



Le puzzle amazonien

Véronique Boyer

► To cite this version:

| Véronique Boyer. Le puzzle amazonien. CNRS Editions. , 2022, 978-2-271-13962-7. <hal-03289682>

HAL Id: hal-03289682

<https://hal.science/hal-03289682v1>

Submitted on 19 Jul 2021

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

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



HAL Authorization



LE « CHOIX » EN VERTU DU « MÉLANGE »

Mobilisations sociales, revendications politiques et
positionnements identitaires en Amazonie brésilienne



Véronique Boyer

Introduction¹

En 1997, je m'entretenais avec un dirigeant de l'Assemblée de Dieu dans un petit hameau à quelques heures de bateau de la petite ville de Tefé, dans l'État de l'Amazonas. Alors qu'il était assis sur de gros sacs de farine de manioc avec lesquels ses ouailles s'acquittent de la dîme, Isac en vint à me raconter les circonstances dans lesquelles son père avait décidé de s'établir de ce côté-ci du Solimões quelque vingt ans plus tôt. Après s'être référé à une explication écologique (l'augmentation des crues qui pousse alors de nombreux agriculteurs à se réfugier sur la terre ferme - *terra firme*), puis à un mobile religieux (il ne serait pas toujours facile pour un évangélique de vivre sa foi dans un lieu-dit essentiellement catholique), le dirigeant s'arrêta sur ce qu'il considérait comme la raison principale du départ de son géniteur : son refus de « se faire passer pour ce qu'il n'est pas ». À l'époque, selon Isac, les habitants du hameau où il réside se sont en effet laissé convaincre par le curé de la paroisse de demander la démarcation de leurs terres en tant qu'indigènes. Or, « indigène »², le père ne veut pas l'être. Tout d'abord, comme il est venu très jeune de l'État voisin du Pará, il ne se voit pas comme un « natif ». En outre, s'il a bien pris femme dans la parentèle des « légitimes » propriétaires du lieu, il y est intégré comme un dépendant dont la présence est tolérée. Enfin, il semblerait que l'homme ne parlait que portugais. Empilant ses maigres effets au fond d'une pirogue, celui-ci aurait alors marqué son désaccord en quittant la zone avec femme et enfants, pas trop loin de ses alliés néanmoins puisque sa nouvelle maison se trouve à peu près en face de son ancien lieu de résidence. Cette décision n'a pas été sans conséquences sur ses descendants : alors que les cousins d'Isac restés sur l'autre berge bénéficiaient des politiques publiques destinées aux populations indigènes, le dirigeant et ses proches s'en trouvaient exclus au moment de notre conversation.

¹ Je remercie mes collègues Roberto Araújo, Anath Ariel de Vidas, Agnès Clerc-Renaud, Nicolas Ellison, Peter Fry, David Lehmann, Anne-Marie Losonczy, Philippe Léna, Deborah Lima, Cédric Yvinec d'avoir généreusement accepté de consacrer une partie de leur précieux temps à une lecture critique de ce manuscrit. Les analyses proposées engagent cependant ma seule responsabilité.

² Du strict point de vue des usages, il conviendrait de traduire *índio* par indigène et *indígena* par indien. En effet, le premier terme portugais a des connotations péjoratives qui le rapprochent de la notion française d'indigène. Dans le cadre des récentes revendications ethniques auxquelles on se réfèrera ici, les populations locales qui se dénomment le plus souvent *indígenas* se réfèrent néanmoins dans certaines circonstances au mot *índio* pour mieux souligner leur différence. En raison de ces usages contextuels, j'adopte pour des facilités de lecture la convention d'une traduction littérale.

À l'époque où Isac se remémorait la trajectoire de son père, de nombreuses populations rurales de la région prenaient pour leur part un parti exactement inverse. Au lieu de chercher à se soustraire à une qualification en tant qu'indien ou en tant que noir, toutes deux jugées auparavant infamantes, elles se saisissaient de la possibilité ouverte par la nouvelle Constitution de 1988 pour demander leur reconnaissance auprès de l'État en tant que groupes sociaux culturellement différenciés, susceptibles à ce titre de jouir de droits territoriaux spécifiques : soit comme « populations traditionnelles »³, soit comme « peuples indigènes »⁴ ou encore comme « communautés *quilombolas* »⁵, c'est-à-dire descendantes de Noirs marrons. Ce changement dans la lecture des histoires familiales et dans la façon de dénommer ethniquement était observable également dans les villes amazoniennes, où un nombre croissant de personnes appartenant aux classes moyennes n'hésitaient plus à faire valoir une origine noire ou indienne, ce qui était inimaginable à peine une décennie plus tôt. Après le temps où l'indianité et la négritude étaient maintenues à distance, voire complètement déniées, était donc venu celui où elles sont valorisées.

Différentes enquêtes ethnographiques ont cependant permis de voir que ces références s'articulaient parfois dans des configurations inattendues.⁶ Dans une localité de l'État de l'Amapá, dont les autorités avaient fait le symbole d'une « identité » noire, il est ainsi apparu que les habitants étaient autant attachés à un passé portugais représenté par la fête de saint Georges, et qu'ils n'excluaient pas en outre de s'adjoindre une « racine » (*raiz*) indienne avec l'éventuelle réactivation de la danse du Sairé.⁷ L'observation d'une autre situation dans l'État voisin du Pará⁸ a mis en lumière que ce qui était concevable au plan collectif l'était aussi pour les personnes. Dans un ensemble de hameaux voisins qui n'avaient pas opté pour la même

³ http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm [consulté le 7.12.2017]

⁴ <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/quem-sao>

⁵ http://www.palmares.gov.br/?page_id=52126 et http://www.palmares.gov.br/?page_id=52126.

⁶ Outre l'ethnographie dont les résultats sont analysés ici, la recherche s'appuie sur cinq enquêtes réalisées dans deux États amazoniens. Deux d'entre elles ont été effectuées dans l'Amapá : dans les faubourgs de la capitale Macapá, j'ai analysé un conflit interne dans une communauté quilombola en montrant que celui-ci renvoie à des luttes d'influence entre groupes de parents dominants pour garder le contrôle de leurs parents plus pauvres (Boyer 2014) ; à une soixantaine kilomètres de là, je me suis intéressée à la flexibilité des constructions identitaires dans un village qui affirmait son passé portugais, son présent noir et un éventuel futur indien (Boyer 2008a). Dans l'État voisin du Pará, dans un hameau se trouvant à une vingtaine de kilomètres à vol d'oiseau de la ville d'Óbidos, j'ai montré que les craintes suscitées par le projet politique *quilombola* étaient exprimées à l'aide d'un nouveau langage religieux, pentecôtiste (Boyer 2002). Dans le même État, j'ai examiné deux situations ethnographiques dans un rayon de cent kilomètres autour de la ville Santarém : l'une m'a permis de saisir la construction des argumentaires ethniques noirs et indiens dans un ensemble de villages liés par la parenté (Boyer 2015, 2017) ; la seconde de d'appréhender la dimension patrimoniale de ces identités labellisées (Boyer 2018).

⁷ Boyer (2009).

⁸ Boyer (2015, 2017).

« autodéfinition ethnique » (certains se déclarant *quilombolas*, d'autres indiens), il était ainsi admis que les villageois puissent changer de catégorie de référence à l'occasion de circulations dans l'espace, par exemple s'ils allaient résider dans une localité relevant d'un autre label.

Une vaste littérature aborde les nouvelles mobilisations sociales sous le sceau de l'ethnicité dans le cadre des luttes livrées par les populations pour défendre leur territoire et/ou obtenir leur inclusion dans des politiques publiques ciblées⁹. Depuis cette perspective, les auteurs soulignent avec raison les atteintes territoriales, les menaces foncières et les multiples intimidations, parfois physiques, qu'elles affrontent. Reste que si l'on dispose d'une solide connaissance sur les contextes sociologiques souvent violents dans lesquels se font jour les revendications ethniques, peu de choses ont été écrites sur les catégories de la pensée et sur les concepts locaux qui rendent concevables la conversion de problèmes socio-politiques en particularismes identitaires. Pour plus que l'on adhère à la proposition de l'« essentialisme stratégique » (Spivak 1988), qui suppose de présenter une « identité » pour accéder à des droits, il reste à comprendre en quels termes et à quelles conditions une déclaration publique d'indianité ou de quilombolité (on me pardonnera le néologisme), et *a fortiori* le passage de l'une à l'autre, est envisagée. Ces questions sont sensibles et, comme on le verra, elles impliquent d'occulter certaines filiations pour en mettre d'autres dans la lumière, mais également de négocier avec ses proches pour définir une position commune. Dans ce contexte, « identité », « choix » et « mélange » sont les notions récurrentes qu'il nous faut définir *a minima*.

Des repositionnements passant souvent inaperçus

Alors que les positionnements ethniques se manifestent toujours clairement dans l'espace public, la possibilité de concevoir des repositionnements classificatoires est le plus souvent soustraite à la connaissance des acteurs extérieurs, qu'ils soient représentants des institutions, membres d'organisations non gouvernementales ou encore anthropologues de passage. En Amazonie brésilienne, rares sont en effet les habitants qui s'ouvrent de leurs doutes quant à l'affichage ethnique actuel du hameau où ils vivent, rares sont également ceux qui évoquent le fait de pouvoir changer ou d'avoir déjà changé d'« autodéfinition ». Au mieux, les personnes mentionnent parfois qu'avant les « mobilisations », elles ne se considéraient pas indiennes ou *quilombolas*. Leurs propos visent en ce cas à souligner l'emprise d'un état d'« ignorance » de

⁹ Celle-ci est trop importante pour être citée *in extenso*. Aussi, la bibliographie ne comporte-t-elle que les références utilisées dans l'ouvrage pour analyser la situation étudiée.

leur nature profonde où elles étaient malheureusement plongées, et permettre ce faisant à leur interlocuteur d'apprécier le chemin parcouru pour recouvrer culture et mémoire. Et si, pour diverses raisons, une requalification identitaire en venait à être envisagée, elle serait là encore formulée sous couvert de ce même argument de la redécouverte de son « identité » véritable, comme si le registre de la certitude et de la netteté était le seul qui soit acceptable aux oreilles étrangères.

Des avis moins tranchés, voire des interrogations, affluent en revanche fréquemment quand, passé le moment de l'expression politique et collective de la revendication ethnique, des sujets plus personnels sont abordés dans l'intimité des maisonnées. Se font alors entendre des commentaires à propos d'un ou plusieurs ancêtres dont les origines sont dissonantes par rapport au label auquel a adhéré le village, et qui sont toujours suivis d'une conclusion sur le mode de l'évidence : « C'est un mélange (*mistura*) dans la famille. Finalement, j'aurais pu être ci ou ça ». Dans le langage local, il semblerait ainsi suffire de privilégier tel ou tel ascendant pour présenter une autre image de soi au monde. Dans d'autres conversations, la revendication d'un droit territorial conféré par la parenté dans les villages des alentours peut aussi être réinterprétée dans le sens d'un droit au changement de la qualité officielle des personnes : « j'ai un terrain en héritage là-bas. Je pourrais être comme eux ». Ces quelques exemples indiquent bien que le registre de l'ethnicité et de la perception de différences n'est pas celui qui préside à l'intelligibilité des situations de bifurcations identitaires. Leur compréhension passe par la référence à des règles partagées, dont l'application est instamment réclamée ou au contraire vigoureusement contestée : on occultera la condition de parent d'une personne ou on l'attribuera à un voisin pour, selon les cas, neutraliser des contestations ou concrétiser des alliances. En dépit de l'apparition de nouveaux termes, les arguments mobilisés par les adversaires ressortent de dynamiques qui sont quant à elles structurantes du tissu social local.

Deux éléments expliquent en grande partie la discrétion sur la possibilité de ces circulations. Le premier est directement lié à un contexte politique favorable au développement de l'agrobusiness et de l'élevage par l'accaparement, légal et illégal, des terres. Pour empêcher l'application des droits territoriaux garantis par la constitution de 1988 aux groupes reconnus comme noirs, indiens et « traditionnels », les défenseurs de ce modèle prédateur, qui comptent comme on le sait de puissants alliés au Congrès et au gouvernement, n'hésitent pas à faire appel aux services de sociétés privées chargées de réunir des preuves de soi-disant « fraudes ethniques » et de « mensonges ». L'objectif de telles offensives est bien sûr de disqualifier les demandes territoriales faites au titre de minorités ethniques pour favoriser l'expulsion des populations.

Le second élément concerne les techniques de gouvernement et l'organisation administrative de l'État brésilien. Les « identités ethniques » déclarées correspondent en effet à des catégories ethno-légales qui sont prises en charge par des agences institutionnelles distinctes : la Fondation nationale de l'indien (FUNAI) s'occupe des amérindiens, l'Institut national de colonisation et de la réforme agraire (INCRA) des *quilombolas* et l'Institut Chico Mendes de la conservation de la biodiversité (ICMBio) des populations dites « traditionnelles ». Cette spécialisation des administrations dans la gestion d'un type précis de populations impose une certaine stabilité non seulement dans leur classification, mais aussi dans les listes d'ayants-droits alors constituées. De ces deux opérations dépend l'efficacité du déploiement des politiques publiques ciblées.

Dans ce cadre, on comprend que tout brouillage dans les « identités » affichées, voire toute hésitation dans l'énoncé de « ce qu'on est », mais également toute performance un peu décalée par rapport aux images associées au Noir et à l'Indien ou encore tout manquement à la conduite environnementale vertueuse attendue des populations traditionnelles, risque de retarder ou, pire, de compromettre totalement les chances déjà bien minces dans le cours normal de la bureaucratie d'obtenir une reconnaissance officielle de l'« identité » ethnique d'un groupe donné et donc d'envisager la démarcation de son territoire¹⁰.

L'identité comme donnée *versus* l'identification comme « choix »

Dans un article ayant fait date, Rogers Brubaker (2001) liste les usages que les sciences sociales ont fait du terme « identité » en montrant les impasses tant des « conceptions fortes »,

¹⁰ Particulièrement soutenu pendant les deux mandatures du président Fernando Henrique Cardoso (1995-1999, 1999-2003), le rythme des homologations foncières s'est ralenti au fur et à mesure de l'ascension au congrès du bloc ruraliste favorable à l'agrobusiness et à l'industrie minière. Selon l'anthropologue Manuela Carneiro da Cunha (2017), le successeur de Cardoso, Ignacio Lula da Silva, (2003-2007, 2007-2011) a pour sa part plutôt privilégié la création d'unités de conservation destinées aux « populations traditionnelles » que la régularisation des terres indiennes et *quilombolas*, ce qui a éveillé très tôt de vives frustrations (Souza Lima, 2015 :445), tandis que la dauphine de ce dernier, Dilma Rousseff (2011-20014, 2015-mai 2016), a ensuite adopté une position plus qu'attentiste. Le climat s'est encore assombri sous la présidence de Michel Temer et bien évidemment sous celle de Jair Bolsonaro acquis au bloc ruraliste prônant le développement économique à tout prix. Les mobilisations sociales s'effectuent donc désormais dans un cadre de menaces très réelles d'atteinte aux droits constitutionnels des populations indiennes, *quilombolas* et traditionnelles, ce que reflètent les temporisations incessantes des administrations à procéder aux démarcations foncières, et ainsi valider les transformations légales du paysage territorial. En 2020, 1914 Terres avaient été identifiées comme *quilombolas* par les institutions de l'État dont 170 dans la région Nord, mais seules 134 Terres *quilombolas* (67 en Amazonie) avaient été titularisées (<https://cpisp.org.br/direitosquilombolas/observatorio-terras-quilombolas/>). À la même date, la Funai comptait 749 registres de Terres indigènes (369 en Amazonie) mais 473 régularisées, dont 259 dans la région Nord (<http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>). Enfin, concernant les Unités de conservation d'usage durable, l'ancien site du ministère de l'environnement indique que 134 ont été créées dans le pays dont 91 en Amazonie (<https://app.powerbi.com/view?r=eyJrIjoiaMjUxMTU0NWMTODkyNC00NzNiLWJiNTQtNGI3NTI2NjliZDkzIiwidCI6IjM5NTdhMzY3LTZkMzgtNGMxZi1hNGJhLTZkMzgtM2M1NTBhNyJ9>).

qui insistent « sur la similitude à travers le temps ou entre les personnes » et supposent l'homogénéité et la persistance, que des « conceptions faibles [soulignant la malléabilité et la multiplicité, qui] pourraient être 'trop' faibles pour remplir une fonction théorique utile » (p 74). La critique est particulièrement recevable pour l'étude des situations amazoniennes complexes, où l'on observe parfois des circulations ethniques : difficile en effet de les penser en termes d'« identités » préalables stables sans aussitôt être amené à se débattre avec des suppositions d'inconstance, de perte de repères ou, pire, de malhonnêteté. Quant à la conception « faible » de l'identité, qui en rend cependant indubitablement mieux compte, elle ne constitue pas une base suffisante pour favoriser une comparaison systématique entre les processus à l'œuvre dans des collectifs labellisés différemment. Aussi ne sera-t-il pas question, dans ces pages, d'« identité » en tant que concept d'analyse susceptible d'éclairer les transformations classificatoires de la scène amazonienne examinée, ni sous l'angle de résurgences d'un passé disparu ni même sous celui d'inventions culturelles contemporaines.

Ce vocable ainsi que celui d'« ethnie » y apparaîtront en revanche en tant que « catégories de *pratique* sociale et politique » (*ibid.* : 69, italiques dans l'original), c'est-à-dire comme des notions pouvant guider et soutenir l'action. Si les différents acteurs présents les ont intégrés à leurs lexiques respectifs comme des quasi-synonymes, ils ne leur confèrent pas exactement le même sens ni le même intérêt. Pour les militants et les membres des ONG, l'identité est ce qui donne corps aux mobilisations sociales : elle permettrait de restituer l'idée d'un unanimisme de principe sur les luttes à mener et la façon de les conduire, tandis que l'ethnie viendrait expliciter vis-à-vis de l'extérieur la nature des « sujets politiques » qui se constituent. Les représentants des institutions les appréhendent avant toute chose comme des catégories administratives qui délimitent le périmètre de leurs interventions : s'ils reconnaissent que l'ethnie suppose l'identité, ils s'attachent surtout à donner à ces vocables une certaine densité pour qu'ils puissent servir de guides pour la mise en place des programmes de redistribution ciblés.

Enfin, pour les populations concernées, il s'agit essentiellement de notions dont la construction s'impose pour pouvoir nouer un dialogue avec l'ensemble de ces interlocuteurs. Mener à bien cette entreprise suppose pour elles de s'engager dans une double démarche. Elles doivent, d'une part, se lancer dans une enquête pour obtenir de diverses sources externes des informations sur ce que signifient, impliquent et sont susceptibles de leur apporter les termes qui leur sont proposés comme des « identités » possibles, c'est-à-dire comme des labels officiels leur conférant une existence sociale aux yeux des institutions. Elles doivent, d'autre part, s'essayer à la réflexivité pour discerner dans leurs faits et gestes quotidiens, voire dans leurs phénotypes, des éléments pouvant appuyer l'énonciation de leur différence. Loin de

« s’inventer » *ex nihilo* des « identités », les populations puisent ainsi dans les histoires familiales et les expériences sociales vécues des matériaux pour élaborer des motifs venant appuyer leurs luttes actuelles.

Au bout du compte, il s’agit pour les populations locales de parvenir à concilier deux perspectives distinctes sur ce qui confère des droits : la leur propre, selon laquelle la jouissance d’une parcelle de terre découle avant tout de la filiation et de l’alliance, et celle des acteurs extérieurs, pour lesquels la reconnaissance de droits territoriaux est en outre conditionnée à une sorte de détermination catégorielle. En d’autres termes, la recherche d’un consensus local se déroule sur une ligne de crête : elle doit se montrer respectueuse des principes villageois tout en étant audible par des Autres, afin que ce qui est habituellement tenu pour légitime puisse converger avec ce qui est considéré comme légal.

En ce qui concerne la forme, l’observation ethnographique révèle le caractère très volontariste et convaincu des revendications ethniques, ainsi que la récurrence de déclarations toujours faites au nom d’un collectif. Bien loin du sentiment intime habituellement associé à l’« identité », l’emploi systématique de verbes d’action est significatif de l’importance de la dimension politique : « nous avons **décidé** (*resolvemos*) d’être *quilombolas* », « nous avons **choisi** (*escolhemos*) d’être indiens », « nous avons **opté** (*optamos*) pour être traditionnels » (je souligne). Cette prééminence du « choix » et de la « décision » dans les représentations de trajectoires sociales ponctuées par des positionnements et repositionnements me semble pouvoir être rendue par la notion d’identification, qui s’accommode du temporaire et de la succession, et partant de la pluralité.

Le « mélange » contre le « métissage »

Dans un article fascinant publié en 2013 où elle analyse la profonde déstabilisation qu’a provoquée en elle la « transfiguration ethnique » du groupe avec lequel elle travaillait depuis longtemps dans le Haut Juruá, État de l’Acre, l’anthropologue brésilienne Mariana Pantoja donne un exemple éclairant de ces constructions processuelles. En effet, lors de son enquête menée dans le cadre de son doctorat, elle accompagne le processus d’organisation politique de collecteurs de caoutchouc (*seringueiros*), qui parviennent à se faire reconnaître comme « populations traditionnelles » et, en 1990, emportent de haute lutte la création d’une Réserve extractiviste (RESEX), une modalité territoriale associée à cette catégorie (Pantoja 2008). Or, au milieu des années 2000, l’ethnologue constate qu’une partie d’entre eux rejette

vigoureusement cette appellation pour se déclarer indiens, Kuntanawa précisément¹¹. La rupture semblait donc nette et brutale et elle avait des conséquences très concrètes : non seulement les partisans de l'indianité exigeaient l'application d'autres droits et une prise en charge par la FUNAI, et non plus par l'ICMBio, mais la démarcation de la Terre indigène demandée venait se superposer à l'espace de la RESEX, menaçant donc son intégrité.

Ce qui retient l'attention dans cet exemple sont les propos tenus par les jeunes kuntanawa sur leur « identité ». Pantoja rapporte qu'ils « récusaient l'idée d'une 'émergence' ethnique [...] Ils objectaient qu'ils n'étaient pas des 'semences' ayant hiberné sous terre et [ayant] subitement fait surface [...] Ils étaient bien au contraire des 'Indiens existants, non émergents' ; autrement dit, ils avaient toujours été Indiens » (2013 : 41). Soucieuse de restituer le point de vue actuel de ses interlocuteurs sans oblitérer leur passé récent en tant que *seringueiros*, l'anthropologue avance alors que les Kuntanawa « fonctionnaient dans la dualité. **Ils se voulaient existants depuis toujours, et avaient relégué le mélange au second plan** » (*ibid.* : 42, c'est moi qui souligne).

Le terme « mélange » (*mistura*) auquel se réfère implicitement l'anthropologue est d'un usage extrêmement courant parmi les populations. Dans la littérature, il est généralement tenu pour une version populaire du vocable savant « métissage » (*mestiçagem* ou *miscigenação*), en ce qu'il sous-entendrait comme lui des croisements, des fusions et des recompositions autant biologiques que culturels. Dans cette proposition d'équivalence entre ces deux notions, le « mélange » reçoit les mêmes propriétés que le « métissage », et notamment il renvoie à la « dégénérescence » qui a longtemps obsédé les intellectuels brésiliens¹². L'affirmation d'une indianité « pure » ne pourrait alors se faire qu'en le mettant à distance : les indiens ne peuvent revendiquer l'avoir été de toute éternité qu'en écartant toutes les mises en contact et apports divers.

La plupart des populations amazoniennes paraissent souscrire à un postulat exclusiviste semblable : « on est une chose ou une autre », entend-t-on fréquemment. Elles mentionnent également souvent un problème de « confusion » qu'il a fallu dissiper. Mais elles articulent en

¹¹ Pantoja pointe des explications sociologiques à ce repositionnement : le retour du clientélisme dans l'association gérant la Réserve extractiviste (RESEX), le développement de pratiques prédatrices (chasses commerciales et création de pâturages), la marginalisation des leaders historiques, une dispute territoriale enfin (2013 : 38-39).

¹² Entre 1870 et 1930, les intellectuels brésiliens estimant que le métissage condamnait la population brésilienne à la « dégénérescence » constituent un courant de pensée hégémonique dans le pays. Au nom de la théorie évolutionniste de Darwin et dans le sillage des criminalistes italiens comme Lombroso, ils affirment que les noirs et les métis étaient physiquement et moralement inférieurs et défendent la mise en place de pratiques eugénistes comme mesure de protection. Pour une analyse de l'hégémonie de ces discours dans les institutions académiques de l'époque, voir Schwarcz 1993.

tout état de cause aussi, et sans grande difficulté, la revendication d'une qualité intrinsèque au principe politique de l'identification comme « choix ». Pour dissiper l'impression d'une contradiction, il faut admettre que, même s'ils désignent des phénomènes analogues, le « mélange » n'est pas exactement le « métissage ». La métaphore zoologique ou botanique (la production de neuf par le croisement) qui est couramment associée au dernier terme me semble en effet mal en rendre compte. La spécificité du « mélange » est mieux perçue si on lui préfère l'approche physique ou chimique, selon laquelle les « constituants du mélange sont sans action physique ou chimique réciproque profonde » (*Encyclopedia Universalis*). En ce sens, la notion indique avant toute chose que divers éléments, éventuellement tenus pour être de nature ou d'origine différente ont été placés dans un même contenant.

Cette conception ouvre bien la voie à une dualité, qui s'accommode de la coexistence, mais non à un dualisme, qui implique l'antagonisme. Être véritablement indien ou noir ne dépend pas d'un déni pur et simple du « mélange » ou même de sa relégation : cela signifie explorer des possibles qu'il porte, en laissant ré-émerger des matrices, ou s'exprimer des « existants » pour reprendre le terme des Kuntanawa, qui n'ont en fait jamais disparu. D'une certaine façon, l'aptitude à la « pureté » est ici constitutive du « mélange ». Dès lors, la relation entre les catégories locales de « décision » et de « mélange » peut être comprise comme un phénomène de mise en lumière de certains attributs tandis que d'autres restent latents, persistants néanmoins à l'état de virtualités dans l'imaginaire collectif.

La puissance de la métamorphose : les échos d'un dispositif religieux ?

En posant les identifications actuelles dans ce qu'elles ont de résolument ouvert, de constamment négocié et de possiblement divergent, la situation ethnographique amazonienne présentée constitue une illustration parfaite des analyses d'Anthony P. Cohen : « Le groupe ethnique est un agrégat de moi, dont chacun produit l'ethnicité pour lui-même » (1994 : 76). Dans un lieu-dit du milieu rural, trois frères envisagent en effet de façon distincte leur inscription ethnique dans des généalogies censées s'exclure depuis le cadre administratif. Alors qu'ils reconnaissent être issus d'un même « mélange » familial, fruit d'un arrière-grand-père noir et d'une arrière-grand-mère indienne, l'un se déclarait noir, l'autre indien et le troisième se voulait « l'un et l'autre ». Ces divergences n'entament néanmoins aucunement leur entente

pour se déclarer tous *quilombolas* à ce moment précis de leur trajectoire, confirmant le caractère politique du « choix » et l'importance du contexte territorial et enjeux fonciers (chap. 1).¹³

Toujours à partir de cet exemple ethnographique, je propose que la formulation de projets collectifs sous le sceau de l'ethnicité se nourrit des expériences personnelles que chacun a expérimenté et partagé avec les autres. Plutôt que de s'en tenir à la version d'un unanimisme primordial et de revendications qui manifesteraient la résurgence d'un passé oublié, cette lecture politique des revendications sociales souhaite ainsi insister sur l'importance de la créativité découlant de socialisations secondaires, capables de réinjecter de l'espoir dans des contextes marqués par les échecs et les incertitudes du quotidien (chap.2).

Un rappel de l'histoire régionale situe cette situation précise dans un contexte plus général, marqué par la densité des échanges entre milieux rural et urbain au fil de la circulation des hommes, des objets et des idées. Or en dépit de son dynamisme, la formation sociale qui se constitue au cours des siècles éveille la méfiance des autorités et des élites, qui considèrent que ceux qu'ils désignent comme *caboclos* sont marqués par des caractéristiques négatives : l'indolence, l'ignorance, la superstition, la résignation et l'indistinction des origines (chap. 3).

Cette appellation exogène péjorative est refusée par de nombreuses populations locales, qui sombrent alors dans une sorte d'invisibilité nominale en dépit de l'évidence de leur présence. Dans les années 1980, le succès de la valorisation culturelle modifie peu le regard porté sur lesdits *caboclos* qui, en tant qu'êtres entre-deux et « mélangés », ne semblent pouvoir incarner un type « pur » comme les indiens ou les *quilombolas*. La création de l'expression institutionnelle « populations traditionnelles » vise alors à rompre avec le stéréotype négatif du *caboclo*, mais son succès n'est que partiel car l'adjectif choisi tend à maintenir les populations locales en deçà de la modernité mais aussi dans une atemporalité. En revanche, une autre interprétation du *caboclo*, à peu près à la même période, connaît une fortune non démentie jusqu'à aujourd'hui : en tant que figure du monde invisible, le *caboclo*-esprit incarne une toute-puissance transgressive et il déleste les êtres humains du poids des traits associés au *caboclo*-homme en les concentrant sur lui. En d'autres termes, il est moins question d'affirmer une identité entre le médium et l'esprit que de faire reconnaître l'existence de rapports d'affinité.¹⁴

¹³ J'ai fait le choix de concentrer l'ethnographie sur le cas de ces trois frères en raison de son exemplarité. Ce sont donc leurs seules voix que l'on entendra indirectement dans ce livre. Pour d'autres exemples, on se référera aux analyses que j'ai développées ailleurs dont les références se trouvent dans la bibliographie.

¹⁴ Le rôle attribué à leur *caboclo* par les médiums, en majorité des femmes pauvres vivant dans des quartiers périphériques, attestent de la prévalence de l'affinité sur l'identité. La construction de ce personnage s'effectue en effet en accord avec la division sexuelle du travail opposant production masculine et gestion féminine au sein des groupes domestiques. Tous les récits s'attachent à décrire le processus de transformation d'un rapport autoritaire en relation harmonieuse, un processus au terme duquel l'esprit est instauré dans le rôle de compagnon de la femme

Le *caboclo* des cultes de possession ne confirme pas seulement l'importance de cette référence dans l'imaginaire amazonien. En incarnant la possibilité de transgresser des règles établies, il parvient également à symboliser l'ouverture au monde, à la multiplicité et la liberté d'être ce que l'on veut, c'est-à-dire au « choix ». Une telle représentation se constitue comme un miroir inversé de l'ordre social imposé aux *caboclos*-hommes qui semblent subir leur « mélange » et leur condition dominée (chap. 4).

La mise en place du nouveau cadre constitutionnel, et l'attribution de droits particuliers à des catégories ethno-légales, a indiqué une voie permettant de rompre avec cette association infériorisante. Sans garantir bien sûr l'inclusion dans les programmes préférentiels, et parfois même en déchaînant la colère des dominants, la décision de se rattacher à une « racine » et une seule n'en change pas moins le regard extérieur porté sur des populations qui prétendent désormais à l'« authenticité ». Pourtant, bien que les modalités de ce travail pour démêler les composantes du « mélange » soient récentes, les transfigurations ethniques qu'il entraîne ne constituent pas un phénomène nouveau. J'opèrerai donc une double ouverture comparative : d'une part, avec les conceptions de la métamorphose que l'anthropologie documente pour les univers amérindiens et, d'autre part, avec le dispositif de transformations appelé *virada* que les cultes de possession amazoniens admettent pour le *caboclo*-invisible. Ces modèles fournissent des contrepoints particulièrement intéressants pour mieux saisir comment les repositionnements des populations locales sur l'échiquier ethno-légal mobilisent la représentation d'un « mélange instable » où la « confusion » le cède à l'articulation (chap. 5).

Sur un dernier point encore, la comparaison avec le champ de la possession est susceptible d'éclairer les préoccupations actuelles concernant les origines « ethniques » des groupes sociaux. En effet, la grande partition, qui fait aujourd'hui consensus, entre pratiques religieuses rurales d'origine amérindienne et cultes de possession urbains de matrice africaine s'est en grande partie construite en fonction de l'intérêt d'intellectuels préoccupés par le « problème métis ». Persuadés que la religion révélait la race (Figueiredo, 1996 : 97), ils ont cherché dans la séparation des éléments culturels une façon d'éviter la contamination en préservant la pureté des origines. Or, chronologiquement, l'injonction à l'authenticité, qui a conduit les chefs de culte à adhérer à une proposition de dé-syncretisme (ils procédaient néanmoins aux aménagements rituels indispensables pour montrer l'étendue de leur compétence), précède de quelque dix ans les encouragements au dé-métissage des populations réelles, qui se

possédée. En se plaçant sous la protection symbolique du *caboclo*, les médiums s'autonomisent par rapport à leurs conjoints réels et elles consolident leur position au sein des réseaux du voisinage et de la communauté religieuse (Boyer 1993).

repositionnent sur les catégories ethno-légales pour se soustraire à une qualification en tant que *caboclo*, tout en se ménageant de nouvelles lignes de fuite grâce à leur « mélange » (chap. 6).

« Le ‘choix’ en vertu du ‘mélange’ » : le titre donné à cet ouvrage cherche à restituer, au plus près des conceptions des acteurs locaux, la façon dont ils ancrent leurs positionnements politiques actuels dans une cosmovision spécifique qui autorise les altérations. L’ethnographie laisse émerger un décalage très net entre une lecture plurivoque des phénomènes de contact, qui accepte plusieurs registres dans le traitement de l’altérité, et les interprétations savantes organisées autour du « métissage », qui suggèrent la convergence et l’homogénéisation. De ce fait, si, par son thème, on peut dire que le livre porte bien sur les processus de métissage, par les matériaux qu’il apporte sur l’élaboration locale de la *mistura*, il apparaît aussi comme une invitation à remettre en perspective cette notion.

La remarque incite à se détourner d’une définition hors sol de l’ontologie car le renouvellement de la question de la variabilité de la conception de la réalité¹⁵ ne saurait s’opérer au détriment de la prise en compte des contextes et la diachronie, ainsi que des africanistes comme Jean-Paul Colleyn (2006 : 309) l’ont déjà rappelé. Dans cette perspective, les fluidités et les circulations entre des catégorisations que l’on relève dans la situation examinée et dans de nombreuses autres en Amazonie brésilienne et que la loi considère incompatibles, doivent autant aux processus historiques dont les modes de classification et d’interaction avec les êtres et les choses sont des produits, qu’à la façon dont ces modes soutiennent en retour des transformations sociales. En interrogeant à la fois l’histoire dans la longue durée et la sociologie politique aujourd’hui, mais aussi la relation entre expériences individuelles et enrichissement des répertoires collectifs et encore le jeu d’échelles entre le local et le régional, il apparaît que les dimensions ontologique et sociologique, loin d’être étanches l’une à l’autre, communiquent en permanence. L’ouvrage se propose donc de contribuer à la réflexion sur les conditions historiques et sociales de la production située de « manières d’agir, de penser, de sentir » ainsi que l’écrivait Durkheim (1998 : 97).

¹⁵ Voir l’article d’Erwan Dianteill (2015) pour une excellente analyse des débats passionnés suscités par cette dernière notion après la parution du livre de Philippe Descola *Par-delà nature et culture* (2005).

Conclusion générale

Avec cet ouvrage, je souhaitais proposer de nouvelles pistes pour tenter d'appréhender les revendications ethniques récentes autrement qu'à travers le prisme de l'alternative entre constructivisme instrumentaliste et primordialisme résurgent. En effet, s'il ne fait aucun doute que les mots d'ordre de ces mobilisations sociales visent avant tout à assurer aux groupes qui les portent de meilleures conditions de vie et plus de protection de la part de l'État, il est aussi incontestable que l'histoire de la région, avec ses brassages et ses violences, a conduit au fil du temps les populations à assumer divers repositionnements identitaires. Ce qui peut donc être perçu comme nouveauté peut également être apprécié comme juste retour à l'ancien.

Pour que cette binarité devienne féconde, il convenait de prendre acte de la dimension éminemment politique des revendications sociales tout en s'interrogeant sur les catégories de la pensée qui soutiennent les flexibilités et les recompositions. L'approche se situe en cela dans le sillage des travaux de Jean-Loup Amselle (2001) quand il analyse le phénomène de « branchements » d'une culture sur une autre comme autant de trames narratives accessibles dans un contexte globalisé. Elle s'en distingue cependant en se déportant des créations intellectuelles basées sur la production d'écrits et d'images qui transforment l'Afrique en signifiant flottant (*ibid.* : 15) vers les élaborations locales, diffuses et ordinaires de dispositifs rendant concevables la connexion à différentes « matrices ».

La conception spécifique de l'idée de « mélange » (*mistura*), qui diffère du métissage en ce qu'elle suggère l'accumulation sans impliquer de miscibilité, en est ici la pierre angulaire. En signifiant qu'un ensemble de parents se considère porteur d'une diversité de caractères moraux et physiques préservés dans leur intégrité et dans leur singularité, cette conception est au fondement de l'exercice d'un droit de choisir (*escolher*), pour soi et pour ses proches, entre ceux qui sont tenus pour pertinents à un moment donné d'une trajectoire sociale collective et de rendre celui-ci public par l'énonciation d'une ethnicité. En outre, dans la mesure où les éléments non retenus ne sont pas censés disparaître mais plutôt passer à un second plan, la référence à la *mistura* contient en elle-même la possibilité, d'une part, que le choix présent puisse être différent d'autres précédemment ou postérieurement effectués et, d'autre part, que des personnes appartenant à une même parentèle ne se positionnent pas de la même façon. En

d'autres termes, cela rend intelligible le fait que les identifications collectives et individuelles ne coïncident pas toujours.

Historicité de la *mistura*

L'étude de cette ethnographie amazonienne a permis d'établir la centralité de la notion de *mistura* dans l'appréhension des histoires familiales et dans la justification des actions politiques actuelles. Afin de préciser quelques apports de la réflexion, il faut rappeler que, comme tous les concepts locaux, la notion doit être considérée dans son historicité propre et dans l'interpénétration contingente de domaines distincts de la vie sociale dont elle atteste à sa façon. Concernant le premier point, rappelons que la *mistura* a longtemps été enchâssée dans l'idée de métissage qui, selon les périodes et les catégories sociales, a fait l'objet d'interprétations bien distinctes, et souvent opposées dans les conséquences qu'on lui a associées. Ainsi, le métissage a-t-il été tantôt loué pour la beauté des types physiques et l'originalité des élaborations culturelles qu'il favoriserait, tantôt dénoncé pour ternir la pureté des traditions religieuses et pour brouiller les classifications raciales.

Ces évaluations ont non seulement varié dans le temps, mais elles se sont de plus inscrites dans des cycles : aux critiques de la dégénérescence des races de la fin du 19^{ème} siècle ont succédé les célébrations de la créativité du génie populaire jusqu'à ce que, au cours des années 1980, le métissage soit à nouveau considéré comme une source de désordre, c'est-à-dire de « confusion ». Une chose importante a néanmoins changé d'un siècle à l'autre qui permet à la *mistura* de se constituer comme une théorie native autonome : une sorte de démocratisation dans la production des registres d'appréhension de l'histoire.

Si la dimension politique a toujours été constitutive des discours, en tant qu'ils servent des grands récits sur la nation, elle a longtemps été aux mains des classes moyennes et élites qui plongeaient la masse dans l'indistinction de ses origines pour mieux faire valoir être les seuls représentants de la modernité et de la civilisation. Or la promulgation de la constitution de 1988, au sortir de la dictature militaire, a indubitablement changé la donne en posant le principe de la coexistence de plusieurs communautés ethniques et en reconnaissant la valeur intrinsèque de leurs histoires et cultures spécifiques. L'innovation intellectuelle visait à inclure en tant que sujets de droit des catégories de populations auparavant maintenues à l'écart et elle a de fait obligé les maîtres à desserrer leur mainmise idéologique sur les représentations de la nation.

Sa traduction concrète en termes de politiques publiques s'adosse toutefois à une condition qui n'a pas été sans incidences sur les populations vulnérables invitées à pénétrer dans l'arène : il est attendu de celles-ci qu'elles fassent entendre leur voix sur leur « identité », la première

devant être unanimiste et la seconde collective. Dans ce contexte inédit où l'accès à des droits cruciaux est lié à la lisibilité et/ou à la clarification des origines, la question de l'interprétation et de l'appréciation du « métissage » se pose comme un enjeu très sérieux et elle nécessite d'être repensée selon des modalités locales. Dans les termes populaires de la *mistura*, la variabilité des talents et de qualités individuelles est souvent appréhendée par le fait d'avoir « penché » ou « tiré » (*puxar*) du côté de tel ou tel ascendant. Il s'agit ainsi d'une affaire personnelle et domestique, évoquée dans l'intimité par la remémoration des anciens et éventuellement rapportée au comportement ou au physique de leurs descendants. Dans la nouvelle situation post-constitution, ce registre s'est progressivement articulé à un autre davantage tourné vers la classification des éléments identifiés dans des matrices en quelque sorte objectivées et plus abstraites, afin de correspondre à ses dimensions publique et politique : les discussions se réfèrent au cadre de l'assemblée communautaire et doivent aboutir à une déclaration commune et communicable à un tiers extérieur. Il est probable que l'impératif de création d'un langage commun aux populations et à l'État, c'est-à-dire compréhensible des premières et audible par les services du second, ait ainsi encouragé la constitution de la théorie sous-jacente du « mélange » instable ainsi que son activation politique pour justifier des demandes de redistribution sociale.

Un message portable et transposable

Si cette théorie native n'est pas historiquement hors-sol, elle ne l'est non plus sociologiquement. De toute évidence, la façon dont l'univers urbain de la possession a envisagé les processus historiques de contact sous l'angle du « syncrétisme », tout en tentant d'enrayer ensuite celui-ci par un effort classificatoire des formes rituelles relativement poussé, présente des ressemblances avec une appréhension des trajectoires familiales en termes de « mélange », un « mélange » dont la propriété d'instabilité autorise à concevoir son annulation par la valorisation de l'une des « racines » identifiées.

Il ne s'agit pas de soutenir que la théorie native de la *mistura* s'actualise en milieu rural selon des rites des cultes de possession citadins ni même qu'elle reprend l'ensemble de leurs principes. Si l'on considère par exemple le statut conféré aux figures invisibles qui incorporent les médiums, on observe d'ailleurs des différences significatives : les esprits-*caboclos* des terreiros urbains n'assument jamais le rôle de marqueur topographique qui revient aux entités

au centre des pratiques cultuelles villageoises (Stoll 2014).¹⁶ On remarque en outre que, dans les hameaux, les disputes de légitimité font encore rarement appel aux notions de « synchrétisme » ou d'« authenticité » en lieu et place du « don ». Au-delà de ces différences, assurément importantes pour des analyses des systèmes religieux en eux-mêmes, ce qui retient l'attention sont les destins croisés des *caboclos*-esprits, qui sont apparus dans les faubourgs pauvres des villes, et des *caboclos*-hommes, qu'il faudrait chercher toujours plus loin en forêt. De ce point de vue, il apparaît que la perception du *caboclo* repose toujours sur une association à des marges (marges de la civilisation, marges de l'univers urbain), et cela ne saurait être tenu pour une simple coïncidence.

Les concepts forgés par Thomas J. Csordas pour évaluer les capacités des religions à se diffuser peuvent nous aider à préciser les modalités de cette convergence. Selon l'anthropologue, « we can propose two aspects of religions that must be attended to in determining whether or not they travel well, what I will call portable practice and transposable message » (2008 : 261). Penser en termes de « pratiques portables », définies comme des « rites qu'on peut facilement apprendre », et de « messages transposables », c'est-à-dire qui trouvent facilement ancrage dans différents contextes, est de fait très stimulant pour appréhender la circulation des dispositifs religieux au fil de flux migratoires temporaires ou permanents.

Dans le cas qui nous occupe cependant, le mouvement de propagation ne concerne pas exactement la dissémination de rites particuliers au sein d'un espace géographique, précisément entre villes et campagnes, mais plutôt le passage d'un motif d'une sphère de la vie sociale à l'autre, du domaine religieux aux mobilisations politiques. La proposition de Csordas de distinguer les pratiques des messages est ici essentielle pour rendre compte de ce second déplacement.

En effet, considérer la figure de l'esprit-*caboclo* comme un message permet de souligner ses qualités de transposabilité et de portabilité. La première me semble confirmée par la qualification à l'aide d'un même mot des êtres humains et des êtres invisibles. Or, en convertissant des attributs négatifs en signes de puissance, les *caboclos*-esprits organisent une réversion du stigmate qui profite également aux hommes. Quant à la portabilité, leur pouvoir paradoxal de représentation de la grande diversité des groupes humains (en l'énonçant comme

¹⁶À l'inverse des *encantados* du milieu rural, les *caboclos* n'indiquent jamais la position de lieux naturels proches comme un bosquet, une plage ou un lac placés sous la protection de leurs « mères » respectives (ils peuvent néanmoins être associés à des sites plus lointains), mais celle de lieux de socialisation humaine que sont les *terreiros* et parfois des centres de pouvoir comme la cathédrale de la Sé à Belém. On pourrait alors se demander si la constitution dans les villages de *terreiros* sur le modèle citadin conduit au remplacement des *encantados* ruraux par les esprits-*caboclos* (ce dont je doute) ou s'ils sont maintenus dans des rôles différents.

autant de « lignes » distinctes) et de négation de leurs limites formelles (puisque'un esprit-*caboclo* pourrait à sa convenance passer de l'une à l'autre) contribue sans nul doute à ce que l'univers qu'ils dessinent semble familier à un grand nombre de personnes.

S'il fallait donc formuler le message porté par l'esprit-*caboclo*, ce serait celui d'une définition métaphorique et ouverte de soi capable d'informer des situations très diverses et parfois très nouvelles. En dépit du lien originel de ce personnage avec l'imaginaire religieux citadin sur le monde rural, sa force de symbolisation des expériences sociales lui donne une projection, même inconsciente, hors des espaces culturels *stricto sensu*.¹⁷

Transformations socio-politiques et pensée métamorphique

Sans chercher à plaquer le modèle religieux sur l'expression des récentes revendications ethno-territoriales, on ne peut ainsi qu'être sensible à leurs thématiques transversales, notamment le principe de la possible coexistence de diverses « identités » tenues pour tout aussi légitimes les unes que les autres et celui de la notion de « choix » comme moteur de l'action. Concernant le premier point, il est ainsi remarquable que le dispositif des cultes de possession retienne qu'il est possible de disposer de plusieurs formes, voire de plusieurs noms, sans que cette multiplicité implique un quelconque renoncement ou désintégration de soi (l'esprit-*caboclo* est toujours censé être lui-même et y compris quand il n'est reconnu que par les proches de la personne qu'il possède). Les populations villageoises disent quelque chose d'analogue quand elles affirment qu'après avoir essayé un « chemin » ethnique elles pourraient éventuellement en emprunter un autre. Le « mélange » est ici une ressource pour les identifications qui seront mises en avant sur le mode de la « décision », en rapport avec les circonstances et les histoires personnelles mais, quels qu'ils soient, les labels ne sont pas censés

¹⁷ Il serait bien sûr abusif de dire que le modèle religieux trouve son expression immédiate dans la théorie de la *mistura*. Le rapport entre les deux me semble plutôt être de l'ordre d'« affinités électives », telles que Max Weber annonce les rechercher dans son programme pour *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* : « Il est hors de question de soutenir une thèse aussi déraisonnable et doctrinaire qui prétendrait que 'l'esprit du capitalisme' [...] ne saurait être *que* le résultat de certaines influences de la Réforme, jusqu'à affirmer que le capitalisme en tant que *système économique* est une création de celle-ci. Le fait que telle ou telle forme importante d'organisation capitaliste soit considérablement plus ancienne que le Réforme en est une réfutation suffisante. Bien au contraire, notre unique souci consistera à déterminer dans quelle mesure des influences religieuses ont contribué, qualitativement, à la formation d'un pareil esprit, et, quantitativement, à son expansion à travers le monde ; à définir en outre quels sont les *aspects* concrets de la *civilisation* capitaliste qui en ont découlé. En face de l'énorme enchevêtrement d'influences réciproques entre bases matérielles, formes d'organisation sociales et politiques, teneurs spirituelles des époques de la Réforme, force nous est commencer par rechercher si certaines 'affinités électives' sont perceptibles entre les formes de la croyance religieuse et l'éthique professionnelle » (1974 [1904] : 103-104). De la même façon, la forme des actuelles revendications identitaires ne résulte pas d'une transposition de la représentation du *caboclo* invisible en milieu rural. En revanche, il est évident que l'une et l'autre s'ancre dans un modèle commun qui leur préexiste et les irrigue.

désigner autre chose que le même ensemble cohérent de parents. Tout se passe comme si le *caboclo*-invisible et la théorie native de la *mistura* venaient à la fois justifier un univers de possibles transformations et tempérer les exigences de classifications imposées aux hommes en remettant au centre du jeu la dimension politique de la « décision ».

Les processus parallèles de dé-synchrétisme et de dé-métissage auxquels ils se rapportent sont dans un léger décalage chronologique et ils ne portent pas sur les mêmes matériaux (il s'agit d'examiner des pratiques rituelles dans le premier cas ; de scruter la nature d'un collectif humain dans le second). Pourtant, en établissant que la revendication d'une différence peut se constituer en avantage, ils partagent sinon une cause commune au moins une même dynamique sociale. De la même façon que la multiplication des appellations religieuses reconfigure le marché concurrentiel où évoluent les chefs de culte, la valorisation des labels ethniques différenciés induite par les politiques publiques de développement socio-environnemental contribue à restructurer les arènes politiques dans la recherche de réponse aux menaces et à la déshérence.

Les acteurs qui s'autoriseraient à contester le résultat du travail pour produire des critères formels de distinction sont cependant très différents. Dans l'univers des *terreiros*, les efforts des hommes pour neutraliser le synchrétisme sont entravés par les esprits-*caboclos* qui enfreindraient les classifications à leur gré lors de la possession, soit par des acteurs non humains. Dans les situations d'affirmation ethno-territoriale en revanche, la remise en cause éventuelle de la mise en ordre du monde social par la séparation des composantes de la *mistura* vient des êtres humains. Ceux-là sont parfois des dominants qui veulent s'accaparer des terres, mais ce peuvent être aussi des voisins de même condition sociale qui jettent le discrédit sur des égaux dont le tort est de revendiquer des droits au nom d'une particularité : ils les accusent donc de se faire passer pour ce qu'ils ne sont pas ou ce qu'ils ne sont plus, c'est-à-dire qu'ils tentent de les ramener à leur position liminaire et assujettie de *caboclos*-hommes. On touche-là à une différence fondamentale du signifiant *caboclo* dans la sphère religieuse et dans les mobilisations socio-politiques : loué en tant que double transgressif dans la possession qui met à mal les catégorisations établies, il est dénigré quand il désigne celui qui se serait définitivement échoué dans la « confusion » du métissage.

Quoique la valeur associée à cette figure change du tout au tout, elle reste perçue comme une source de désordre et de contraste. Et c'est à ce titre que, quand les *caboclos*-hommes se révèlent eux aussi capables de mettre en œuvre une action émancipatrice pour se métamorphoser en ce qu'ils veulent, on peut affirmer qu'il reste quelque chose du *caboclo*-esprit. La transformation dans la *virada* n'est alors pas seulement la projection rituelle d'une

liberté espérée mais un fait politique éprouvé dans les demandes de reconnaissance. Au bout du compte, les trajectoires historiques, y compris dans leurs aspects prosaïques, sont constituées de transformations socio-politiques qu'articule une pensée métamorphique.

[Lire la *mistura* : source de bienfait ou de corruption ?](#)

Ce livre est davantage un essai d'interprétation nourri par la familiarité acquise au cours de trente ans de recherches en Amazonie brésilienne qu'une étude classique reposant sur une enquête ethnographique de longue durée, que j'ai par ailleurs pratiquée à plusieurs reprises. Acceptant que la théorie native du « mélange » décrite en ces pages puisse connaître des variantes locales, il entend soumettre à la discussion une proposition générale sur la récurrence structurante d'un schème idéal où l'unité de l'être ne s'oppose jamais à la pluralité de ses formes : de même que la volonté du *caboclo*-esprit lui permettrait de se métamorphoser dans l'espace religieux, la *mistura* des hommes les autoriserait à se repositionner sur l'échiquier ethnique selon les exigences de leurs revendications socio-politiques.

L'ouvrage de Peter Gow intitulé *Of Mixed Blood* (1991) traite d'une thématique assez proche dans la mesure où la *gente nativa*, comme se nomment elles-mêmes les populations d'Amazonie péruvienne avec lesquelles il a travaillé, disent être de « sang mêlé » (*sangre mezclada*). *Los nativos* font de plus l'objet de nombreux préjugés similaires à ceux dont souffrent les populations d'Amazonie brésilienne qualifiées il n'y a pas si longtemps de *caboclos* : ils ne sont pas tenus, y compris par les anthropologues, pour être de vrais indigènes, dotés d'une vraie culture, car ils seraient « acculturés » du fait d'une histoire coloniale dont ils sont les « victimes ». La façon dont la référence à des institutions modernes (l'école et la *Comunidad Nativa* -communauté légalement reconnue- pour *los nativos* au Pérou ; l'école et les Associations ethniques pour les populations minoritaires au Brésil) cherche à mettre à distance un passé d'oppression et d'esclavage subi par leurs ancêtres (*ibid.* : 197-198), et le conjurer pour les nouvelles générations, fait enfin état de préoccupations analogues.

Sur quelques points cependant, les deux situations ne sont pas exactement semblables, à commencer par les représentations de ce qui donne force et cohérence à un collectif. Bien que les populations locales au Brésil souscrivent elles aussi à l'idée que la parenté constitue une valeur cardinale (*ibid.* : 2), celles qui sont engagés dans des revendications ethniques sont amenés à en reconnaître deux types distincts : la parenté tissée sur la base de relations affectives produites et gérées au quotidien et la parenté que l'on qualifiera de politique dans le cadre des mobilisations sociales. Or non seulement ces deux registres ne se superposent pas toujours (la parenté politique ne nécessite pas d'union matrimoniale ; la parenté affective se passe fort bien

d'accord politique), mais ils peuvent en venir à être antinomiques quand des proches et/ou des voisins assument des identités ethno-légales différentes. Dans de tels cas, la parenté du quotidien doit parfois être tue pour ne pas brouiller le message ethnique et affaiblir la parenté politique.

Les dispositions légales qui différencient les droits et statuts des peuples indigènes de ceux des communautés *quilombolas* et de ceux des « populations traditionnelles » ne sont pas étrangères à l'importance prise par la parenté politique et cela a une conséquence essentielle. Alors qu'en début d'enquête la fréquente mention de leur *mistura* par ces populations pouvait laisser penser que, comme au Pérou, la « gestion des frontières n'est pas la caractéristique la plus importante de ces communautés pleines de 'peuples mélangés' » (Gow 1991 : 13), la demande impérative de délimitation territoriale de la part de l'État impose au bout du compte la frontière comme un enjeu fondamental. C'est la raison pour laquelle là où *los nativos* suppriment les différences tribales pour insister sur l'opposition entre eux et les blancs (*ibid.* : 7), les villageois d'Amazonie brésilienne construisent un double système : les blancs face aux noirs, aux indiens et aux « populations traditionnelles » du point de vue général de l'accès à des droits différenciés, mais aussi les noirs séparés à la fois des indiens et des « populations traditionnelles » du point de vue des droits spécifiques qui sont accordés à chaque catégorie. Outre la question classique du lien entre subalternes et dominants se pose donc ici celle du rapport entre différents types de subalternes identifiés.

Le cadre légal génère ainsi des contraintes pour que la représentation politique des populations vulnérables au Brésil soit acceptable et peut-être faut-il en tenir compte pour expliquer que leur conception du « mélange » diffère de celle de *los nativos* du Bas Urubamba. Comme ces derniers, les Brésiliens estiment que les « personnes mélangées » sont le fruit d'alliances matrimoniales contractées entre des « types de gens » appartenant à des « races » distinctes (*ibid.* : 276). L'union entre l'arrière-grand-père « noir » et la femme « indienne » est ainsi l'événement qui donne origine à la *mistura* par rapport à laquelle les trois frères de Lagoa Bonita se positionnent. Toutefois, contrairement à leurs homologues péruviens, ces villageois ne veulent pas « expérimenter un long et complexe processus approprié de mélange de la différence » pour devenir civilisées (*loc. cit.*). De façon bien différente, contre la civilisation qui colonise les esprits et les corps, ils soutiennent que les « types purs » initiaux continuent à coexister dans les personnes *misturadas*, et qu'ils peuvent revenir au premier plan. En fonction des situations particulières où elle s'inscrit, une même notion peut donc fonder des dispositifs ressemblants mais au fond très distants : au Pérou, *los nativos* identifient des différences dans le passé pour créer de la *mistura* aujourd'hui ; au Brésil, la reconnaissance de la *mistura* qui

s'est produite dans le passé vise à affirmer que de la différence est possible présentement. Les processus sont en quelque sorte inversés.

Hybrides, métis et autres intermédiaires

Selon Gow, plutôt que de s'efforcer de rechercher « la structure de 'base' dont les autres systèmes sont des élaborations », l'anthropologie doit se placer sur le terrain de l'histoire, et son « projet comparatif doit suivre les pistes suggérées par le système de transformations topologiques des organisations sociales natives amazoniennes existantes » (*ibid.* : 279). Cette perspective l'amène à diverses comparaisons entre celles-ci et la *Comunidad Nativa* du Bas Urubamba pour affirmer enfin que cette « organisation communautaire [...] est une transformation inhabituelle d'autres systèmes natifs amazoniens, mais [qu']elle n'est pas la seule » (*ibid.* : 280).

Dans la mesure où la notion de *mistura* occupe pareillement une place centrale dans les situations d'Amazonie brésilienne comme celle qui a été examinée, ne devrait-on pas les tenir précisément comme un autre exemple ? Cela est indubitablement tentant, mais met alors l'analyste face à un problème conséquent et peut-être insoluble. En effet, le dispositif à l'œuvre se montre très efficace pour produire des collectifs indiens « purs », mais il est aussi capable de produire des groupes noirs « authentiques », sans même parler des « populations traditionnelles » naturellement harmonieuses. De quoi les organisations sociales de ces populations rurales seraient-elles alors la transformation topologique ? D'un système natif amérindien, d'un système aux racines africaines ou d'un système colonial basé sur l'*aviamento* et la dépossession qui les affectait à la catégorie *caboclo* ?

À ce problème du critère de référence s'en ajoute un autre, tout aussi important, qui concerne le moment historique à prendre en compte pour scruter les organisations sociales apparemment différentes. Doit-on les apprécier à partir des origines aujourd'hui revendiquées (auquel cas cela se ferait en fonction des mots d'ordres politiques affichés) ? C'est la position que semble avoir adoptée l'anthropologie brésilianiste quand elle construit sa discussion dans le strict cadre bibliographique relatif à un label. À de très rares exceptions près (Arruti et French notamment), il y a ainsi relativement peu de comparaison entre les processus qui conduisent aux dites résurgences amérindiennes, valorisations africaines *quilombolas* et mise en avant des vertus écologiques des populations traditionnelles. Ce faisant, est laissé dans l'ombre tout ce qui a autant réuni qu'opposé des populations concrètes.

On pourrait alors être tenté d'associer la théorie native du mélange instable, qui cherche à problématiser toutes les zones grises que les approches savantes catégorielles ignorent souvent,

au métissage dont, comme le rappelle Peter Wade, les interprétations oscillent entre idéologie d'oppression et hybridité subversive capable de créer « un 'troisième espace' hors des oppositions binaires » (2005 :243). Le rapprochement est intéressant, et ce d'autant plus que Marisol de la Cadena montré la grande complexité de la figure du métis, qui ne peut être réduite à une « hybridité empirique » mais relève plutôt d'une « hybridité conceptuelle [qui] abrite des taxonomies sociales ancrées dans différentes formes de conscience et régimes de connaissance » (2005 : 262) : celui qui, avant les Lumières, le lie à des mélanges de « foi », et celui du 19^{ème} qui repose sur des mélanges de « races ». Le *caboclo*, envisagé tout à tour sous le prisme de l'« acculturation » puis du « métissage » pourrait ici être tenu pour l'une de ses variantes.

Pourtant ce que réalise la théorie de la *mistura* en Amazonie brésilienne est tout à fait spécifique. Il est vrai que, comme au Pérou, les « hybridités indigènes [...] ignorent les catégories purifiés [...] y compris celles exigées par l'activisme politique » (*ibid.* : 281). Mais l'exemple que De la Cadena donne dans un article antérieur d'une redéfinition du métissage - « revendiquer un héritage culturel indigène tout en refusant d'être qualifiés d'indiens » (2001 : 23), qui sous-entend être pauvres et incultes - est incompréhensible dans le contexte brésilien. Aux disjonctions sémantiques se substitue dans celui-ci la centralité de la métamorphose.

Sans qu'il soit possible, dans l'état actuel de la réflexion et des connaissances, d'avancer une proposition analytique alternative complètement satisfaisante, il faut au moins concéder que les mobilisations socio-politiques en Amazonie brésilienne, lors desquelles des populations qui se considéraient et étaient considérées comme semblables connaissent des destinées ethniques divergentes, posent un défi intellectuel stimulant aux chercheurs. Comprendre ce phénomène implique certainement de procéder à une étude historique (en veillant qu'elle ne soit pas prise au piège de la recherche d'un degré zéro du « contact » ou de la forme originelle) ; cela suppose surtout de s'attacher à l'identification des catégories locales de la pensée concernant ce qui produit de l'identité mais aussi de l'altérité, et aux processus qu'elles sous-tendent.

De ce point de vue, il apparaît que la plus grande force de la théorie de la *mistura*, telle qu'elle a été décrite dans ces pages et sans présumer de celles qui pourraient être mises à jour, est de renverser les termes de l'idéologie nationaliste du métissage qui, comme le synthétise Peter Wade, soutient que « chacun est éligible à devenir un métis » (Wade 2005 : 240)¹⁸, en affirmant à l'opposé que chacun est éligible à devenir un indien, un noir ou une « population

¹⁸ Peter Wade, dans le même article, ajoute avec raison que ce discours inclusif s'accompagne d'une réalité d'exclusion puisque la négritude et l'indianité sont marginalisées au profit de la blancheur, mais cela n'entre pas dans mon argument.

traditionnelle ». En ce sens, elle ne rejoint pas exactement « l'idée [qu']une personne métisse [soit] comme une mosaïque d'éléments racialisés » évoquée par Wade (*ibid.* : 257), mais postule la coexistence, dans leur complétude, de racines que l'on peut actualiser.

Examiner les conditions de cette actualisation constitue non seulement une invitation à multiplier les questionnements sur les figures intermédiaires, humaines et non-humaines, mais aussi à poursuivre l'analyse de l'action des médiateurs comme les fonctionnaires, les militants et parfois les anthropologues qui nourrissent les articulations réciproques entre constructions symboliques et expériences sociales.

Références bibliographiques

Adams, C.; Murrieta, R.; Neves, W. (Orgs.), *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*, São Paulo: FAPESP, Ed. Annablume, 2006.

Alencastro, Luiz Felipe de. *O Trato dos vivos. Formação do Brasil no Atlântico Sul*, São Paulo, Ed. Companhia das Letras, 2000.

Almeida Alfredo Wagner Berno de 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.

Alvarenga, Oneyda, 1950. *Babassuê*, série: Registros Sonoros de Folclore Musical Brasileiro, 4, Prefeitura do Município de São Paulo.

Amselle, Jean-Loup, Branchements. *Anthropologie de l'universalité des cultures*, Flammarion, Paris, 2001.

Araújo, Roberto, 1993. La cité domestique. Stratégies familiales et imaginaire social sur un front de colonisation en Amazonie brésilienne. Thèse de Doctorat de l'Université de Paris X. 377 p.

2009- « De la "Communauté" aux "populations traditionnelles" », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [Online], Colóquios, posto online no dia 06 julho 2009, [consulté le 23 août 2019]. URL : <https://journals.openedition.org/nuevomundo/56593?lang=pt>

Arruti, José Maurício Andion, 1997. « A emergência dos 'remanescentes' : notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas », *MANA*, 3 (2) : 7-38.

ARRUTI, José Maurício. 2006. *Mocambo : Antropologia e História do processos de formação quilombola*. Bauru-SP : Edusc/Anpocs

Baines, Sethen G, "As chamadas "aldeias urbanas" ou índios na cidade", *Revista Brasil Indígena*, 2001 - biblioteca.funai.gov.br.

Barth, Fredrik, 1994, "Enduring and emerging issues in the analysis of ethni-city", en Vermeulen, Hans y Cora Govers (eds.), *The anthropology of ethnicity. Beyond "Ethnic groups and boundaries"*, Amsterdam, Het Spin-huis, pp. 11-32.

Benchimol, Samuel. (1992), *Romanceiro da batalha da borracha*. Manaus: Imprensa oficial

Bezerra Neto, José Maia, Por todos os meios legítimos e legais: as lutas contra a escravidão e os limites da abolição (Brasil, Grão-Pará: 1850-1888), Thèse de doctorat em Histoire, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2009.

BIRMAN, Patrícia. Feitiço, carrego e olho grande, os males do Brasil são: estudo de um centro umbandista numa favela do Rio de Janeiro. Dissertação de Mestrado: Museu Nacional. Rio de Janeiro, 1980.

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

1993 b. « "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*, n°79, pp. 67-90.

1996 – « Le don et l'initiation. De l'impact de la littérature sur les cultes de possession au Brésil », *L'Homme*, Volume 36, Numéro 138 : 7 – 24.

1999- "O pajé e o caboclo: de homem à entidade", *Mana*, n° 5(1), pp. 29-56.

2002- « *Quilombolas* et Évangéliques : une incompatibilité identitaire ? (réflexions à partir d'une étude de cas en Amazonie brésilienne) », *Journal de la société des Américanistes*, n°88, pp.159-178.

2009- "Passé portugais, présent noir et indicibilité amérindienne : Un exemple amazonien (Amapá – Brésil) », *Autrepart*, 51, pp. 19-36.

2014- "Misnaming Social Conflict: 'Identity', Land and Family Histories in a Quilombola Community in the Brazilian Amazon", *Journal of Latin American Studies*, 46/3:527-555.

2015- « Énoncer une « identité » pour sortir de l'invisibilité : La circulation des populations entre les catégories légales (Brésil) », *L'Homme*, 214 : 7-36.

2016 - "The demand for recognition and access to citizenship: ethnic labelling as a driver of territorial restructuring in Brazil", in *The crisis of multiculturalism in Latin America*, David Lehmann (org), Palgrave New York, pp. 155-178.

2017 – "Ethnoterritorial Reconfigurations of Social Conflicts: From Cultural Difference to Political Fragmentation (Brazilian Amazonia)", *Revista Sociologia & Antropologia*, vol. 07/02 :395-428.

2018 - "Sairé 'religioso' ou Çairé 'profano': Uma patrimonialização em tensão". In. Aline Carvalho e Benjamin Ortiz Espejel (eds.), *Perspectivas patrimoniais: natureza e cultura em foco*, Editora Prismas, Curitiba, pp. 569-604. ISBN 978-85-537-0015-8.

2019 - Le langage de l'ethnicité : Des identifications ethno-légales comme des dispositifs de visibilisation (Amazonie brésilienne), *European Journal of Sociology*, 60/2 : pp137-170. ISBN 0003-9756

BRITTO, Leonardo Lucas & SOUZA, Sérgio Luiz De. "Entre práticas e saberes: incorporação de encantados na umbanda". *REVISTA LABIRINTO*, Porto Velho (Ro), ano XVIII, vol. 28 (jan-jun), n. 1, 2018, p. 129-142.

Brondizio, Eduardo S. 2008 *The Amazonian Caboclo and the Açaí Palm. Forest Farmers in the Global Market*. New York, New York Botanical Garden Press.

Brubaker, Rogers, "Au-delà de l' 'identité'", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2001/4 n° 139 : pages 66 à 85.

Cadena, Marisol de la, « Are "Mestizos" Hybrids? The Conceptual Politics of Andean Identities », *Journal of Latin American Studies*, May, 2005, Vol. 37, No. 2 (May, 2005), pp. 259-284

Cadena, Marisol de la, "Reconstructing Race: Racism, Culture and Mestizaje in Latin America », *NACLA Report on the Americas*, Volume 34, 2001 - Issue 6, pp. 16-23

CAMPELO, Marilu Márcia; LUCA, Taissa Tavernard de. As duas africanidades estabelecidas no Pará. *Revista Aulas*, Campinas, n. 4, abr./jul. 2007.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1972. *O índio e o mundo dos brancos: Uma interpretação sociológica da situação dos Tukúna*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.

Cascudo, Luís da Câmara. 1972 [1954]. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Instituto Nacional do Livro/Ministério da Educação e Cultura.

Castro, Fábio Fonseca de, "A identidade denegada. Discutindo as representações e a autorrepresentação dos caboclos da Amazônia", *Revista de antropologia*, São Paulo, USP, 2013, v. 56 n° 2: 431-475.

Castro, Otávia Feio, Guarda-roupa encantado. Espetacularidade das roupas de caboca do terreiro Estandarte de Rei Sebastião, Outeiro –Pará. Belém, 2016. Mestrado em artes, UFPA.

Castro, Roberta Rowsy Amorim de & Oliveira, Myriam Cyntia Cesar de (2016), “Os termos “populações” e “comunidades” tradicionais e a apropriação dos conceitos no contexto amazônico”, *MUNDO AMAZÔNICO* 7(1-2), 2016 | 47-70, ISSN-L 2145-5074: <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v7.55919>

Castro, Eduardo Viveiros de, 1996. « Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio », *Mana. Estudos de Antropologia Social* 2(2), pp. 115-

Cárdenas, Omaira Bolaños, 2008. Constructing Indigenous Ethnicities and Claiming Land Rights in the Lower Tapajós and Arapiuns Region, Brazilian Amazon, Dissertation presented to the Graduate School of The University of Florida in Partial Fulfillment of the Requirements for the degree of Doctor of Philosophy, University of Florida

Chambouleyron, Rafael, Bonifácio, Monique da Silva, Siqueira de Melo, Vanice, “Pelos sertões” estão todas as utilidades”: Trocas e conflitos no sertão amazônico (Século XVII)”. *Revista de História* 162 (1 semestre de 2010), 13-49.

Chambouleyron, Rafael, Arenz, Karl Hein, «’Indiens ou Noirs, libres ou esclaves » : travail et métissage en Amazonie portugaise (XVIIe et XVIIIe siècles) », *Caravelle*, 107, 2016 : 15-29.

Clerc-Renaud, Agnès, « À la vie à la mort » : formes cérémonielles et parentés rituelles au Brésil. manuscrit inédit pour l’HDR, 2019.

Cohen, Anthony P., 1994, “Boundaries of consciousness, consciousness of boundaries. Critical questions for anthropology”, en Vermeulen, Hans y Cora Govers(eds.), *The Anthropology of Ethnicity. Beyond ‘Ethnic Groups and Boundaries’*, Amsterdam, Het Spinhuis, pp. 59-79

COLLEYN Jean-Paul, 2006, « De la manière d’habiter le monde », *Critique*, 707, p. 302-310.

Conceição, Domingos, Movimento negro em Belém: ação coletiva de combate ao racismo e defesa de negras e negros, thèse de *mestrado*, Faculdade de Serviço Social, Universidade Federal do Pará, 2017.

Costa, Eliza Mara Lozano, 2012. Conflitos entre índios e não índios no rio Amônia, communication présentée au Grupo de Trabalho 11 - Estudos rurais e etnologia indígena: diálogos e Intersecções, 36º Encontro Anual da Anpocs, ÁGUAS DE LINDÓIA, 21-25 octobre.

Csordas, Thomas J., “Modalities of transnational transcendence », *Anthropological Theory*, Vol 7(3), 2007: 259–272. 10.1177/1463499607080188

Da Cunha, M.; Almeida, M. “Populações Tradicionais e Conservação” in Seminário Avaliação e Identificação de Ações Prioritárias para a Conservação, Utilização Sustentável e Repartição dos Benefícios da Biodiversidade da Amazônia Brasileira, Macapá, 1999.

DA CUNHA, Manuela CARNEIRO, “Les indiens cernés par la crise politique au Brésil », août 2017, <http://gitpa.org/Qui%20somm%20nous%20GITPA%20100/ACTUlettrebresilarticle%20manuella.htm>

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco*. Rio de Janeiro: Graal, 1988

Dias, Camilla, L'Amazonie avant Pombal. Politique, Économie, Territoire, thèse de doctorat en Histoire, EHESS, 2014.

Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

Dianteuill, Erwan « Ontologie et anthropologie », *Revue européenne des sciences sociales*, 53/2, 2015: 119-144.

Durkheim, Emile. *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 1988.

Espelt-Bombin, Silvia, 2018. “Makers and Keepers of Networks: Amerindian Spaces, Migrations, and Exchanges in the Brazilian Amazon and French Guiana, 1600–1730”, *Ethnohistory*, 65:4 : 597-620.

Fé e resistência. Religiões de matrizes africana e afro-brasileiras em boa vista/RR. Collectif. Boa Vista: Editora da Universidade Federal de Roraima, 2020.

FERREIRA, Aurélio B. de H. 1971 *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

Ferreira, Eduardo Xavier, Algumas noções de identidade étnica entre os Arara da Volta Grande do Xingu, communication, 32a Reunião Brasileira de Antropologia, 30.10-06.11 2020.

Ferretti, Mundicarmo, « Repensando o Turco no tambor de Mina », *Afro-Ásia*, n°15, 1992: 56-70.

Figueiredo, Aldrin de Moura. *A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia, 1870-1950*. Thèse de mestrado, Université de Campinas, 1996.

FIGUEIREDO, Napoleão. 1976. “Presença Africana na Amazônia”. *Afro-Asia*, 12, pp: 145-160. Salvador: Universidade Federal da Bahia.

René D. Flores & David Sulmont (2020): « To be or not to be? Material incentives and indigenous identification in Latin America », *Ethnic and Racial Studies*, DOI: 10.1080/01419870.2020.1837902

Folhes, Ricardo, Aguiar, Ana Paula Dutra de, Araújo, Roberto, “Cenários participativos de mudanças no uso da terra na Amazônia: o caso de Vila Brasil no Projeto de Assentamento Agroextrativista do Lago Grande, PA”, *CAMPO-TERRITÓRIO: revista de geografia agrária*, v. 7, n. 14, p. 1-34, ago., 2012

Folhes, Ricardo. 2016. O lago Grande do Curuai: história fundiária, usos da terra e relações de poder numa área de transição várzea-terra firme na Amazônia, thèse de doctorat, Musée Paraense Emilio Goeldi/Paris 3 Sorbonne Nouvelle, 299 p.

French, Jan Hoffman 2009 *Legalizing Identities. Becoming Black or Indian in Brazil's Northeast*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.

French, Jan Hoffman 2007 “A Tale of two priests and two struggles: Liberation theology from dictatorship to democracy in the Brazilian northeast”, *The Americas*, 63:3 January 2007, 409-443.

GALVÃO, Eduardo 1955 *Santos e visagens: Um Estudo da Vida Religiosa de Ita*. São Paulo, Cia. Editora Nacional.

GEFFRAY, Christian. *Chroniques de la servitude en Amazonie brésilienne. Essai sur l'exploitation paternaliste*. Paris, éd. Karthala, 1995

Guimarães, Antonio Sérgio Alfredo, 2004. “Preconceito de cor e racismo no Brasil », *Revista de Antropologia*, vol.47 no.1 São Paulo: 9-43. <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77012004000100001>

Godoi, Emília Pietrafesa de. “Mobilidades, encantamentos e pertença: o mundo ainda está rogando, porque ainda não acabou”, *Revista de antropologia*, São Paulo, USP, 2014, v. 57 n° 2: 143-170.

Gomes Flávio dos Santos et João José Reis (éds) 1996 *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo.

GOW, Peter, *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford, Clarendon Press, 1991.

GRENAND, Françoise, GRENAND, Pierre, GUILLAUME, Henri. 1990. “L’Identité Insaisissable: Les Caboclos Amazoniens”. *Études Rurales*, 120:17-39.

Guzmán, Décio, “Índios misturados, caboclos e curibocas: análise histórica de um processo de mestiçagem, Rio Negro (Brasil), séculos XVIII e XIX”, In Adams, C.; Murrieta, R.; Neves, W. (Orgs.), *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*, São Paulo: FAPESP, Ed. Annablume, 2006: 63-76.

Harris, M. *Rebellion on the Amazon: the Cabanagem, race, and popular culture in the north of Brazil, 1798-1840*. New York: Cambridge University Press, 2010.

Harris, Mark, 2018 « Descobrindo conexões ao longo do rio no Baixo Amazonas, Brasil », *Anuário Antropológico* [Online], I | 2017, consultado no dia 22 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/aa/1666> ; DOI : 10.4000/aa.1666

Harris, Mark, 2013. « The Werewolf in between Indians and Whites: Imaginative Frontiers and Mobile Identities in Eighteenth Century Amazonia », *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 1/11 : 87-103. ISSN: 2572-3626 (online)

Hofbauer, Andreas, 2006. *Uma Historia de branqueamento, Ou, o negro em questão*. São Paulo : Editora UNESP.

Kohler, Florent, « Du caboclo à l’indigène », *Journal de la Société des Américanistes*, 2009, 95-1, pp. 41 – 72.

Kuper, Adam, « The Return of the Native », *Current Anthropology*, Volume 44, Number 3, June 2003 : 389-395.

Latour, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991.

Leacock, Seth & Ruth, 1975, *Spirit of the deep*, New York, Anchor Books.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1943. « The social use of kinship terms among Brazilian Indians », *American Anthropologist* N.S. 45 (3), 398-409.

Lima, Deborah, 1999 “A construção histórica do termo caboclo sobre estruturas e Representações sociais no meio rural amazônico.” *Novos Cadernos NAEA* vol. 2, nº 2 - dezembro 1999 : 5-32.

Lima, Deborah, VI Semana de Ciências Sociais. Populações tradicionais, índios e quilombolas: fundamentos classificatórios categorias de mobilização social. 2008. (Encontro).

Lima, Deborah, “As sobreposições em Mamirauá e a necessidade de um novo pacto institucional”. In: Ricardo, F. (org.), *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*, ISA, 2004.

Lima, Deborah, “O Homem Branco e o Boto: o encontro colonial em narrativas de encantamento e transformação (Médio Rio Solimões, Amazonas)”, *Teoria & Sociedade* Número Especial: Antropologias e Arqueologias, hoje, 2014: 173-201.

Luciani, José Antonio Kelly. 2016. *Sobre a antimestiçagem*, Cultura e Barbárie, Desterro.

Machado, Vitor & Marques, Antonio Francisco. « A trajetória do MEB (Movimento de Educação de Base) e o significado dos programas de educação rural instituídos pelo governo

militar (1964-1985)”, *Revista de CIÊNCIAS da EDUCAÇÃO*, UNISAL, Americana, SP, ano XVII no 33 p. 149-172 jul./dez. 2015.

Maggie, Yvonne, 1977, *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*, Rio de Janeiro, Zahar editores.

Martig, Alexis 2011. « Au détour de l’altérité : exotisme et reconnaissance sociale. Mises en scène des chants et danses « traditionnels » des indiens Fulni-ô du Brésil. », in revue *L’Ethnographie*, Pratiques corporelles artistiques et regard de l’autre, n°5, Paris, L’entretemps, pp. 67-80.

Martinello, Pedro. (1988), A ‘batalha da borracha’ na segunda guerra mundial e suas conseqüências

para o vale amazônico. Série C – Cadernos da UFAC. Rio Branco: EDUFAC.

Meira, Márcio. 2018. *A persistência do aviamento. Colonialismo e história indígena no Noroeste amazônico*. Présentation de José Ribamar Bessa Freire. Préface de Robin Wright. São Carlos, EdUFSCar, 480 p., bibl., ill.

Mello, Cecília C. do A. Obras de arte e conceitos: cultura e antropologia do ponto de vista de um grupo afro-indígena do sul da Bahia. Dissertação de Mestrado – Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2003.

Mendes, Ana Beatriz Vianna. (2009). *Conservação ambiental e direitos multiculturais: reflexões sobre Justiça*. Thèse de doctorat, Campinas: Universidade de Campinas.

MENDES, Armando. s/d. Vocabulário Amazônico Relacionado com Expressões Usuais.

Nugent, Stephen. 1993, *Amazonian Caboclo Society: an Essay on invisibility and Peasant Economy*. Oxford, Berg

Monteiro, Fabiano Dias, « Old and new visions of Brazilianness: the vagaries of equality, difference and ‘race’ in history textbooks », *Vibrant*, n°12/2, 2015: 118-162.

NUNES, Eduardo Soares “Aldeias urbanas ou cidades indígenas?”, *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 4, n. 1, p. 9-30, jan./jun. 2010.

Oliveira Filho, João Pacheco de 1998 « Uma etnologia dos “índios misturados” ? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais », *Mana*, 4 (1), pp. 47-77.

Olson, Mancur, *La logique de l’action collective*, Paris, Presses universitaires de France, 1978.

PAIVA, Eduardo França. Poblaciones del Brasil- Siglos XVI-XIX. In: Salvador Bernabéu Albert. (Org.) *Poblar la inmensidad: sociedades, conflictividad y representación en los márgenes del Imperio Hispánico (siglos XV-XIX)*. 1 ed. Rubí-Madrid: Ediciones Rubeo-CSIC, 2010, v. 1, p. 407-434

Pantoja, Mariana Ciavatta. (2008). *Os Milton. Cem anos de história nos seringais*. Rio Branco: Edufac.

Pantoja, Mariana Ciavatta. 2013. « À propos de quelques dilemmes politiques, intellectuels et existentiels: le récit d’une anthropologue spécialiste de l’Amazonie ». In Fry, P.; Boyer, V. Dilemmes anthropologiques: Théorie scientifique et engagement politique : quelles limites pour la réflexion critique? *Brésil(s). Sciences humaines et sociales*, no. 4 : 35-56.

Pereira, Anderson Lucas da Costa. A cabocla mariana e a sua corte ajuremada. Modos de pensar e fazer festa em um Terreiro de Umbanda em Santarém, Pará. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2017^a.

Pereira, Anderson Lucas da Costa. “ ‘A mina não é ABC, não é colégio que se aprende a ler...’: Uma etnografia do fazer festa em um terreiro de Umbanda na Amazônia. *Enfoques*, Vol. 16, nº 1, pp. 16-31, 2017b.

Pereira, Anderson Lucas da Costa. “ A festa da princesa Mariana: a dança revelando a “turquia cabocla” na Amazônia. *PROA - revista de antropologia e arte* | campinas | n.8 | v.2 | p. 67 - 87 | jul - dez | 2018

Pompa, Cristina, “As muitas línguas da conversão: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil colonial”, *Tempo*, vol. 6, núm. 11, julho, 2001, pp. 27-44

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec, 1991

REESINK, Edwin. "O segredo do sagrado : o Toré entre os índios do Nordeste", in L. Almeida ; M. Galindo ; J. Elias (eds.) *Índios do Nordeste : Temas e problemas 2*. Maceió : Edufal. 2000, pp. 359-406.

Rodrigues, Raimundo Nina *Métissage, dégénérescence et crime*. História, Ciências, Saúde - Manguinhos, vol. 15, núm. 4, oct.-ec, 2008, pp. 1104-1148 Fundação Oswaldo Cruz Rio de Janeiro.

Rodrigues, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. Companhia editora nacional, São Paulo, 1933.

Rodrigues, Raimundo Nina. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. São Paulo, companhia Editora Nacional, 1938 [1894].

Roller, Heather Flynn, « Colonial Collecting Expeditions and the Pursuit of Opportunities in the Amazonian *Sertao*, C. 1750-1800 », *The Americas* 66 : 4 / A P R I L 2 0 1 0 / 4 3 5 - 4 67

ROMCY-PEREIRA, Ricardo Neves. 2018. Os verdadeiros *donos* da terra: paisagem e transformação no baixo Tapajós. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília.

Salles, Vicente, *O negro no Pará: sob o regime da escravidão*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, Belém: UFPA, 1971. 336 p. (Coleção Amazônica. Série José Veríssimo).

SANTOS, Roberto. *História econômica da Amazônia : 1800-1920*, São Paulo, T. A. Queiroz, 1980.

Santos, Jocélio Teles dos. « La divinité caboclo dans le candomblé de Bahia ». In: *Cahiers d'études africaines*, vol. 32, nº125, 1992. Politique de l'identité. Les Noirs au Brésil. pp. 83-107; doi : <https://doi.org/10.3406/cea.1992.2089>

Santos, Rafael Barbi Costa e & Souza, Mariana Oliveira e, 2012. “Todo amazonense é índio”: o argumento inclusivo dos indígenas emergentes no médio Solimões, 28ª RBA - GT04 - Amazônia e Nordeste indígenas: por uma *etnologia transversal*, São Paulo, 2-5.juillet.

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.

SILVA, Anaíza Vergolino e. 2015 [1976 thèse], *O tambor das flores: Uma análise da federação espírita umbandista e dos cultos afro-brasileiros do Pará (1965-1975)*, editora Pakatatu, Belem.

SILVA, Itálva Miranda da. 2009. Terreiros de candomblé na Amazônia acreana: Lutas e solidariedades na construção de territórios e identidades. Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Letras: Linguagem e Identidade da Universidade Federal do Acre – UFAC.

Silva, Jerônimo da Silva e. 2014. Cartografia de afetos na encantaria: Narrativas de Mestres da Amazônia Bragantina. Doutorado em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará

Silveira, P. C. B. 2007 *Conflitos sócio-ambientais e mobilização de identidades : um estudo de caso na Mata Atlântica*, Travail présenté au 31e Encontro Anual da Associação nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS de 22 a 26 de outubro), Caxambu, Minas Gerais.

Sommer, Barbara A., « Colony of the Sertao: Amazonian Expeditions and the Indian Slave Trade », *The Americas*, Volume 61, Number 3, January 2005, pp. 401-428

Sommer, Barbara A. « Cracking Down on the Cunhamenas: Renegade Amazonian Traders under Pombaline Reform”, *Journal of Latin American Studies* / Volume 38 / Issue 04 / November 2006, pp 767 – 791 DOI: 10.1017/S0022216X0600160X

Sommer, Barbara A. 2014, “The Amazonian Native Nobility in Late-Colonial Para.” In *Native Brazil: Beyond the Convert and the Cannibal, 1500-1900*. Ed. Hal Langfur. University of New Mexico Press, pp. 108-131.

Souza, Marcela Coelho de. 2010. “A vida material das coisas intangíveis” In Marcela Coelho de Souza & Edilene Coffaci de Lima (Eds.). *Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília: Athalaia Gráfica e Editora.

Souza, Jakeline De. 2011. Yepá bahuari mahsô cria o mundo e a antropologia. Uma etnografia do conhecimento entre indígenas “tukanoan” e filhos do candomblé cruzado com umbanda, desde Manaus. Tese de doutorado em Antropologia Social, Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina

Souza Junior, José Alves de. “Índios: ‘mãos e pés dos senhores da Amazônia colonial”, *Fronteras de la Historia*, vol. 16, núm. 2, 2011, pp. 365-391.

Spivak, Gayatri (1988). “Subaltern Studies: Deconstructing Historiography.” In Ranajit Guha and Gayatri Chakravorty Spivak, eds., *Selected Subaltern Studies* : 3-32. New York & Oxford: Oxford University Press

Stoll, Emilie, Rivalités riveraines : Territoires, stratégies familiales, et sorcellerie en Amazonie brésilienne, thèse de doctorat en Sciences des Religions et système de pensée, École Pratique des Hautes Études/ Université Fédérale du Pará, 2014.

SCHWARCZ, Lilia Moritz.. O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930. 2018. São Paulo:. Companhia das Letras.

Tiphagne Nicolas 2005. « Entre nature et culture, les enchantements et les métamorphoses dans le monde *caboclo* de l’est de l’île de Marajó : invention et discours sur l’autre, prémisses d’une identité », doctorat en ethnologie, Université de Paris 7

Valentin, Thierry, L’Amazonie métisse : narrations et définitions des figures de soi et d’autrui au sein de villages ruraux du Nord du Brésil –État du Pará, thèse de doctorat en sociologie et Anthropologie, Université de Lyon 2/université fédérale du Ceará, 2001.

Varga, István van Deursen, « A cabeça branca da hidra, e seus pântanos: subsídios para Novas pesquisas sobre comunidades indígenas, quilombolas e camponesas na Amazônia

maranhense”, *Revista de História* (São Paulo), n.178, a07217, 2019: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2019.138543>

VAZ, Florêncio Almeida. 2010. A emergência étnica de povos indígenas no baixo rio Tapajós, Amazônia. Salvador: Tese de Doutorado, PPG-CS/UFBA

Véran, Jean-François, ‘Nação Mestiça’: As políticas étnico-raciais vistas da periferia de Manaus”, *DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social* - Vol. 3 - no 9 - JUL/AGO/SET 2010 - pp. 21-60

Véran, Jean-François, « Les avatars de l’engagement : l’anthropologie brésilienne aux traverses du politique », *Brésil(s)* [En ligne], 4 | 2013, mis en ligne le 02 avril 2014, consulté le 20 octobre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/bresils/258> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/bresils.258>

Veríssimo, José, “Raças cruzadas no Pará”, [1878], *Estudos amazônicos*, Belém: UFPA, 1970.

VIANA, WANIA ALEXANDRINO, A “gente de guerra” na Amazônia colonial. Composição e mobilização de tropas pagas na capitania do Grão-Pará (primeira metade do século XVIII), Thèse de doctorat en histoire, UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ, 2013.

Vieira, Marina Guimarães. 2012. Caboclos, cristãos e encantados: Sociabilidade, Cosmologia e Política na Reserva Extrativista Arapixi – Amazonas. Thèse de doctorat en Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

VILAÇA, Aparecida, « Devenir Autre : chamanisme et contact interethnique en Amazonie brésilienne », *Journal de la Société des américanistes*, Vol. 85 (1999), pp. 239-260

Wade, Peter, “Rethinking “Mestizaje”: Ideology and Lived Experience », *Journal of Latin American Studies* , May, 2005, Vol. 37, No. 2 (May, 2005), pp. 239-257.

WAGLEY, Charles, 1953 *Amazon Town, A Study of Man in the Tropics*. Oxford, Oxford University Press.

WAGLEY, Charles. “The Amazon Caboclo”. In: Parker, E. P. (ed.) *The Amazon Caboclo - Historical and Contemporary Perspectives*, pp. vii-xvi. Virginia: Studies in Third World Societies Publication no. 32, 1985.

WEBER, Max, *L’éthique protestante et l’esprit du capitalisme*, Plon, 1974.

WEINSTEIN, Barbara.” Persistence of Caboclo Culture in the Amazon: The Impact of the Rubber Trade, 1850-1920”. In: Parker, E. P. (ed.) *The Amazon Caboclo - Historical and Contemporary Perspectives*, pp. 89-113. Virginia: Studies in Third World Societies Publication no. 32, 1985.

Table des matières

Introduction	1
Des repositionnements passant souvent inaperçus	3
L'identité comme donnée versus l'identification comme « choix »	5
Le « mélange » contre le « métissage »	7
La puissance de la métamorphose : les échos d'un dispositif religieux ?	9
1. Trois frères, trois versions d'un même « mélange »	13
Un Projet d'établissement agro-extractiviste : promesses et déceptions	14
Un « mélange » dominé par le noir	19
Un « mélange » qui tend à l'équilibre	22
Un « mélange » tirant vers l'indianité	26
Conclusion : identifications personnelles, mots d'ordre politiques	29
2. Des expériences personnelles au service de projets collectifs	31
Une fratrie : trois récits de l'histoire de Lagoa Bonita	32
La fondation d'une « communauté »	33
La création d'un PAE	34
La constitution d'une communauté quilombola	35
De la « prise de décision » au « choix » ou comment reconduire l'espoir de jours meilleurs	38
Conclusion : changement social et transformation politique	43
3. Des populations locales comme caboclos : la difficile nomination d'une formation sociale	46
L'Amazonie des dominants : d'une réserve d'esclaves à l'intégration territoriale	48
L'Amazonie des populations : d'intenses circulations et de multiples contacts	52
Caboclo : une exo-désignation ambivalente	56
Conclusion : un objet qui se dérobe	60
4. Les dédoublements du caboclo : « populations traditionnelles » versus êtres invisibles	63
Caboclo : le rejet d'une qualification stigmatisante	65
Les « populations traditionnelles » comme positivation du caboclo	69
La puissance transgressive du caboclo-esprit	74
Conclusion : une mise à distance par des disjonctions inversées	78
5. L'implicite du caboclo ou comment penser le « mélange »	82
Transformations amérindiennes : un mélange non fusionnel	84

La transformation selon les cultes de possession : la virada	88
Un « mélange » instable : une théorie originale	92
Conclusion : la quête de marqueurs	97
6. Le « mélange » et ses « matrices » : la race au prisme de la culture	100
Pajelança indigène et cultes afro-brésiliens : une construction savante sur fond de « problème métis »	102
« Croiser » ou non ? Le bricolage quotidien versus la légitimité africaine	106
Du culturalisme au cadre ethno-légal et du dé-synchrétisme au dé-métissage	110
Conclusion : un exemple préalable de lutte contre le « mélange »	114
Conclusion générale	117
Historicité de la mistura	118
Un message portable et transposable	119
Transformations socio-politiques et pensée métamorphique	121
Lire la mistura : source de bienfait ou de corruption ?	123
Hybrides, métis et autres intermédiaires	125
Références bibliographiques	128