

# **De la constitution des communautés quilombolas à la réappropriation d'une mémoire de l'esclavage?**

Da constituição das comunidades quilombolas a reapropriação de uma memória da escravidão?

*Of the constitution of quilombolas communities in the reapropriation of a memory of the slavery?*

Elodie Fressinel-Mesquita<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Doctorante en Sciences de l'Education FRED, Université de Limoges.  
E-mail: elodie.fressinel.mesquita@gmail.com

## **RESÚMEN**

La colonisation portugaise est indissociable de la pratique de l'esclavage qui s'est étendu sur plusieurs siècles et qui marqua fortement l'organisation de la société brésilienne. En réaction à l'institutionnalisation de cette pratique, les africains esclavagisés ne sont pas demeurés passifs face à leurs conditions de vie. Ils ont constitué des communautés rurales d'esclaves en fuite dénommées quilombos. Depuis l'abolition de l'esclavage en 1888, l'occupation des territoires qui abritaient autrefois ces quilombos, sont au cœur d'un conflit. Ce conflit d'ordre historique, politique et juridique est intimement lié à des revendications culturelles, identitaires et mémorielles des descendants de ces communautés, qui se sont cristallisées, en outre, dans le mouvement du Quilombismo d'Abdias do Nascimento. Depuis 1988, des législations ont été promulguées pour octroyer un statut légal de propriété à ces descendants des quilombos. Ces lois sont-elles effectives ? Qu'est-ce que qu'implique cette reconnaissance institutionnelle au niveau identitaire et mémoriel ?

## **PALABRAS CLAVE**

Brésil, descendants de quilombos, droit de propriété

## **RESUMO**

A colonização portuguesa está intimamente ligada à prática da escravidão que se estendeu durante vários séculos e que marcou fortemente a sociedade brasileira. Em reação à esta prática, os africanos escravizados não permaneçam passivos frente as suas condições de vida. Constituíram comunidades rurais compostas de escravos fugitivos, nomeados quilombos. Desde a abolição da escravatura em 1888, a ocupação dos territórios que abrigaram antigamente estes quilombos estão no centro de um conflito. Este conflito histórico, político e jurídico está intimamente ligada às reivindicações culturais, identitárias e memoriais dos descendentes das comunidades. Estas reivindicações foram cristalizadas no movimento do Quilombismo de Abdias do Nascimento. Desde 1988, foram promulgadas legislações para dar um estatuto legal de propriedade aos descendentes de quilombos. Podemos perguntar se estas leis são efetivas e o que envolve este reconhecimento institucional à nível identitário e memorial.

## **PALAVRAS-CHAVE**

Brasil, descendentes de quilombolas, direito de propriedade

## **ABSTRACT**

The Portuguese colonization is inseparable of the practice of the slavery which extended over several centuries and which marked strongly the organization of the brazilian society. In reaction to the institutionalization of this practice, the african slaves did not remain passive in front of their living conditions. They established rural communities of runaway slaves that we call quilombos. Since the abolition of slavery in 1888, the occupation of the territories which sheltered formerly these quilombos, are in the heart of a conflict. This conflict of historic, political and legal order is confidentially connected to cultural, identical and memory demands of the descendants of these communities which crystallized, besides, in the movement of the Quilombismo of Abdias do Nascimento. Since 1988, legislations were promulgated to grant a legal status of property to these descendants of quilombos. Are these laws effective? What that involves this institutional recognition at the identity and memory level?

## **KEY WORDS**

Brazil, descendants of quilombos, property right

## 1 INTRODUCTION

La colonisation portugaise est indissociable de la pratique de l'esclavage. En effet, ce dernier point est intimement lié à l'histoire du Brésil dans la mesure où il y a été pratiqué pendant plusieurs siècles et a pris une très grande ampleur, ce qui marqua fortement l'organisation de la société ainsi que les mentalités. L'esclavage, inauguré par les européens, à partir du XVI<sup>ème</sup> siècle est différent de celui pratiqué en Orient ou en Afrique. C'est un esclavage qui n'était pas de même nature. « Le statut des esclaves, dans beaucoup de territoires africains était généralement un état de dépendance dans lequel les esclaves devenaient des membres inférieurs de lignages ou de groupes familiaux. Ils étaient exploités mais aussi protégés par les coutumes et les pratiques.

L'esclavage africain est complètement différent de l'européen, quiconsidérait les esclaves comme des biens meubles » (SCHWARTZ, 1998). Cette transformation a pu s'opérer notamment par la théorisation des races supérieures et des races inférieures. Pendant de nombreuses années et encore aujourd'hui, l'esclave est présenté, notamment dans les manuels scolaires et au travers des textes et des images, comme un être passif, subissant sa condition d'aliénation. Mais de plus, en plus, et essentiellement sous l'impulsion de mouvements sociaux contemporains, la représentation des esclaves met l'accent sur la résistance de ces derniers face à leurs conditions de vie, résistance pouvant s'illustrer de différents manières, par des danses, par exemple, mais encore par l'organisation de mouvements de résistance dont certains, à l'exemple de la révolte des Malês<sup>1</sup>, ont été préparés par des réseaux d'esclaves nagôs<sup>2</sup>, mais aussi par la création de quilombos par des esclaves marrons. En effet, des esclaves ayant réussi à fuir le domaine colonial, se sont regroupés dans des zones rurales et ont progressivement constitués de véritables communautés d'esclaves libres dénommées quilombos.

D'après Katia Queirós Mattoso, ces communautés seraient « une constante du paysage brésilien et ceci dès le XVI<sup>ème</sup> siècle » (QUEIROS

---

<sup>1</sup> Le terme « Malês » désignait des esclaves noirs musulmans savant lire et écrire l'arabe. Ces derniers se sont rebellés contre l'esclavage et l'imposition de la religion catholique.

<sup>2</sup> Le terme « nagó » est le nom d'une nation africaine.

MATTOSO, 1994). Depuis, des décennies, les descendants de ces communautés demandent une reconnaissance de droits historiques et sociaux susceptibles de matérialiser l'ancrage d'une quête identitaire. Cette demande de reconnaissance s'inscrit dans une volonté politique et sociale de rendre visible le segment afro-brésilien de la société brésilienne. Or cette visibilité est assez récente car elle va à l'encontre de la « fable des trois races » et de l'idée très répandue et ancrée dans les mentalités d'une harmonie du métissage brésilien.

Cet article visera à questionner la notion de quilombo dans la réalité sociale brésilienne actuelle. Que signifie ce terme aujourd'hui ? Mais également à appréhender, selon une vision plutôt micro, certaines communautés noires rurales qui font face à différents types de conflits impliquant à la fois des dimensions juridiques et territoriales, mais aussi identitaires et politiques. Enfin, nous réfléchissons sur la réappropriation de ce concept, au temps présent, qui semble rendre compte d'une volonté de réactivation d'une contre-mémoire noire.

## **2 LE QUILOMBO: DE LA COMMUNAUTÉ RURALE D'AUTREFOIS À LA THÉORISATION D'UN CONCEPT ACTUEL**

### **2.1 Une réalité quilombola complexe**

La création des premiers quilombos remonterait aux années 1600-1630. Composés au départ d'un petit nombre de personnes, l'intensification de l'esclavage entraîna une multiplication d'esclaves en fuite et une augmentation de leur nombre sur tout le territoire brésilien. Ces quilombos ne constituaient pas des sociétés homogènes et similaires, certains étaient de petits regroupements, d'autres étaient composés d'un nombre déjà conséquent de membres, à l'image du Quilombo de Trombetas, situé dans l'Etat d'Amazonas, qui réussit à réunir plus de 2000 esclaves en fuite à proximité de la région d'Óbidos<sup>3</sup>. Le plus grand et le plus connu, notamment au niveau de sa structuration sociale et politique mais aussi pour la lutte entreprise par ses chefs contre les colons portugais, a été le Quilombo de Palmares nommé aussi la « République de Palmares ». Son roi, Ganga-Zumba, « Grand Seigneur » habitait un Palais avec sa famille et était assisté par des

---

<sup>3</sup> Région située dans l'état du Pará.

gardes et des officiers qui possédaient des maisons royales. La cité royale s'apparentait à une métropole fortifiée entourée de villes. Un Ministère de la Justice avait été créé et devait faire régner l'ordre sur la « République ». La cité avait aussi ses chapelles, avec des images de l'enfant Jésus, de Nossa Senhora da Conceição<sup>4</sup> et des mariages et des baptêmes y étaient réalisés.

Ce dernier élément nous montre que les quilombos ne sont pas uniquement des réminiscences des sociétés africaines. La réalité des quilombos, tout comme celle des relations coloniales, est complexe et n'est pas figée. En effet, des auteurs comme Katia de Queirós Mattoso, souligne la prégnance des rituels et des valeurs issus des différentes ethnies africaines représentées sur le territoire brésilien, mais aussi le développement « de structures religieuses nouvelles qui ne s'inspirent ni d'un seul modèle africain, ni du modèle européen ». En accord avec la pensée de Roger Bastide, elle qualifie le monde des esclaves noirs au Brésil comme « un creuset où se crée une pratique religieuse originale et incompréhensible pour les maîtres » (QUEIROS MATTOSO, 1994). Cette pratique ferait intervenir ce que Roger Bastide a théorisé sous le terme « d'un principe de coupure » :

Le Noir a échappé à la loi du marginalisme en bâtissant au-dedans de lui une barrière quasi infranchissable entre les deux mondes opposés qui l'habitaient, ce qui lui permet une double fidélité à des valeurs pourtant souvent contradictoires. (BASTIDE, 1960, p. 592).

De plus, si en apparence les quilombos peuvent apparaître comme des communautés égalitaires et libres, en réalité ils n'ont rien « d'une contre-société triomphante et égalitaire » (MAIRA, 2004, p. 80). L'esclavage était présent au sein des quilombos et les esclaves eux-mêmes n'étaient pas nécessairement unis et en accord sur les règles sociales et culturelles à adopter au sein de la communauté formée. Des différences ethniques ou tribales pouvaient se manifester dans les quilombos à forte domination africaine et là où prédominaient les créoles<sup>5</sup>, il n'était pas rare que surgissent « des conflits au sein de la communauté des captifs pour des raisons inattendues ou personnelles

---

<sup>4</sup> Appelée aussi Notre-Dame d'Aparecida, elle est la sainte patronne du Brésil.

<sup>5</sup> Le terme désigne les esclaves nés sur le territoire brésilien.

mais néanmoins concrètes et humaines » (CARVALHO, dans HEBRARD, 2012). Selon Lara Silvia Hunold, les sources dont nous disposons sont issues des membres de l'élite coloniale. Peut-être sans véritablement en saisir toute la réalité et la portée, elles pointent la forte présence, si on prend l'exemple de Palmares, « d'éléments issus des cultures centre-africaines » (HUNOLD, 2007, p. 334).

Edison Carneiro, reprenant les affirmations de Nina Rodrigues, le considère comme « un morceau d'Afrique transplanté au Nordeste brésilien ». Mais comme le souligne Stuart B. Schwartz (1998), le manque de sources laisse bien des interrogations. D'après lui, Palmares ne serait pas le « produit de survivances africaines mais une société aux caractéristiques propres, référées à des valeurs et des traditions centre-africaines ». Nous voyons bien toute la difficulté à saisir et à comprendre une réalité quilombola passé complexe. Cette complexité se retrouve aujourd'hui dans la réappropriation du concept de quilombo.

## **2.2 La notion de quilombo aujourd'hui: un concept aux multiples significations**

Aujourd'hui au Brésil, des études réalisées par des éducateurs, des sociologues, des anthropologues, des historiens et des juristes cherchent à déterminer des catégories sémantiques pour nommer la lutte quilombola. Il est question de communautés noires rurales, de terres de noirs, de rémanents de communautés quilombolas » et aujourd'hui, de communautés rémanentes de quilombos, comprenant « des descendants des premiers habitants de la terre, des travailleurs ruraux qui maintiennent leur résidence sur ces terres ou qui restent émotionnellement liés à elles » (LINHARES, 2002). Quant à la notion de quilombo, elle émerge comme mouvement identitaire dans les années 1970 en faisant référence à la législation et aux actes juridiques qui, historiquement, privent les africains et leurs descendants de la possibilité d'obtenir la propriété des terres. Cette notion a été beaucoup utilisée et en des circonstances diverses dans l'histoire du Brésil. « Quilombo » a été tout d'abord utilisé par l'administration coloniale, dans ses lois, ses rapports, ses actes et décrets pour se référer aux unités de soutien mutuel créées par les opposants au système esclavagiste. Ensuite, il a été aussi l'expression des afro-descendants pour désigner

leur trajectoire, leur conquête et leur liberté prenant ainsi plusieurs significations. Le cas exemplaire est celui de Palmares.

Après l'abolition de l'esclavage en 1888, le quilombo a été associé à la lutte contre le racisme et aux politiques de reconnaissance de la population afro-brésilienne, proposées par le Mouvement Noir avec l'appui de différents secteurs de la société brésilienne engagés pour les Droits Humains (LEITE, 2000). La reconnaissance et l'utilisation de ce terme montre le franchissement d'un pas dans la remise en cause de la « démocratie raciale » brésilienne<sup>6</sup>. C'est rendre visible la question de la « race » ou de la « filiation raciale » en concédant qu'elle constituerait au Brésil un critère de structuration des relations sociales (DIENE, 1998). La compréhension de la discrimination raciale pose de ce fait des problèmes spécifiques au Brésil, où aucun clivage tranché ne paraît s'imposer.

Le schéma d'Edward Telles<sup>7</sup> peut nous éclairer sur cette particularité de la société brésilienne. Il a distingué les « relations raciales horizontales » et les « relations raciales verticales » concernant chacune des dynamiques distinctes dans lesquelles se révèle cette société. Les « relations raciales horizontales » renvoient à l'absence de *color line* au Brésil. Les « relations raciales verticales » traduisent l'ampleur des inégalités socio-économiques dans la société. La « démocratie raciale » serait à ce titre, « une magnifique oriflamme qui occulte de lourdes réalités économiques héritées des siècles passés » (QUEIRÓS MATTOSO, 2006).

Le Mouvement Noir, entre autres, tente de lutter contre ce mythe et la perpétuation d'un racisme dit « cordial », latent, au sein de la société brésilienne. La politique de discrimination positive instaurée par le gouvernement brésilien depuis 1995, passant par l'élaboration d'actions affirmatives pouvant être pensées « comme un instrument de correction des inégalités, mais également comme un outil de transformation du regard sur le monde social » (FASSIN, 2006, p. 274), a pour visée,

---

<sup>6</sup> Mythe fondateur de l'identité brésilienne, ce concept a été élaboré par Gilberto Freyre, sociologue, anthropologue et écrivain brésilien. Il vise à signifier une égalité entre les citoyens brésiliens indépendamment de leurs origines ethniques ou raciales.

<sup>7</sup> Professeur américain de sociologie.

notamment, de rétablir les actes de résistances des esclaves par la constitution des quilombos et la reconnaissance du droit de propriété pour les personnes habitant ces terres.

La notion de quilombo a donc pris différentes significations dans l'histoire aussi bien dans la littérature spatialisée que pour les groupes et les individus eux-mêmes. « Bien qu'ayant encore un contenu historique, cette notion a été resémantisée pour désigner la situation présente de populations noires dans différentes régions et contextes brésiliens » (CANTARINO O'DWYER, 2008, p. 14). Nous pouvons mettre en évidence également que la catégorie « rémanents de quilombo » a été « resignifiée » par les mouvements quilombolas et selon Alfredo Wagner Berno de Almeida (2010, p. 44):

Il ne s'agit pas de sujets frigorifiés, prisonniers des marques définitives établies par les législateurs coloniaux et cristallisées dans l'historiographie officielle, au contraire, il s'agit de situations sociales dynamiques.

### **3 LES COMMUNAUTÉS RÉMANENTES DE QUILOMBOS: UNE VOLONTÉ DE RECONNAISSANCE PRISE ENTRE DIFFÉRENTS TYPES DE CONFLITS**

#### **3.1 Un droit à la terre effectif ?**

Plusieurs communautés quilombolas vont venir illustrer les revendications des communautés et à quel type de conflit elles doivent faire face. La communauté de Santa Fé, à Costa Marques, dans l'état de Rondônia peut constituer un premier exemple. Celle-ci réclame notamment la construction d'une école primaire, la construction d'un cabinet médical, des assainissements de base et la démarcation immédiate du territoire appartenant à la communauté quilombola de Santa Fé, en accord avec l'article 68 de la Constitution Fédérale de 1988 et le décret 4.887 datant de 2003 (ALMEIDA, 2009).

En effet, la Constitution brésilienne de 1988, au Titre 68 de ses Dispositions Transitoires, stipule que « Aux rémanents des communautés de quilombos qui occuperaient leurs terres, est reconnue la propriété définitive, l'Etat devant leur émettre les titres respectifs ». Quant au décret n° 4.887 du 20 novembre 2003, il réglemente le processus



d'identification, de reconnaissance, de délimitation, de démarcation et de titularisation des terres occupées par les rémanents des communautés quilombolas, relatif à l'article 68 des Dispositions Transitoires (BRASIL, 2004). D'après Hebe Mattos (2012, p. 332), ces directives se sont inscrites dans un cadre où « mémoires de la captivité, droits de propriété et idéologies raciales étaient évoquées dans de nouvelles discussions sur les possibles réparations de la société brésilienne envers les descendants d'esclaves ». Mais cette volonté de réparation vient heurter des enjeux politiques et économiques très forts qui ne cessent de croître dans le contexte actuel de la mondialisation et de l'application du modèle économique du capitalisme. Ces communautés pratiquent une agriculture traditionnelle. Elles sont régies par l'usage collectif des terres dans lesquelles l'utilisation de machines agricoles et d'agrochimiques est pratiquement inexistant et s'opposent en tout point à l'agriculture intensive que pratique des grands filiales agricoles telles que la *Fazenda Itamarati*. Le modèle de distribution des terres au Brésil<sup>8</sup> a conféré un pouvoir économique, politique et social croissant aux élites agraires qui, au fil du temps ont réinventé des formes de domination. Mais ce ne sont pas les seules difficultés auxquelles doivent faire face les communautés. Des projets immobiliers (construction d'immeubles de luxe...) ou la volonté industrielle d'installer des entreprises liées au travail du bois ou de la pêche, ou encore des décisions de planification et de redistribution des terres désignant les afro-descendants comme occupants illégaux des territoires, rendent la lutte de ces derniers tendue et difficile.

Selon João Pacheco de Oliveira, le processus de « territorialisation » des quilombos a été déclenché par des instances politiques. La première instance s'illustrerait dans la figure du colonisateur, la seconde dans celle du patron, la troisième prendrait place dans les projets de développement et la quatrième serait l'Etat avec l'implantation de politiques de préservation du patrimoine créant des tensions, quand, par

---

<sup>8</sup> Le modèle initial de distribution des terres a été importé du Portugal au Brésil. C'est le système des *sesmarias*. Le gouvernement portugais octroyait des terres à des particuliers en récompense de services rendus à la couronne (c'est ce qu'on l'on appelle le patrimonialisme). Ce système a eu une grande influence sur l'organisation sociale et l'organisation du travail de la société brésilienne contemporaine basée sur le latifundium.

exemple, une communauté quilombola se trouve sur une zone protégée comme des Parcs Nationaux ou des réserves biologiques, comme cela a été le cas du Quilombo de Rio Trombetas, par exemple.

Le développement de ces « conflits socio-environnementaux » obligent les rémanents des communautés quilombolas à « recréer des formes de rébellion et des stratégies de lutte pour maintenir [leur] territoire et freiner le processus d'invasion de [leurs] terres » (ALMEIDA FARIAS JUNIOR, 2008). Ces conflits peuvent prendre une forme violente. En 2009 :

528 occurrences de conflits de territoires, 45 conflits autour de ressources hydrauliques et 415 actes de violence correspondants à des tentatives d'assassinats, des menaces de morts et de prison » ont été recensés. (ALMEIDA, 2010, p. 350).

Les législations citées en amont sont une avancée juridique importante dans la reconnaissance des droits des groupes rémanents des quilombos. Le gouvernement fédéral semble vouloir matérialiser ces législations, comme le montre le Programme Brasil - Quilombola (2004) qui établit:

[...] une méthodologie guidée par un ensemble d'actions assurant le développement des communautés quilombolas en accord avec les spécificités historiques et contemporaines et en garantissant les droits à la titularisation de la terre, à l'alimentation, à la santé, au sport, au loisir, au travail, aux services sociaux, parmi les autres politiques publiques destinées à la population brésilienne.

Cependant, l'excessive bureaucratisation du processus de titularisation et le manque de volonté politique des agents publics suite à la confrontation d'intérêt multiples et discordants, rendent ce processus très lent. C'est à ce niveau que se formerait « une impasse ». Entre 1995 et 2009, à peine douze situations ont été réglées. Ces entraves à une « politique ethnique effective » (PVN ; CCN-MA, 2010) entraînent une recrudescence des conflits.

### **3.2 Un renversement de problématique : du droit à la terre à l'affirmation d'une « identité quilombola »**

Le décret 4.887 de 2003 voit dans l'autodéfinition, « l'élément fondamental pour l'identification des communautés ». L'article 7 de

L'Instruction Normative de l'Institut Nationale de la Colonisation et de la Réforme Agraire (l'INCRA) du 24 mars 2004, assure que « la caractérisation des rémanents des communautés de quilombos sera attestée par l'autodéfinition de la communauté ». Le paragraphe 1 de cet article complète cette idée en expliquant que « l'autodéfinition sera démontrée à partir de simples déclarations écrites de la communauté intéressée ou bénéficiaire, avec les données sur leur ancestralité noire, la trajectoire historique, la résistance à l'oppression, les cultes et les coutumes (BRASIL, 2004).

Si l'on prend l'exemple de la communauté de Rio das Rãs<sup>9</sup>, la promulgation de cette législation a provoqué, d'après Jean-François Véran<sup>10</sup>, qui a étudié la communauté, « un renversement de problématique ». C'est alors non plus la terre mais la caractérisation identitaire de la communauté qui se pose au centre des tensions politiques. L'auteur met en évidence qu'après des recherches effectuées par la communauté sur son ascendance et une demande d'application de l'article 68, la communauté a été reconnue comme rémanente de quilombolas. Les habitants, qui, au début du conflit, se présentaient plutôt comme des travailleurs ruraux, ont revendiqué à partir de ce moment-là, leur appartenance à la communauté noire et leurs ascendances africaine et esclave. Ils se sont présentés comme des quilombolas. Se serait opéré alors « une transformation du conflit ».

L'approche juridique se tourna vers un angle politique. La revendication ethnique se pose en tant que phénomène politique : la culture est perçue dans ce cadre comme définie par une autodéfinition mobilisée par les acteurs eux-mêmes. (VÉRAN, 2003, p. 386).

L'identité quilombola semble se constituer en référence au passé, aux ancêtres esclaves, à la possession historique de la terre mais aussi par rapport au temps présent et à la lutte pour un maintien dans les terres ancestrales. En effet, « l'identité ethnique est utilisée comme un instrument de lutte politique pour les quilombolas, dans la défense de leurs droits relativement à leurs « territorialités spécifiques » construites historiquement » (ALMEIDA FARIAS JUNIOR, 2008).

---

<sup>9</sup> Elle se situe dans l'état de Bahia, entre le fleuve São Francisco et le fleuve das Rãs.

<sup>10</sup> Maître de Conférences en sociologie.

Le processus d'auto-identification demandé par la législation nous montre le développement de politiques d'actions affirmatives ambiguës. En effet, les quilombolas caractérisés comme un groupe ethnique, bénéficient de programmes, notamment en lien avec la santé et l'éducation, spécifiques. Mais cette catégorisation, car il s'agit bien de cela, pose problème. De fait, qui peut être identifié en tant que quilombola ? Certains individus de la même ethnie peuvent se reconnaître dans ce terme, mais d'autres beaucoup moins. De plus, l'intégration de groupes sociaux très diversifiés dans un unique ensemble institutionnel peut conduire à oblitérer ce qui fait la singularité de chacun d'entre eux.

Dans un second temps, ce projet amènerait, paradoxalement, à une imputation d'identité où le registre de l'ethnicité placé au point de départ, s'effacerait progressivement devant celui de la « race », le phénotype intervenant comme un critère révélant l'appartenance. Ce concept pourrait, de ce fait, entraîner des stéréotypes présentant les anciens marrons de manière folklorisée.

Les anthropologues brésiliens semblent avoir eu recours paradoxalement au phénotype pour confirmer l'appartenance à l'ethnie. Le concept de quilombo se voit donc assigner le mot de « *negro* » (noir) pour rendre davantage visible les contours de l'ethnie quilombola. Ainsi les quilombolas sont reconnus en tant que noirs donc ethniquement identifiables. Ils peuvent par conséquent avoir certains droits octroyés par l'État. Une reconnaissance est alors admise mais par une catégorisation rendue nécessaire et par une exclusion qui s'avèrent de ce fait bénéfiques car, finalement, elles permettent cette reconnaissance historique, sociale et culturelle. Pour atténuer ces discriminations, l'État, mais également la société dans son ensemble, semblent ethniciser l'identité.

## 4 UNE RÉAPPROPRIATION IDENTITAIRE ET POLITIQUE DU CONCEPT DE QUILOMBO

### 4.1 L'action des intellectuels et des militants dans la « resignification » du concept

Les rémanents des communautés quilombolas ont mobilisé la tradition historique et culturelle du quilombo et se présentent comme appartenant aux communautés d'autrefois, notamment par ce critère d'auto-identification ethnique. Ainsi, ils redéfinissent « les significations attribuées à la mémoire du passé esclavagiste », en « substituant à l'ancienne invisibilité une affirmation incisive de leur différence ethnique » (MATTOS, 2012). Mais cette affirmation et cette revendication d'une identité quilombola s'inscrivent avec et par l'action d'un réseau plus vaste composé de militants ou de leaders intellectuels appartenant, par exemple, au Mouvement Noir brésilien. Comme le souligne Maria de Lourdes Siqueira :

[...] les quilombos représentent une des meilleures expressions de la lutte organisée au Brésil, en résistance au système colonial et esclavagiste, agissant sur des questions structurelles, en différents moments historiques et culturels du pays, sous l'inspiration, la conduite et l'orientation politico-idéologique d'africains esclavagisés et de descendants d'africains nés au Brésil.

Nous pouvons relever à cet égard, le développement parallèle dans les années 1980, du concept de *Quilombagem* instauré par Clovis Moura et de celui de *Quilombismo* créée par Abdias do Nascimento. Pour le premier, le *quilombagem* est un « mouvement politico-social dirigé par les noirs eux-mêmes contre la société esclavagiste pour représenter une de ses classes fondatrices » (MOURA, 1989, p. 84). Avec ce concept, la variable culturelle assume les caractéristiques d'une « culture de résistance ». Face à l'infériorisation de la culture africaine par le système colonial et esclavagiste, le concept rend opérant un rôle d'auto-défense et de protection sociale des esclaves rebelles. En accord avec Fábio Nogueira de Oliveira (2009) :

La culture noire est appréhendée en relation au processus de résistance contre la culture dominante, elle forme sa physionomie dans la praxis, dans l'action offensive ou défensive, dans laquelle la

culture n'est pas considérée comme une survivance mais comme praxis réactive au système dominant.

Pour le second, le *Quilombismo* est précisément une doctrine politique des afro-brésiliens. Abdias do Nascimento est très critique face à la diffusion d'une histoire officielle écrite par les vainqueurs Blancs. Il lui oppose une « contre-mémoire » intellectuelle noire visant à instaurer une « contre-histoire ». En effet, pour cette grande figure de l'activisme noir depuis les années 1930, il fallait créer un mouvement s'appuyant sur la valorisation de l'expérience historique des esclaves « marrons » regroupés en quilombos. Cette expérience pourrait représenter, selon lui, un modèle de référence mobilisateur qui permettrait la récupération de la mémoire des afro-brésiliens, ignorée ou dénaturée par l'histoire officielle. On peut évoquer également le mouvement de la *Frentenegrabrasileira* qui a aussi lutté en faveur d'une ré-exploitation de la mémoire, « *umresgate da histórianegra* », pour offrir « des alternatives créatives à la population noire du Brésil » (NASCIMENTO, 1980). Il s'agit de développer une « praxis noire ». Le *Quilombismo* se pose alors comme « la réinvention d'un chemin afro-brésilien de vie fondé sur son expérience historique (NASCIMENTO, 1980).

Cette réappropriation identitaire et politique de la notion correspond à cette volonté militante de revaloriser l'histoire et la culture noires et de réparer les injustices du passé. Elle est fortement liée à la volonté de développer une « praxis », donc une pratique avec pour objectif la création d'une action pour et vers une transformation sociale et politique. Dans cette perspective, une attention particulière a été portée dans le domaine éducatif, attention appuyée par la loi 10.639 de 2003 sur l'intégration de l'histoire et de la culture africaine et afro-brésilienne dans l'enseignement brésilien, pour rendre les afro-brésiliens acteurs de leur histoire, ceci, notamment, par la conscientisation<sup>11</sup> d'une identité noire valorisée et valorisable.

## 4.2 La formation d'une représentation symbolique du concept

La réappropriation et la resignification de la notion de quilombo s'est forgée également selon une autre perspective : celle

---

<sup>11</sup> En référence aux travaux de Paulo Freire, pédagogue brésilien.

de la représentation symbolique de « l'esprit quilombola » où « la dimension historique est alors dépassée et la référence au quilombo devient une dynamique agissante au présent » (VÉРАН, 2003, p. 386). Les communautés rémanentes des quilombos deviennent un symbole de la lutte sociale, économique et politique actuelle de la population brésilienne de couleur. Jean-François Véran indique que, du point de vue de certains des membres de mouvements militants ou sociaux, « la réalité quilombola du Rio das Rãs prenait forme au sein d'une certaine imagerie exaltée du quilombo » (VERAN, 2003, p. 386). Ce processus d'exaltation est aussi présent dans le *Quilombismo* qui voit dans l'organisation sociale et politique du Quilombo de Palmares la représentation idéale d'un gouvernement démocratique, où tous seraient égaux. Or, ce point est discutable. Dans cette perspective :

Le Nègre marron devient une sorte de mot de passe, qui existe plus par sa forme que par sa substance, par son signifiant que par son signifié originel [...]. Le Nègre marron est devenu une image-force, exerçant une fascination collective, excitant l'imaginaire commun. (NDAGANO dans TOUMSON, 1998, p. 75).

Ces éléments nous montrent que cette signification symbolique peut tendre vers une dépossession de la réalité quilombola au profit de la lutte plus globale de la population afro-brésilienne pour plus de droit et d'équité.

Ce détournement de problématique semble de fait se retrouver dans la mobilisation de la mémoire collective des groupes. C'est une mémoire ethnique qui semble se constituer dans le but d'une valorisation et d'une revendication d'une identité ethnique, seule identité capable, dans ce contexte de la politique de discrimination positive, d'assurer aux membres des communautés, une visibilité et l'appui d'un réseau militant.

Appui souvent important, voire primordial, dans la concrétisation d'une issue positive face à ces relations conflictuelles que l'on a énoncées auparavant. C'est donc sur l'identité ethnique qu'il faut s'interroger. Poutignat et Streiff-Fenart (2008) affirment que « ce qui différencie en dernier ressort l'identité ethnique d'autres formes d'identité collective, c'est qu'elle est orientée vers le passé [...] mais ce passé n'est pas celui de la science historique; c'est celui que se représente la mémoire

collective ». C'est une « histoire mythique », du moins légendaire dans laquelle certains souvenirs deviennent des symboles de ces « significations imaginaires sociales » dont Cornélius Castioradis nous a montré l'opération instituante, créatrice de sens dans l'organisation et l'interaction sociales. Ce qui nous amène à penser que la mémoire de l'esclavage, par l'intermédiaire de cette réalité quilombola, est plurielle, complexe et qu'elle peut être ambivalente car elle est le résultat d'une réactualisation et d'une réappropriation du passé « quilombola » et d'une identité quilombola construites selon des visions différentes et en fonction des enjeux du temps présent.

Loin de pouvoir et de devoir faire de cette réalité quilombola interrogée et mise en perspective dans cet article, une généralité applicable à toutes les communautés quilombolas, il est important au contraire de signifier que ces groupes ont construits des « territorialités plurielles » et « remplies de significations propres » (GOMES, 2009) et que l'identité noire au Brésil « tournent autour des notions d'espace, frontières, territoires » (AGIER; CARVALHO, 1994) dans lesquelles le quilombo se présente comme « une métaphore du territoire : espace de construction et de réalisation d'une ethnicité [...] étape qui transforme la simple couleur de la peau en une signification politique et ethnique » (AGIER, 1990).

## 5 CONCLUSION

La constitution des « quilombos » au temps de l'esclavage au Brésil témoigne d'une réalité historique et sociale complexe. D'abord, qualifiés de territoires recomposant des terres africaines perdues, ils ont été présentés et reconnus comme le fait d'esclaves résistant au système colonial et esclavagiste portugais. Passant à désigner la situation contemporaine des rémanents des communautés quilombolas revendiquant un droit de posséder des terres ancestrales, le concept remet en cause les fondements de la « démocratie raciale » brésilienne en y intégrant la question de la filiation raciale.

Les communautés font face à différents conflits prenant la forme de conflits territoriaux en lien avec des enjeux politiques, économiques et environnementaux. Les législations promulguées en faveur du respect de ce droit à la terre pour les membres de ces communautés mettent



du temps à être appliquées et à répondre au plus grand nombre de sollicitations.

De plus, en imposant institutionnellement un critère d'auto-identification, elles entraînent la formation d'une « identité quilombola », identité qui pose question dans sa définition même. La revendication de cette identité est en lien avec la réappropriation du concept par des membres de mouvements sociaux et militants œuvrant pour une réparation des injustices du passé et une reconnaissance de la population afro-brésilienne actuelle. Celles-ci passent notamment par l'élaboration d'une « praxis » et l'affirmation d'une identité ethnique par la resignification du concept de quilombo. La formation de cette identité ethnique est à mettre en lien avec l'investissement d'un récit mémoriel répondant aux enjeux politiques et sociaux contemporains du territoire brésilien.

## RÉFÉRENCES

AGIER, M. Banzo, quilombo: a lógica do Mundo Negro. *Revista da Bahia*, Salvador, n. 17, p. 23-28, 1990.

AGIER, M.; CARVALHO, M. R. G. Nation, race, culture: les mouvements noirs et indiens au Brésil. *Cahiers des Amériques Latines*, Sorbonne-Nouvelle, n. 17, p. 107-124, 1994.

ALMEIDA FARIAS JUNIOR, E. Filhos do rio: mocambeiros do rio Trombetas. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 26., Comunicação apresentada no GT 02 Os quilombos para além dos conflitos, organização e política. Porto Seguro, BA, 01-04 jun. 2008. *Anais...* Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2008.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno (Org.). *Nova cartografia social da Amazônia: quilombolas de Santa Fé – Costa Marques, RO*. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia; UEA Edições, 2009. (Série Movimentos sociais, identidade coletiva e conflitos, n. 34).

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno et al. (Org.). *Nova cartografia social: territórios, quilombolas e conflitos. Cadernos de Debates*, v. 01, n. 02, Manaus, Editions, 2010. (Projeto Cartografia Social da Amazônia)

AFRO MEMÓRIA – AMAFRO. Museu Nacional da Cultura Afro-brasileira [Vidéo en ligne], 2011. (Parte 01). Disponible à: <<http://www>

museuafro.com.br/tv-muncab/video/122-cultne-afro-memoria-parte-01>.\_Consulté le: 28 jan. 2012.

BASTIDE, R. *Les religions africaines au Brésil*. Contribution à une sociologie des interpénétrations de civilisation. Paris: Presses Universitaires de France, 1960, p. 592.

BOYER, V. L'anthropologie des quilombos et la constitution de nouveaux sujets politiques. De l'ethnie à la race et de l'autodéfinition au phénotype. *Civilisations – Revue Internationale d'Anthropologie et de sciences humaines*, França, n. 59, v. 2, p. 157-178, 2011.

BRASIL. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. *Programa Brasil Quilombola*. Brasília: Produção Editorial Abaré, 2004.

CANTARINO O'DWYER, E. Terras de Quilombo no Brasil: Direitos Territoriais em construção. *Ariús – Revista de Ciências Humanas e Artes*, Campina Grande, RJ, v. 14, n. 1/2, p. 09-16, 2008.

CARVALHO, M. João Pataca et sa tranquille bande du Quilombo de Catucá. Dans: HEBRARD, J. *Brésil-Quatre siècles d'esclavage*. Nouvelles questions, nouvelles recherches. Paris: Editions Karthala et Ciresc, 2012. p. 217-244.

DIENE, D. *La chaîne et le lien: une vision de la traite négrière*. Paris: Unesco/Puf, 1998.

FASSIN D. ; FASSIN É. *De la question sociale à la question raciale?* Paris: Éditions La Découverte, 2006.

GOMES, L. C. B. Justiça seja feita: Direitos quilombolas ao território. 2009. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, 2009.

HUNOLD, L. S. Marronnage et pouvoir colonial. Palmares, Cucaú et les frontières de la liberté au Pernambouc à la fin du XVIIe siècle. *Annales... Histoire, Sciences Sociales*, p. 639-662, 2007. Disponible dans: <<http://sowiport.gesis.org/search/id/csa-sa-200801826/Description#tabnav>>.

LEITE, I. B. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Revista Etnográfica*, Florianópolis, v. IV, n. 02, p. 333-354, 2000. (Projeto "O acesso à terra e à cidadania negra: Expropriação e violência no limite dos direitos").

- LINHARES, L. F. Comunidade negra rural :um velho tema, uma nova discussão. *Revista Palmares em Ação*, Brasília, DF, v. 1, n. 1, 2002.
- MAÍRA. *Brésil la mémoire perturbée, les marques de l'esclavage*. Paris: Ab irato, 2004.
- MATTOS, H. Terras de quilombos : citoyeneté, mémoire de la captivité, et identité noire dans le Brésil contemporain. In: HÉBRARD, J. *Brésil-Quatre siècles d'esclavage*. Nouvelles questions, nouvelles recherches. Paris: Karthala et Ciresc, 2012. p. 331-358.
- MOURA, C. *História do negro brasileiro*. São Paulo: Ática, 1989. p. 84.
- NASCIMENTO, A. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. São Paulo, SP: Vozes, 1980.
- NDAGANO, B. Le Nègre marron : mythes et représentations. In : TOUMSON, R. *Mémoire juive, mémoire nègre*. Deux figures du destin. La Roche d'Anthéron: Vents d'ailleurs, 1998. p. 71-92. v. 02.
- NOGUEIRA DE OLIVEIRA, F. *Clóvis Moura e a sociologia da práxis negra*. 2009. Dissertação (Pós-graduação em Sociologia e Direito) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, 2009.
- POUTIGNAT, P. ; STREIFF-FENART, J. *Théories de l'ethnicité*. Paris: Editions Quadrige, Puf, 2008.
- PROJETO VIDA DE NEGRO – PVN; CENTRO DE CULTURA NEGRA – CCN-MA. A luta das comunidades negras quilombolas do Brasil pela efetivação de seus direitos. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno et al. (Org.) Territórios, quilombolas e conflitos. *Caderno de Debates Nova Cartografia Social*, Manaus, v. 1, n. 2, p. 296-301, 2010.
- QUEIRÓS MATTOSO, K. *Etre XVI-XIX siècles esclave au Brésil*. Paris: Editions l'Harmattan, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Les inégalités socio-culturelles au Brésil XVI-XX siècles*. Paris : Editions l'Harmattan, 2006.
- SCHWARTZ, S. B. Os Escravos: remédio de todas as outras cousas. Bettencourt, F., Chaudhuri, K. *Historia da expansão portuguesa (232-247)*. II. Lisboa: Círculo de Leitores, 1998.
- VÉRAN, J-F. *Les esclavage en héritage (Brésil)*. Le droit à la terre des descendants de marrons. Paris: Karthala, 2003.