme entre « nous », les habitants de la ville, et « eux », les membres des communautés noires rurales, il avait conclu l'entretien d'un « Tu es Blanche, alors ils vont te trouver bizarre ».

38 Lorsque je me présentais à la trésorière de l'association locale des *quilombolas*, par ailleurs institutrice du village, j'avais donc en tête l'image

associée en ville aux communautés noires rurales : des groupes plutôt fermés, soucieux de leurs traditions, aux coutumes très différentes des autres villages. L'une des premières phrases de Conceição réaffirmait d'ailleurs clairement les limites spatiales et la particularité socioculturelle du Silêncio : « Les racines noires commencent ici, dans ce territoire ».

39 Évoquant ensuite les débuts du mouvement noir au Silêncio, Conceição souligna le rôle joué par l'instituteur mentionné plus haut qui avait peu à peu gagné la confiance d'une vieille femme du village par l'intérêt qu'il démontrait pour les histoires de son enfance : « Avant, il y avait cette vieille femme méfiante, qui ne parlait pas aux Blancs. Mais elle s'est confiée à Daniel. Elle lui racontait ce que ses parents lui avaient dit. Avant personne [au village] ne la prenait au sérieux. Maintenant ça a changé ». Cette conversation laissait entrevoir un paradoxe intéressant, c'est-à-dire qu'une identité positive des *quilombolas*, au moins au Silêncio, avait eu besoin, en partie, pour émerger du regard d'un Blanc venu de la ville.

40 Aussi, après avoir longuement échangé sur la spécificité de l'identité noire, les progrès dans la revendication du territoire noir et l'importance des conquêtes du mouvement noir, je faisais part à Conceição de mon étonnement devant l'usage apparemment si ordinaire du terme *negro* dans les communautés rurales de rémanents de *quilombos*, qui contrastait assurément avec ce que j'avais pu noter pour les quartiers périphériques de Belém ou d'autres parties de l'Amazonie rurale. Sa réponse ne laissa aucun doute sur la réticence des gens à utiliser ce mot dans le langage quotidien : « non, les gens ne l'utilisent pas. Ils ne sont pas encore assez conscients d'eux-mêmes [et de leur valeur]. Ils préfèrent le terme *preto*. En fait, ils utilisent celui de *moreno* », couleur que le dictionnaire Aurélio décrit comme celle du blé mûr. Ce recours à un euphémisme pour désigner un individu à la peau foncée révélait la persistance des préjugés racistes en plein territoire noir. L'aisance avec laquelle l'institutrice s'adaptait au vocabulaire de son interlocutrice citadine était donc loin d'être le fait de tous les habitants du Silêncio do Matá.

41 En outre, il semblait encore douloureux, pour les plus âgés des villageois, d'avoir à admettre l'existence d'esclaves, et même de Noirs marrons, parmi leurs ascendants. Ainsi dona Ana, la tante de l'institutrice, affirmera en son absence : « Ici, c'est un lieu d'esclaves en fuite, il y en a quelques-uns par ici. Mais dans ma famille il n'y en a aucun ». Ce décalage entre les éléments d'un discours militant et les valeurs intériorisées indiquait la difficulté, en dépit de la nécessité politique, de rompre avec les préjugés habituels pour adhérer au discours identitaire des *quilombolas*.

42 En fait, si la méfiance a effectivement dominé l'accueil qui m'a été réservé, comme me l'avait prédit l'instituteur d'Óbidos, celle-ci s'est rapidement révélée concerner moins la couleur de ma peau que le thème de ma recherche et ma condition de chercheur. En effet, était-il vraiment possible, voire crédible, qu'une anthropologue vienne de si loin pour simplement parler aux évangéliques du village, et non pour étudier la culture noire ? Le problème était sérieux car, en tout état de cause, les manifestations religieuses associées à la culture noire ressortissent au catholicisme populaire, et en particulier au culte des saints de dévotion, et non aux pratiques des évangéliques que je me proposais de contacter.

43 Au Silêncio do Matá comme dans les autres villages de la région, le groupe local met rituellement en scène sa cohésion lors de la fête du saint patron du lieu²⁸. Cependant, le fait que saint Benoît soit représenté sous les traits d'un saint noir assumerait une signification particulière dans le cas d'un village identifié comme communauté noire rurale par les militants, et ce d'autant plus que cette fête est aussi désignée par le vocable *Aiuê*²⁹ évoquant pour certains

une origine africaine³⁰. C'est pourquoi, lors de la rencontre des Racines Noires de juillet 1990, l'association des rémanents de *quilombos* du Silêncio do Matá a inclus au programme des festivités une procession en l'honneur de saint Benoît, anticipant d'un mois la date habituellement retenue³¹. Les habitants ont également pu apprécier à cette occasion les spectacles présentés par des visiteurs venus des villages voisins mais aussi de la capitale, et écouter les discours des personnalités du mouvement noir qui les avaient honorés de leur présence. L'animation qui a régné pendant ces quelques jours rompait à ce point avec leur isolement ordinaire que certains qualifient encore cette rencontre d'« internationale ». On comprend alors que la chapelle catholique participe au plus haut point de l'élaboration de l'identité noire au Silêncio.

44 J'ai donc été invitée à m'expliquer sur les raisons de ma présence et de mon intérêt pour les évangéliques après la messe dominicale dans la petite chapelle catholique au toit de paille, où se tiennent aussi les réunions de l'association et celles des parents d'élèves. L'agent de la catéchèse, par ailleurs secrétaire de l'association de *quilombolas* du Silêncio, échaudé par tous ces « gens [qu'il a vu] venir, prendre notre culture, et ne pas implanter de projets dans la communauté », a encouragé avec insistance une assistance, composée de femmes, de vieillards et d'enfants, à m'interroger sur ce que le groupe pouvait espérer en retour de mon séjour parmi eux. Bien que ma réponse ait clairement écarté la possibilité de l'implantation d'un quelconque projet de développement, elle dut pourtant satisfaire car je reçus l'autorisation d'approcher la congrégation évangélique du Silêncio.

45 La « demande et l'exigence de compromis » de la part du chercheur que formulent les militants de l'association contraste avec l'attitude de nombre de *ribeirinhos*, les habitants des rives des fleuves, qui manifestent une curiosité polie à l'égard de l'étranger. Ces derniers, qui attendent tout au plus en échange quelques faveurs pour leur famille, s'inscrivent dans des rapports de pouvoir traditionnels, où les dominés n'existent qu'à travers l'intérêt que des représentants des groupes dominants acceptent de leur témoigner. En revanche, la posture militante, qui se traduit par la vigoureuse affirmation d'une conscience de soi préexistant à la venue du chercheur, semble rompre avec un tel schéma. Le chercheur est ici pressé par les populations auprès desquelles il enquête d'assumer de nouveaux rôles. Perçus comme le moyen d'accéder à de nouvelles ressources, qu'il s'agisse de démarquer des terres, d'implanter de multiples projets de développement (puits, énergie, cultures...) ou d'être le porte-voix du groupe auprès des institutions de l'État, les chercheurs sont en effet des acteurs sociaux à part entière dont la maîtrise (la cooptation ?) représente un enjeu réel pour les populations.

La congrégation évangélique Nova Esperança

46 L'histoire de la petite congrégation commence en 1993, quand le pasteur de l'Assemblée de Dieu de la ville d'Óbidos charge le dirigeant de São José, un village voisin, d'aller « visiter » le Silêncio do Matá pour apporter la Bonne Nouvelle du prochain retour du Christ à ses habitants. Contrairement à ceux du Silêncio, les habitants du São José ne se considèrent pas, et ne sont pas considérés, comme des *quilombolas*. Pourtant, les intermariages entre les familles des deux *vilas* étant fréquents, ils sont non seulement voisins mais parfois aussi parents. Or le dirigeant évangélique, Zé Perreira, est né au São José, et on peut supposer qu'il a su jouer de ses liens d'amitié et de parenté,

même indirects, pour s'introduire au Silêncio et lentement convaincre quelques individus de rallier la cause du Christ. En 1997, la congrégation Nouvelle Espérance comptait une trentaine de personnes (y compris les enfants), la plupart fraîchement convertis, et le dirigeant prévoyait de célébrer le premier baptême de 9 personnes.

47 Les explications données par les croyants du Silêncio à leur adhésion au mouvement évangélique ne diffèrent guère de celles que l'on recueille auprès de populations sociologiquement différentes dans d'autres régions de l'Amazonie. Parmi les nombreuses raisons invoquées, se trouvent la découverte du Livre, le pacte avec Dieu, la transformation personnelle, sur lesquels, faute de place, je ne m'étendrai pas. Un témoignage restitue assez bien le discours habituel : « Aux yeux de Dieu et de la communauté, je ne valais plus rien, j'étais le monstre de la communauté, j'étais violent. Quand je suis revenu d'Óbidos, j'ai participé au groupe de jeunes de l'Église catholique, mais je buvais pour avoir le courage de prêcher. Les catholiques prêchaient l'Évangile mais ils ne savaient pas expliquer la Bible ». Les thèmes de l'acquisition d'un savoir religieux, de la dignité retrouvée et de la revalorisation de l'image de soi dominant largement celui de la difficulté éventuellement ressentie de respecter de nombreux interdits (alcool, tabac, danse, football) imposés par l'Assemblée de Dieu. L'espace de la congrégation est alors censé constituer un cadre favorable au développement de relations interpersonnelles plus satisfaisantes.

48 Rompant par choix d'avec la « tradition » catholique, les croyants s'éloignent de la chapelle, théâtre « de nombreuses disputes, de nombreux conflits, [témoignant] du manque d'union ». Car si la chapelle est symboliquement investie du rôle de représenter l'intégralité du groupe, et d'attester de son unité vis-à-vis de l'extérieur, elle ne parvient pas toujours à en être le lieu réel de sa cohésion, ni même à susciter momentanément un rapprochement de tous autour du saint patron du village. Dona Ana, catholique et tante de la responsable de l'association locale des *quilombolas*, se plaindra ainsi du faible enthousiasme suscité par la fête de saint Benoît organisée lors des Racines Noires. L'adhésion au mouvement évangélique semble alors correspondre à une décision d'où le pragmatisme n'est pas exclu : « J'étais déçu, j'ai décidé de passer à la croyance ».

49 Les croyants du Silêncio ne prétendent pourtant pas rompre avec toutes les pratiques du catholicisme. Ils acceptent ainsi de bénir les plus jeunes, répondant par là à une sollicitation qui atteste de leur statut d'aïnesse : « Je suis croyant mais mes frères continuent de demander ma bénédiction ; c'est une question de respect ». En outre, tout comme les catholiques, les évangéliques sont fiers que Dona Idaina, l'institutrice d'Óbidos à l'origine du mouvement, ait emporté et fait connaître le nom de Silêncio do Matá à Belém, la capitale de l'État. Ils sont aussi conscients des objectifs et de l'utilité de l'association : « Ils ont fait ces rencontres, les *quilombos*, pour faire une association et demander des moyens pour la communauté... ». Enfin, ils revendiquent leur appartenance au Silêncio et ils entendent également bénéficier pleinement des ressources que l'association pourrait obtenir.

50 Il est cependant exact que ceux qui deviennent croyants cessent de participer aux réunions de l'association, invoquant le temps pris par les activités de la congrégation et affirmant que leur participation serait désormais soumise à l'approbation du dirigeant. Sans sous-estimer le poids de la structure autoritaire des congrégations évangéliques, il semble que l'argument de la soumission à l'autorité religieuse constitue une justification de leur position de retrait. Le motif religieux (la connaissance de la Bible, la transformation, l'obéissance à l'autorité religieuse, etc.) vient ici justifier une

dissidence de fait plutôt qu'elle ne la provoque.

51 S'étant écartés de la chapelle et de l'association de leur propre chef, les croyants attendent d'ailleurs que les représentants de l'association des *quilombolas* viennent les solliciter. Un témoignage résume bien l'ambiguïté de leur position : « Depuis que je suis sorti de la Rencontre, ils ne sont pas encore venus à la congrégation pour qu'on puisse faire l'association ensemble. Mais on peut donner notre nom pour la communauté parce qu'on est aussi des enfants de cette communauté. Comme on en est membres, nous devons organiser l'association. L'association est pour tout le village, et pour que tous s'en servent ».

52 Or un groupe religieux, même minoritaire, qui refuse le culte des saints apparaît comme une menace quand la légitimité de l'engagement politique (la cause noire) se construit à partir de la participation aux fêtes catholiques. Les représentants de l'association de *quilombolas*, liés à la chapelle catholique, montrent de ce fait bien peu d'empressement à répondre à la demande des évangéliques. Car en s'adressant à la minorité religieuse du village, ils admettraient implicitement que le symbole des Racines Noires, la fête de saint Benoît, n'en est pas un pour l'ensemble des habitants du Silêncio do Matá et que tous les *quilombolas* ne sont pas les dévots d'un saint noir. Les implications de la reconnaissance de divergences quant aux critères retenus pour définir un *quilombola*, ou même des limites de la représentativité de l'association, seraient désastreuses du point de vue de la communauté à laquelle le village doit correspondre.

53 Le terme « communauté » que l'on trouve dans les textes officiels, les discours militants et les écrits scientifiques, mérite qu'on s'y arrête un instant. Introduit par les tenants de la théologie de la libération dans les années 1970, le mot est aujourd'hui couramment repris, y compris par l'ensemble des chercheurs, pour désigner ce qu'auparavant on appelait *vila*, *povoado* ou *freguesia*. L'idée de communauté comporte pourtant une dimension supplémentaire, car elle ne fait pas simplement référence à un ensemble d'individus liés par la parenté et le lieu de résidence³². La communauté serait le groupe conscient de lui-même, des intérêts collectifs à défendre, et le conflit et la discordance n'y auraient pas de place. *A contrario*, refuser l'appellation « communauté » à un groupe, c'est en quelque sorte lui dénier une existence sociale, douter de sa maturité politique et contester la légitimité des aspirations qu'expriment ses membres.

54 L'existence d'une congrégation évangélique, en introduisant de nouvelles croyances et en créant de nouvelles fidélités, constitue ainsi le talon d'Achille d'un groupe qui doit s'affirmer comme communauté noire rurale, une catégorie essentielle du discours politique. L'enjeu est d'autant plus important que l'État attribue des titres de propriété à des communautés, et en aucun cas à des individus rémanents de *quilombos*. Un groupe qui n'est pas reconnu comme une communauté noire rurale verra sa capacité de négociation politique annulée car il ne pourra pas prétendre à l'application de l'article 68.

55 Il est intéressant de relever, dans ce contexte, que la plupart des conflits évoqués par les croyants du Silêncio à propos de la chapelle tournent autour de la propriété collective de la terre³³ que l'association voudrait leur imposer. Les modalités d'accès et de distribution de la terre provoquent d'ailleurs de nombreuses dissensions, non seulement dans les villages, mais aussi au sein des associations. Ainsi, certaines fédérations de *quilombolas* écartent les groupes qui adhèrent à des projets de lotissements individuels, et elles le font en leur niant le label « communautés ».

56 Ceux qui se sentent mis à l'écart pour diverses raisons, ou ne parviennent pas à faire entendre leur point de vue, trouvent dans le mouvement

évangélique un lieu et un langage qui leur permet de s'éloigner de l'association de *quilombola*. En fait, comme ailleurs dans la région, l'adhésion à la croyance semble être un moyen de se soustraire aux hiérarchies sociales locales pour recomposer des réseaux de relations où chacun espère voir sa position s'améliorer, ce que consacre par exemple l'obtention d'une fonction rituelle.

57 L'exemple du Silêncio montre comment des gens ont recours à un système religieux extérieur (l'évangélisme) pour exprimer leurs désaccords avec une action politique qui emprunte, elle aussi, à une religion (le catholicisme) des éléments pour construire sa légitimité. Bien que l'incompatibilité semble insurmontable pour le moment, les croyants ne refusent pas en fait d'être des *quilombolas*. Simplement ils n'acceptent pas les modalités de son actuelle définition.

Conclusion

58 Comme le reconnaît Neusa Maria Mendes de Gusmão, les communautés rémanentes de *quilombos* ne forment pas « un autre peuple ou une autre culture, mais une réalité interne au système lui-même et à propos duquel on ne sait pas très bien comment agir, interagir ou que faire » (O'Dwyer 1995, p. 61). On perçoit alors l'écart entre des groupes ethniques dont l'identité particulière, répondant à la définition de l'ethnologie classique, est soutenue par une langue, des croyances, des systèmes de parenté spécifiques et différents de leur voisins, et d'autres groupes ethniquement émergents, comme celle des *quilombolas*, ou « résurgents », tels par exemple les Baré du Rio Negro³⁴, où l'affirmation identitaire semble intimement liée à la prise de conscience d'enjeux politiques (droits territoriaux) ou économiques (implantation de projets de développement durable), et qui se constituent dans l'interaction avec les institutions de la société nationale contemporaine (État, ONG, etc.).

59 Dans le cas des communautés noires rurales, la détermination de certains historiens et anthropologues à isoler et délimiter des minorités particulières au sein de l'ensemble national, pour appuyer des demandes d'un traitement différentiel permettant à une collectivité d'améliorer ses conditions de vie, est en soi moralement louable. Il est cependant regrettable que, parfois, le militantisme l'emporte sur la méthodologie et que l'analyse critique du statut des sources utilisées soit négligée. Il est aussi fâcheux que ne soit pas systématiquement menée une réflexion sur les conditions de réalisation des enquêtes et les implications qui en découlent.

60 Car être « professeur »³⁵, blanc³⁶, diplômé, membre des classes moyennes urbaines, face à des interlocuteurs noirs ou métis, pauvres et analphabètes du milieu rural n'est pas sans conséquence – qu'on le veuille ou non – sur la nature des liens qui se nouent entre le chercheur et les villageois. Il faudrait donc s'interroger, du point de vue des rapports de pouvoir alors établis, sur l'éventuelle relation entre l'inégalité de fait des statuts sociaux des acteurs en présence et la production de nouveaux énoncés (« Je suis *quilombola* »). Sans pour autant suggérer que les identités sont mécaniquement imposées, il conviendrait de ne pas sous-estimer le poids des influences extérieures dans la mise en forme des aspirations internes au groupe. Les chercheurs, qui agissent parfois pour le compte de l'État brésilien, perçoivent des enjeux et sont familiers des catégories d'un discours politique qu'ils doivent contribuer à rendre accessibles aux populations locales. Cependant, ils sont tenus de ne pas oublier qu'ils en imposent, *stricto sensu*, à leurs interlocuteurs et peuvent être alors placés, même inconsciemment, par ceux-ci dans la position d'un patron

protecteur.

61 L'adhésion au mouvement évangélique, dont le discours religieux est étranger à la revendication politique, peut ici apparaître comme le moyen d'exprimer une divergence, le patron se déshumanisant totalement pour s'incarner dans la figure divine tandis que le pouvoir temporel est confié au dirigeant de la congrégation. Il est alors évidemment à craindre qu'en réaction au choix d'éléments religieux catholiques pour codifier la négritude des descendants des *quilombolas*, toute initiative politique, toute tentative d'organisation de la collectivité soient considérées comme l'œuvre du diable par les évangéliques.

62 Cette réflexion serait par ailleurs d'autant plus nécessaire qu'une telle attitude, appuyant les nouvelles revendications identitaires au nom de l'expertise, a pour conséquence de légitimer une démarche politique très contestable. En effet, en homologuant des groupes ethniquement identifiés auprès des instances dirigeantes, les chercheurs apportent aussi une contribution, et leur caution, au projet implicite de l'État brésilien qui cherche à limiter la redistribution foncière. Car favoriser la formation de multiples « communautés » qui revendiqueront au nom de leur différence des droits sur la terre qu'elles occupent, a d'office pour corollaire l'exclusion des processus d'accès à la terre ou de légalisation des occupations de tous ceux qui n'ont pas d'identité ethnique reconnue, c'est-à-dire le gros de la population amazonienne.

63 On doit enfin s'interroger sur les effets de la création de ces nouveaux paradigmes africains, et de leur manipulation, dans les rapports qu'entretiennent des groupes ayant opté pour le label *quilombola* avec les villages avoisinants habités par une population métisse. Car, ces voisins sont bien souvent des parents et, à ce titre, on pourrait avancer qu'ils sont aussi fondés à revendiquer la propriété de leur terre en tant que descendants de *quilombolas*. Dans quelle mesure donc ces métis, appelés maintenant *ribeirinhos*³⁷ après avoir été longtemps qualifiés de *caboclos*³⁸, ne pourraient-ils pas devenir à leur tour des *negros* ?

Bibliographie

ANDRADE Lúcia M. M. de

1995 « Os quilombos da Bacia do Rio Trombetas : breve histórico », in E. C. O'Dwyer (org.), *Terra de quilombos*, ABA, juillet, Rio de Janeiro, pp. 47-60.

ARAÚJO Roberto

1993 *La Cité domestique. Stratégies familiales et imaginaire social sur la Transamazonienne*, thèse de doctorat en ethnologie, université Paris X, Nanterre.

BAIOCCI Mari de Nasaré

1995 « Kalunga : sagrada terra », in E. C. O'Dwyer (org.), *Terra de quilombos*, ABA, juillet, Rio de Janeiro, pp. 35-46.

BARROS Maria Cândida D. M., Luiz C. BORGES et Márcio MEIRA

1996 « A Língua Geral como identidade construída », *Revista de Antropologia*, 39, n°1. São Paulo.

BASTIDE Roger

1960 *Les religions africaines au Brésil : vers une sociologie des interpénétrations de civilisations*, PUF, Paris.

BOYER Véronique

1993a *Femmes et cultes de possession : les compagnons invisibles*, L'Harmattan, Paris.

1993b « Les traditions risquent-elles d'être "contaminées" ? Paradigmes scientifiques et orthodoxie religieuse dans les cultes de possession au Brésil », *Journal de la Société des Américanistes*, 79, pp. 67-90.

1997 « Les approches sociologiques et anthropologiques du pentecôtisme : le cas brésilien », *Problèmes d'Amérique latine*, 24, janv-mars, pp. 33-47.

2001 « Les Baniwa évangéliques parlent des missionnaires protestants : Sofia et ses successeurs », *Ateliers de Caravelle*, 18, pp. 83-99. Toulouse.

CASTRO Edna

2001 *Descendência Africana no Baixo Tocantins: Trabalho e Conflitos de Recursos*, Relatório, mimeo, 21 p.

CASTRO Edna et Rosa ACEVEDO

1998 *Negros do Trombetas: guardiães de matas e rios*, CEJUP/UFPA-NAEA, Belém.

DORIA Siglia Zambrotti

1995 « O Quilombo das Rãs », in E. C. O'Dwyer (org.), *Terra de quilombos*, ABA, juillet, Rio de Janeiro, pp. 3-34.

FRY Peter et Carlos VOGT

1983 « A Descoberta do Cafundó », *Religião & Sociedade*, 8, pp. 24-40, Rio de Janeiro.

FUNES Eurípedes

1995 *Nascinas Matas, Nunca Tive Senhor. História e Memória de Mocambos no Baixo Amazonas*, tese de doutoramento, departamento de História, USP, São Paulo.

GALVAO Eduardo

1976 *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*, Companhia Editora Nacional, São Paulo.

KALI Alain Pascal

2001 « O Ser Preto africano no “paraíso terrestre” brasileiro. Um sociólogo senegalês no Brasil », *Lusotopie*, 2001, pp. 105-121.

LIMA Deborah de Magalhães

1992 *The social category caboclo: history, social organization, identity and outsider's social classification of an Amazonian region (the middle Solimões)*, dissertação de doutorado, departamento de Antropologia Social, Free School Lane, Cambridge.

2002 « Ética e política ambiental na Amazônia contemporânea », *Lusotopie*, à paraître.

O'DWYER Eliane Cantarino

1995 « “Remanescentes de Quilombos” na Fronteira Amazônica », in E. C. O'Dwyer (org.), *Terra de quilombos*, ABA, juillet, Rio de Janeiro, pp. 121-139.

REIS João José et Flávio DOS SANTOS GOMES (org.)

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

RODRIGUES Raymundo Nina

1945 *Os Africanos no Brasil*, Companhia Ed. Nacional, São Paulo.

SALLES Vicente

1971 *O Negro no Para*, Ed. FGV/UFPA, Rio de Janeiro.

SANSONE Livio

1993 « Pai preto, filho negro. Trabalho, cor e diferenças generacionais », *Estudos Afro-Asiáticos*, 25, pp. 73-98.

1999 « From Africa to Afro: use and abuse of Africa in Brazil », *South-South Exchange Program from Research on the History of Development* (SEPHIS) and the Council for the Development of Social Science Research in Africa (CODESRIA), Amsterdam/Dakar, 46 p.

2000 « Os objetos da identidade negra: consumo, mercantilização, globalização e a criação de culturas negras no Brasil », *Mana*, 6 (1), abril, pp. 87-119.

VERAN Jean-François

1999 « Brésil : les découvertes du quilombo. La construction hétérogène d'une question nationale », *Problèmes d'Amérique latine*, 32, janvier-mars, pp. 53-72.

WAGNER Alfredo

1999 « Os quilombos e as novas etnias: “É necessário que nos libertemos da definição arqueológica” », *Documentos do ISA* (Instituto Socioambiental), nº 005, janvier, pp. 11-48, São Paulo.

Notes

- 1 Je remercie Kali Argyriadis, Philippe Léna, Sara Le Menestrel et Anne-Marie Losonczy pour leurs commentaires sur une première version du texte.
- 2 Cette image donnée par la presse ne correspond pas exactement à la vision des anthropologues. Ainsi, selon Alfredo Wagner, ce qui permet d'identifier un *quilombo* est moins le fait qu'il se trouve loin de la maison du maître que le fait qu'il jouisse d'une certaine autonomie de production. En fait, pour le Maranhão, si des familles d'esclaves « maintenaient une forte autonomie par rapport au contrôle de la production par le grand propriétaire, c'est en raison de la chute des prix des produits du système de la monoculture sur le marché international » (1999, p. 14).
- 3 La fondation Palmares, rattachée au ministère de la Culture, est l'institution chargée de l'application de l'article 68.
- 4 Veran 1999, p. 56.
- 5 La perception des églises évangéliques comme un élément aliénant, qui affaiblit les consciences politiques et font perdre leur cohésion aux communautés est assez banale. On la retrouve dans des groupes distincts mais tous politiquement engagés : ici celui des acteurs du mouvement noir, comme ailleurs les syndicats de travailleurs, les secteurs progressistes de l'Église ou même certains anthropologues.
- 6 Pour une revue critique de la bibliographie jusqu'en 1996 sur ce thème, voir Boyer 1997.
- 7 Le travail de terrain a été effectué dans le cadre d'une mise à disposition de l'IRD de 1996 à 1999.
- 8 Auparavant, il n'y avait eu que quelques études éparses sur le thème dont celle de P. Fry et C. Vogt (1983).
- 9 Voir Boyer 1993b.
- 10 Le plus connu d'entre eux est le candomblé de Bahia. J'ai pour ma part étudié certains de ces cultes à Belém (État du Pará). Voir Boyer 1993a.
- 11 R. Bastide évoquait à leur sujet une nostalgie de l'Afrique plutôt que sa reconstitution.
- 12 On se référera, pour une histoire des *quilombos* au Brésil, à l'ouvrage organisé par João José Reis et Flávio dos Santos Gomes (1996).
- 13 En portugais, deux termes permettent de désigner ce qui est noir : *preto* et *negro*. *Preto*, qui renvoie à la couleur des objets, est aussi couramment employé en Amazonie pour caractériser les individus à la peau foncée quand l'euphémisme *moreno* (appliqué en principe aux métis à la peau claire) ne lui est pas préféré. Depuis le milieu des années 1990, on observe cependant que le terme *preto* perd du terrain sous la pression des militants du mouvement noir qui, en se conformant à l'usage en vigueur dans le sud du pays, lui préfèrent le vocable *negro*, moins associé au passé esclavagiste et à un statut servile. La traduction française des termes serait donc, de ce point de vue, *preto* = nègre et *negro* = noir. Il convient pourtant de noter que dans la région amazonienne l'usage du terme *negro* est souvent limité aux cercles militants, celui de *preto* reprenant ses droits dans les relations de la vie quotidienne parce que, disent les militants, les « Noirs ne sont pas assez conscients d'eux-mêmes ». En raison de la complexité de l'usage de ces termes, et pour pallier les difficultés de traduction, je préciserai entre parenthèses quand le terme *preto* a été utilisé.
- 14 Ainsi Neusa Gusmão écrit : « Les Terres de Noir (*preto*) se constituent sur la base de facteurs ethniques, logique endogame, mariage préférentiel, règles de successions et autres dispositions qui font de la terre commune un patrimoine [...] Cela suppose une tradition historique et culturelle partagée par des groupes de descendance commune, centrée sur la parenté » (1999, p. 66). On peut également citer Rosa Acevedo quand elle avance que les expériences vécues de chaque groupe « correspondent à des dimensions autres de la culture, de la religiosité, de l'identité ethnique » (1999, p. 82).
- 15 Ainsi Edna Castro : « Le souvenir, dans ces communautés, semble faire fonctionner les représentations sur les générations qui se succèdent, le choix des lieux pour s'établir, les usages des ressources, le travail et l'effort pour garantir la reproduction de la vie, les conflits et les moments ludiques qui ordonnaient les aires de plaisir dans la vie communautaire » (2001, p. 18).
- 16 Par exemple, Eurípedes Funes quand il affirme qu'« en se courbant pour prendre les châtaignes et les bogues, les hommes font un geste qui suggère un acte de révérence et de remerciement envers la nature pour les fruits reçus. Encore une fois, on perçoit la parfaite relation entre les *mocambeiros* et l'écosystème dont ils font aussi partie » (Funes 1995, p. 119).
- 17 Que d'aucuns associent abusivement à une matrilinearité.
- 18 Voir Boyer 1993a.
- 19 Ce que J. H. Benatti, avocat spécialisé en droit socio-environnemental, appelle la « gestion (*posse*) agro-écologique ».
- 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 (1999, p. 14).

21 Je reprends l'expression d'Alain Pascal Kali dans son témoignage sur les impressions d'un étudiant sénégalais au Brésil (2001, p. 113).

22 Dans un autre article, Sansone donne un découpage historique différent : 1^{re} période de 1888 à 1920, 2^e de 1930 à la fin des années 1970, 3^e période du début des années 1980 à nos jours (1999). Ce qu'il faut retenir ici est le changement des constructions identitaires.

23 La déception du chercheur est parfois presque perceptible : « [la communauté] me révélait ses origines, qu'exprimait non seulement la pigmentation de ses membres, aujourd'hui un peu mélangés, mais surtout la mémoire dans les souvenirs des vieux à propos des histoires racontées par leurs ancêtres » (Funes 1995, p. 30).

24 Risque dont Alfredo Wagner se montre très conscient : « selon moi, la catégorie juridique doit refléter [les superpositions d'identité], ou nous pourrions être en train d'utiliser le même critère discriminant que les théories racistes du XIX^e siècle, comme vérité et comme objectif » (1999, p. 24).

25 Veran (1999, p. 6) note que l'appellation *quilombo* est rarement utilisée par les populations locales dans l'État de Bahia. Mari de Nasaré de Baiocchi (1995, p. 39) fait la même observation pour l'État de Goiás. Enfin, pour la région amazonienne, E. Funes rapporte les propos d'un informateur : « *quilombo* est une invention, le nom adéquat est *mocambo* ».

26 Le *quilombo* de Palmares se situait dans l'État d'Alagoas, XVIII^e siècle.

27 Zone qui correspond aujourd'hui à la région administrative du Moyen Amazonas.

28 Voir par exemple Galvão (1976) et Lima (1992).

29 Selon le dictionnaire Aurélio : interjection brésilienne qui exprime la joie, la plaisanterie, la moquerie.

30 Voir Funes 1995, pp. 342, 358.

31 Habituellement célébrée en août. De façon analogue, en juillet 1988, lors de la première rencontre au Pacoval, les participants du *cordão do Marambiré*, qui se présentent normalement le 6 janvier ont fait une démonstration de la procession.

32 Dans son étude sur la Transamazonienne, Roberto Araújo fait une analyse critique du terme « communauté ». Il montre que, dans les zones de colonisation également, les pratiques du catholicisme (construction d'une chapelle, relations de compérage) sont des éléments discursifs importants dans la tentative d'établir une identité substantielle entre les acteurs. C'est en vertu de cette relation fondamentale que la « communauté » existerait. L'auteur affirme par ailleurs que les relations dans la communauté sont complémentaires des relations de clientèle ou de patronage pour « intégrer de manière cohérente différentes dimensions d'une même réalité sociale » (1993). Une étude des relations sociales tissées dans les communautés noires rurales, et au sein des fédérations qui les regroupent, viendrait probablement appuyer cette thèse.

33 La propriété individuelle serait difficilement compatible avec le mode de gestion des terres en Amazonie puisque le lieu des plantations privées change chaque année. Cependant, chacun souhaite se voir confirmer individuellement ses droits sur la terre qui assure sa subsistance afin d'être certain qu'une famille en particulier ne pourra pas en contrôler l'accès.

34 Voir Barros, Borges et Meira 1996.

35 Le terme professeur désigne tout les enseignants, de l'instituteur au professeur d'université.

36 Je rappelle l'association entre un statut social élevé et le terme « Blanc », utilisé comme synonyme de maître. Ainsi, le pasteur coréen de São Gabriel reste-t-il un Blanc pour les Baniwa du Rio Negro (Boyer 2001) et les orixás venus d'Afrique sont-ils appelés blancs face aux entités mineures des *caboclos* dans les cultes afro-brésiliens de Belém.

37 Cette appellation récente est liée au succès du discours écologique.

38 Sur l'usage du terme *caboclo*, voir entre autre Lima (1992).

Pour citer cet article

Référence électronique

Véronique Boyer, « *Quilombolas* et évangéliques : une incompatibilité identitaire ? Réflexions à partir d'une étude de cas en Amazonie brésilienne », *Journal de la société des américanistes* [En ligne], 88 | 2002, mis en ligne le 05 janvier 2007, Consulté le 04 décembre 2013. URL : <http://jsa.revues.org/2765>

Auteur

Véronique Boyer

UMR 8565, CNRS-EHESS, Paris

Articles du même auteur

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

Paru dans *Journal de la société des américanistes*, 96-2 | 2010

Introduction [Texte intégral]

Paru dans *Journal de la société des américanistes*, 95-1 | 2009

Droits d'auteur

© Société des Américanistes