

La construction de l'identité quilombola est-elle une critique et un dépassement de la colonialité de l'être ?

Marcilene Silva da Costa (Université Toulouse-Jean Jaurès)

Introduction

L'application de politiques multiculturelles au Brésil a fini par toucher les Noirs vivant en milieu rural grâce à la Constitution de 1988, qui prévoit l'émission de titres de propriété collective de terres aux habitants pour les communautés de descendants de Noirs Marrons (les désignés *quilombola* au Brésil). C'est à partir de l'article 68^[1] de la constitution que la population noire vivant en milieu rural a pu être identifiée comme *remanescente de quilombo*, nomenclature jusqu'alors inconnue de la majorité de la population y compris des habitants des localités auxquels se réfère l'article (Silva da Costa, 2015 ; 2010).

Dans ce sens, je me demanderai comment les habitants de ces communautés mobilisent une catégorie imposée par l'extérieur - celle de *quilombola* - face au chercheur . Mais aussi, quels sont les effets de ces politiques d'action affirmative sur la perception qu'ils ont d'eux-mêmes, de leur apparence et de leur appartenance. En d'autres termes, comment des catégories de désignation officielle sont apprises et appropriées par les populations concernées. Enfin, je chercherai à comprendre pourquoi et comment ces populations mobilisent les notions de « couleur et race » pour construire l'altérité *quilombola*. Pour cela, je ramènerai au premier plan les propos de mes interlocuteurs dans le cadre de ma recherche pour voir comment ils réagissent, interprètent et intègrent ce statut dans leurs expériences.

Cet article se base sur des enquêtes de terrain menées depuis 2002 auprès de deux communautés^[2] qui ont accepté d'être désignées publiquement comme communautés de descendants de Noirs Marrons pour pouvoir récupérer des terres dont ils ont été spoliés par des grands propriétaires terriens pour l'élevage de bétail. Ces deux villages - Macapazinho et Boa vista do Itá - se situent dans la

municipalité de Santa Isabel do Pará, dans l'État du Pará, Amazonie, au nord du Brésil.

Que signifie la désignation « *remanescente de quilombo* » ?

Arruti (2008) et Pacheco de Oliveira (1993) définissent la notion de « *remanescente* [\[3\]](#) » (de *quilombo* ou d'Indigène), comme une identité générique, à caractère essentiellement juridique et administratif, puisqu'elle a été attribuée par l'État brésilien. Issue du champ législatif, cette notion va ensuite s'introduire dans le champ des pratiques sociales, dans lequel s'inscrivent les revendications de régularisation foncière et une assistance différenciée. En ce sens, cette notion va alors être mobilisée dans les luttes politiques en faveur des Indigènes et des populations rurales noires.

En ce qui concerne le mot *quilombo*, il trouve son origine dans la langue bantoue et fait référence à un type d'institution socio-politique militaire présente aux XVIème et XVIIème siècles en Afrique centrale, entre l'Angola et l'actuelle République du Congo. Au Brésil, ce terme a été officiellement introduit à l'époque coloniale, en 1740, par le Conseil ultramarin, afin de désigner la cohabitation de cinq esclaves en fuite dans une même habitation (Munanga, 1996).

Par la suite, avec l'article 68, le terme *quilombo* va revêtir une nouvelle signification. Il prend alors un sens plus large, qui ne se limite plus au concept historique de communautés formées par des esclaves en fuite [\[4\]](#). Aujourd'hui, le terme *quilombo* désigne des groupes sociaux formés suite à des conflits fonciers liés ou non à la dissolution des formes d'organisation du système esclavagiste. Ainsi, à présent, les termes *quilombo* ou communauté *remanescente de quilombo* sont utilisés pour dénommer les communautés qui font usage de l'article 68 pour acquérir la titularisation collective des terres sur lesquelles ils vivent ou qu'ils déclarent avoir habitées (Arruti, 2008 ; Almeida, 2002).

Il convient de préciser pourquoi, au Brésil, au-delà des seuls enjeux ethniques, le rapport à la terre constitue un élément-clé des luttes sociales de défense des droits des populations noires - les problèmes de racisme et les difficultés socio-économiques étant étroitement liées. Il faut en effet savoir que les habitants des villages qui revendiquent le statut de *quilombolas* vivent dans des conditions de vie précaires et font partie des groupes les plus pauvres de la société brésilienne. Selon les données du Ministère du Développement Social (MDS), pas moins de

74,7% des familles *quilombolas* vivent sous le seuil de pauvreté^[5] et seuls 30% des foyers ont accès à l'eau potable.

Par ailleurs, les terres sur lesquelles ils vivent sont le plus souvent encerclées par des *fazendas* - domaines agricoles de grande taille dédiés à l'élevage de bétail. Cette situation d'encerclement implique que les *quilombolas* ne disposent plus que d'un espace réduit pour pratiquer l'agriculture familiale, qui constituait jusque là la base de leurs activités économiques. Cela veut dire que le processus de légalisation de la terre par lequel passent les communautés *remanescentes de quilombo* se trouve au croisement des questions d'ordre ethnico-racial et d'un problème social et agraire : le manque de terre.

Avant le Multiculturalisme

L'État est toujours fortement intervenu dans les relations raciales existant au sein de la société brésilienne ; et ce bien avant d'adopter le modèle multiculturel actuellement en vigueur - modèle associé aux actions en faveur des populations plus défavorisées, que ce soit des Noirs, des Indiens ou des Blancs. Il y a eu deux modèles politiques précédents qui ont joué un rôle primordial dans la construction de la nation brésilienne mais aussi dans la pensée raciale au Brésil - les deux étant politiquement indissociables. Le premier modèle repose sur la politique de blanchiment de la population (1810-1920), qui, au moyen de l'immigration et du peuplement européen, visait à faire disparaître la « race noire » pour donner place à une « race blanche ». Le deuxième modèle concerne celui de la démocratie raciale (1930-1980) - ou l'éloge du métissage - qui postule que les trois « races » (Noirs, Indiens et Blancs) ont fusionné harmonieusement pour former le type brésilien caractérisant l'ensemble de la société comme unique, singulière (Telles, 2003). D'après Quijano (2005), le modèle de démocratie raciale a en réalité servi à cacher la discrimination et la domination pratiquées contre les Noirs et les Indiens.

De plus, ces deux modèles tenteront de mettre en pratique la création d'un type Brésilien idéal, une sorte de Métis tirant vers le Blanc. Ce Métis-là est l'interprétation positive du métissage et l'opposé du Noir à couleur de peau très foncée. En effet en Amérique latine les Noirs et Indiens étaient considérés comme inférieurs ethniquement et racialement par rapport aux Blancs dans la construction des identités nationales (Quijano, 2005). C'est pourquoi Quijano affirme que l'idée de race sera primordiale dans la construction des Etats nations

latino-américains.

Avant d'aller plus avant dans cet article, il me semble important d'éclaircir l'usage que je ferai des notions de race et de relations raciales. Ces termes provoquant bien souvent des malentendus, tensions et polémiques, je souhaiterai préciser à partir des définitions proposées par Agier (2013), Wacquant (2009) et Cunin (2004), leur sens. Ces notions ne sont rien d'autres que des constructions sociales chargées de normes et de valeurs, autrement dit, ici, la race n'est qu'une construction sociale revêtue de « naturel », mais qui ne représente que la construction politique d'un principe, d'une vision et d'une division du monde social inscrite dans les corps. Selon Maldonado-Torres (2006) refuser d'utiliser le concept de race ne sert à rien car cela ne changera ni la structure du pouvoir, ni le comportement des sujets. Bien au contraire, cela risque de rendre invisible les relations de pouvoir qui sont basées sur cette idée.

Devenir *quilombola*

La grande majorité des habitants de Macapazinho et de Boa Vista do Itá n'a pas fait d'étude, ne bénéficie d'aucun prestige social et ne possède pas de richesses matérielles. Bien au contraire, ils sont stigmatisés par les populations des environs, les citadins et les médias, du fait d'habiter en milieu rural, d'être Noirs, pauvres et de ne pas avoir fait d'études. Ils sont identifiés comme des « fils perdus d'Afrique », des « Noirs africains », de « véritables Noirs », des « Noirs cherchant la bagarre », des « Noirs non dignes de confiance et fainéants », etc. Au fil du temps, ils ont été racialisés et discriminés par la société environnante du fait de leur apparence, leur couleur de peau et leur phénotype, mais aussi de leur ascendance africaine.

Largement diffusée par les citadins, cette vision des habitants de ces communautés comme « Noirs sauvages et primitifs » s'intègre dans une perspective évolutionniste, en faisant directement référence à un homme brut, primitif, à l'image d'un « Nous » archaïque, de cet « Autre » inculte. Dans la société brésilienne, l'image du Noir, de même que celle de l'Indien, renvoie à l'image d'un « Nous primitif » relié à ce qu'il y a de plus éloigné et perdu dans le temps. Cependant, aujourd'hui, bien que ces qualificatifs aient une valeur négative et qu'ils aient provoqué rejet et souffrance, ils sont acceptés par certains, du fait de leur nouvelle connotation positive liée au statut *quilombola*.

Dans les deux villages, Macapazinho et Boa Vista do Itá, la terminologie *quilombola* a été introduite par des agents médiateurs (agents du gouvernement, représentants du Mouvement Noir urbain et anthropologues) et les habitants de ces communautés commencent petit à petit à se la réapproprier.

Utiliser ce terme c'est montrer que l'on est bien informé. Ainsi, la plupart des jeunes essaient de l'utiliser entre eux, notamment à l'école, lors de tensions ou de situations où ils veulent s'affirmer et montrer qu'ils ne sont pas n'importe qui, qu'ils appartiennent au *quilombo*.

D'ailleurs, au cours d'un entretien, Edinalva (22 ans), la jeune coordinatrice du groupe de femmes de Macapazinho, regrette qu'à son époque ce sujet (*quilombos*, *quilombolas*) n'ait pas été enseigné au lycée. Il faut en effet savoir que la loi 10.639 qui introduit l'enseignement obligatoire de l'histoire de l'Afrique et de la culture Afro-Brésilienne dans toutes les écoles n' a été promulguée qu'en 2003.

Dès 2002 - époque où j'ai commencé à me rendre fréquemment à Macapazinho pour mon Master - je croisais à tout moment quelqu'un qui me rappelait qu'ils étaient des *quilombolas* luttant pour leur droit à la terre. Le mot *quilombola* allait et venait dans les conversations, comme un mantra, quel que soit le sujet de la conversation. Parfois, le mot apparaissait sous une forme déformée comme *colombola*, utilisé principalement par les plus âgés, ce qui provoquait le rire des plus jeunes. Durant mon travail de terrain pour le doctorat (2009-2011), le vocable a commencé à être utilisé avec plus de vigueur, avec un sens d'affirmation ethnique plus prononcé.

Dans le nouveau contexte social de revendication foncière, l'auto-désignation comme *quilombola* entraîne un repositionnement de la part des habitants des communautés, une nouvelle affirmation de la différence, au moins face aux étrangers qui leur rendent visite. *Quilombola* apparaît ainsi comme un marqueur différentiel d'identification publique, provoquée notamment par la présence du chercheur sur le terrain. Il ne suffit pas d'être noir, il faut aussi être *quilombola* pour bénéficier des avantages de cette nouvelle appartenance.

À ce titre, à Boa Vista do Itá, deux informatrices, Catarina (60 ans) et Josefa (70 ans), se disent très satisfaites du changement que leur a amené le Mouvement Noir urbain et regrettent de ne pas avoir su plus tôt qu'elles étaient *quilombolas*. Pour elles, la « nouveauté *quilombola* » valorise la couleur de peau des habitants,

les rend séduisants, appréciés et respectés. Auparavant, ils étaient oubliés et ignorés par le pouvoir public et par tous, mais dorénavant, avec la « nouveauté *quilombola* », « *il y a toujours quelqu'un qui vient dans la communauté pour leur apprendre quelque chose* ». Par exemple, les deux femmes en question sont analphabètes, mais Catarina suit actuellement un cours d'alphabétisation pour adulte donné par une habitante de la communauté et mis en place par le gouvernement. Elles m'ont aussi signalé qu'elles étaient contentes de ma présence, mais qu'elles avaient conscience que si elles n'avaient pas été *quilombolas*, je ne serais certainement pas venue.

Le fait d'être *quilombolas* est essentiel pour garantir la validation des demandes du groupe. Cependant, se limiter aux bénéfices matériels qu'entraîne cette nouvelle identification serait réducteur. En effet, l'incorporation de la nouvelle identité *quilombola* permet aussi d'inverser la stigmatisation du « noir, analphabète et de milieu rural » ; cette nouvelle identité permet la « valorisation de leur couleur ». Dans les propos des deux femmes précédemment mentionnées, cette dénomination « reconnaît réellement la valeur qu'ils ont » et les rend « dignes et respectés ».

Quilombola : couleur, race ou origines ?

Alors qu'un garçon de Boa Vista do Itá, pendant une interview, me dit qu'il se considère *moreno* (brun) *quilombola*, une jeune fille en notre présence le reprend en lui expliquant que *quilombola* n'est pas une couleur, mais que ce terme est lié à l'endroit d'où l'on vient ; c'est pourquoi elle se considère elle-même *métisse quilombola noire*. Pour elle, *moreno* et *pardo* (deux termes pour désigner les métis) désignent la couleur de peau, tandis que *quilombola* signifie l'origine et noir la race[6].

Or, si le terme *moreno* (brun) permet une fluidité de couleurs et d'apparences, associé aussi bien à un épiderme clair que foncé, ce n'est pas le cas du terme *quilombola* qui est fortement rattaché à la notion de « race noire » et à la peau foncée, comme nous le dit Jacó (63 ans), car pour lui la couleur de peau foncée est un des critères principaux pour différencier les *quilombolas* des habitants des communautés à proximité. Pour reprendre Barth (1995), c'est le contraste qui les définit comme *quilombolas*.

La « découverte *quilombola* » est véhiculée par le contact des dirigeants des

communautés avec les agents médiateurs. À ces dirigeants va incomber le rôle de « traduire » pour les autres habitants – tels que Jacó – la singularité d’être *quilombola*. Dans ce nouveau terme est imbriquée la notion d’appartenance à un groupe dont tous les membres doivent avoir une apparence plus ou moins similaire, ce qui signifie que les Blancs ne peuvent en faire partie.

Si l’expression « Noir d’Afrique » était, généralement, utilisée par les personnes extérieures aux communautés comme une insulte, le terme *quilombola* apparaît comme positif : « *un moment de valeur* » et finit ainsi par renverser le stigmate dont les habitants souffraient.

Le phénotype *quilombola*

Il y a des personnes extérieures aux communautés qui disent que les habitants de ces dernières « ne sont pas *quilombolas* » à cause de leur apparence, plus précisément leur couleur de peau qui, lorsqu’elle est claire, prive du statut récent de *quilombola* ; la peau foncée matérialisant la marque par excellence qui valide le droit à la terre et l’appartenance à l’endroit. Pourtant, quelques interlocuteurs de la recherche insistent sur le fait que le plus important est l’origine – descendants d’esclaves – et non la couleur de peau, les deux étant toutefois étroitement liés. Le « système de couleur » a évolué du fait du « mélange » opéré par des mariages exogames qui donnent des enfants plus clairs, plus blancs.

C’est du moins ce qui dit Rosa (67 ans), qui au cours d’une conversation m’explique que le plus jeune de ses petits-enfants est plus clair que les autres enfants de sa famille : « *les filles [filles et petites-filles] trouvent des maris plus clairs et comme ça la famille va se nettoyer [s’éclaircir]* ». À Macapazinho, une femme de 28 ans, s’est auto-désignée comme *métisse noire quilombola*. Mais, avant de dire cela, elle est restée un certain temps à réfléchir et m’a confié finalement qu’elle préfère se considérer d’abord *métisse* car elle doute d’être *quilombola*, vu qu’elle se trouve claire et que sa plus jeune fille (issue d’un second mariage avec un habitant de la zone urbaine) ne pourra pas être considérée *quilombola* en raison de sa peau et de ses cheveux clairs.

Une autre femme originaire de Belém, la capitale de la région, mariée avec un des hommes de la communauté, m’explique que, sur ses trois enfants, un seul est « un vrai *quilombola* » (le plus jeune) car il a les cheveux foncés et crépus et la peau

foncée. Quant à sa fille plus âgée, qui avait sept ans à ce moment-là, elle ne peut pas être considérée *quilombola* car elle est née avec une peau plus claire. Pour cette femme, la fillette ne pourrait pas être considérée « *quilombola de verdade* » (une véritable *quilombola*) du fait d'avoir la peau et les cheveux clairs, à l'inverse de son dernier enfant qu'elle appelle « *bébé quilombola* ». La couleur de peau peut alors être perçue comme un signe diacritique choisi par les habitants, mais aussi par les agents médiateurs, suivant la définition qu'ils se font du *quilombola*.

Cette diversité phénotypique, qui serait produite par l'union des Noirs avec des personnes plus claires, menace un des marqueurs d'ascendance commune, la marque de distinction[7], le phénotype noirs et l'ascendance esclave. Ces « enfants du mélange », plus clairs, avec une apparence qui ne serait pas « si *quilombola* que ça », menacent la légitimité de la communauté - face au regard extérieur - en tant que groupe *quilombola*, légitimité maintenue tant qu'il y aura les plus foncés qui sont la marque d'un groupe homogène, « pur », du moins en apparence, car en plus d'être Noirs descendants d'esclaves (origine), ils doivent aussi paraître Noirs dans le phénotype. C'est donc la couleur qui va définir l'origine - origine menacée par les Blancs dont le phénotype ne porte pas les marques de l'appartenance *quilombola*. C'est pour cela qu'au cours des conversations, certains des interlocuteurs affirmaient que pour être *quilombola* il faut être noir (couleur de peau) et avoir les cheveux crépus.

Cette perception des *quilombolas* basée sur leur apparence peut en effet être utilisée contre eux dans la lutte pour la terre. Ainsi, en mai 2003, une action en justice a été menée par un *fazendeiro* (propriétaire terrien) contre la communauté de Guajará, dans le Baixo Acará, État du Pará. Profitant du fait qu'un couple membre de la communauté ne se reconnaissait pas comme *quilombola*, le *fazendeiro* a exigé un test ADN sur les habitants de la communauté qui s'auto-définissaient comme « descendants de *quilombo* ». Le *fazendeiro* (dont les terres sont juxtaposées à celles de la communauté) voulait savoir s'ils étaient « réellement » descendants des anciens habitants des *quilombos*. L'Association Brésilienne d'Anthropologie (ABA) et la défense publique de l'État[8] du Pará se sont prononcés en dénonçant « l'usage arbitraire de marqueurs biologiques/génétiques » pour se qualifier de « descendants de *quilombos* », suite à quoi l'action en justice a été suspendue (Amaral Filho, 2006).

Il est important de signaler que, dans la société brésilienne, comme a pu le souligner Nogueira (2006), un individu à la peau claire, aux cheveux lisses ou aux

traits fins pourra être considéré comme Blanc « même si on lui connaît une ascendance noire ou des parents négroïdes » (p. 294). Harris (1967) avait lui aussi remarqué qu'au Brésil, l'identité ou identification raciale n'est pas dominée par une règle rigide de descendance et « une des plus notables conséquences du système brésilien d'identification raciale est que géniteurs, enfants, et même frères et sœurs sont fréquemment acceptés comme représentants de types raciaux complètement opposés » (p. 90).

Toutefois, en ce qui concerne les populations *quilombolas* contemporaines, de même que les communautés indigènes, à ces questions d'apparence s'ajoutent celles d'appartenance : ces communautés doivent aussi être associées à un passé colonial, elles doivent être « essentiellement noires ou indigènes purs » et vivre isolées pour qu'on leur reconnaisse leurs droits. Pour Quijano (2005), cette notion est liée à la théorie de l'évolutionnisme social dans laquelle les non-européens sont souvent associés au passé et non à la modernité.

Dans le contexte de lutte pour les terres, la présence de Blancs ou Métis avec la peau claire au sein des communautés peut rendre plus compliquée la reconnaissance de celle-ci comme *quilombo* par des personnes extérieures aux communautés (agents médiateurs, *fazendeiros*), ce qui peut conduire à invalider ou à paralyser la demande du titre de propriété comme *remanescentes de quilombo*. En effet, dans le sens commun, il existe un préjugé très fort qui consiste à penser que, pour être *quilombola*, il faut nécessairement être *noir* en tant que phénotype. Ce fait a provoqué une nouvelle organisation sociale car les mariages mixtes (entre personnes de peau foncée et personnes de peau claire) qui auparavant étaient favorisés car ils permettaient de rendre la population locale plus claire (blanchiment) et qui aujourd'hui sont perçus comme un risque car ils pourraient mettre en péril la possession des terres. En effet l'apparence physique et l'origine sont toutes les deux imbriquées, de telle sorte que la couleur apparaît comme un signe fort d'appartenance.

Le rôle des habitants des communautés dans l'activation du concept de communautés rémanescentes de quilombo

En 2009, alors que Nelson (40 ans) de Macapazinho discutait avec un habitant d'une communauté voisine - Travessão -, l'habitant de cette dernière communauté lui demande si l'expression « terre *quilombola* » signifie « nation ». Nelson répond par la négative et explique que « terre *quilombola* » désigne le

peuple *quilombola*, qui est un peuple ayant pour origine le mélange entre Africains et habitants du Pará, cela renvoie aux esclaves qui tombaient dans le fleuve Guamá et qui réussissaient à fuir l'esclavage et fonder une famille près des berges du fleuve.

Nelson articule ainsi les récits locaux avec les histoires qu'il a lues sur la région et sur les communautés, afin de présenter une origine qui légitime l'authenticité *quilombola*. Les propos de Nelson constituent un exemple explicite du pouvoir qu'ont les individus de changer les définitions et de réinterpréter leurs réalités. C'est ce que rappelle Spivak (2009) lorsqu'elle affirme que toute représentation assume un caractère stratégique puisque le sujet est celui qui légitime un sens qui lui est propre, même si il se réapproprie ce sens à partir d'autres discours, d'autres histoires et d'autres significations. En effet, les appartenances fragmentaires et les multiples déplacements forment le socle sur lequel s'appuient les actions menées dans le cadre des politiques d'appartenance et d'identité.

Par ailleurs, dans sa définition du peuple *quilombola*, Nelson met en relation esclavage, origine africaine et origine régionale. Il montre ainsi que lorsque quelqu'un se représente, il affirme également ce qu'il revendique au niveau politique ; autrement dit, il est nécessaire de dire qui l'on est pour dire ce que l'on veut (Pechincha, 2006). Dans le cas des communautés *quilombolas*, il doit exister une relation entre esclavage et origine africaine - qui doit être démontrée par l'apparence - pour garantir les droits en tant que *quilombola*, principalement les droits à la terre.

Mais, comme nous le révèle l'exemple de Boa Vista do Itá, se définir soi-même comme *quilombola* n'est pas toujours aussi aisé. En effet, si en 2008 après dix années d'attente, Macapazinho a réussi à obtenir la régularisation des terres comme *quilombo*, il n'en va pas de même pour Boa Vista do Itá, dont le processus de régularisation se trouve paralysé depuis octobre 2008.

Cette paralysie est due à l'allégation de l'ITERPA (Institut de Terre du Pará)[\[9\]](#) affirmant ne pas posséder les moyens financiers suffisants pour indemniser les *fazendeiros* et les agriculteurs ainsi qu'à l'absence d'un document prouvant la « condition *quilombola* » de la communauté. Les membres de l'association de la communauté auraient dû convoquer une réunion avec les habitants de la communauté pour élaborer une déclaration d'autodéfinition dans laquelle ils se

se seraient reconnus publiquement comme *quilombolas*. Le document aurait dû être signé par toutes les personnes présentes à cette réunion, avant d'être authentifié chez le notaire, pour pouvoir enfin être validé par l'ITERPA. Or, le fait de ne pas encore avoir la régularisation de ses terres exclue la communauté de Boa Vista do Itá de certaines politiques destinées aux communautés qui possèdent le titre collectif des terres comme *remanescentes de quilombos*.

D'autre part, au regard des bénéfices matériels obtenus par Macapazinho après son obtention du titre collectif des terres (financement de nouvelles maisons, participation à un projet du gouvernement de l'État pour l'insertion numérique), les habitants de la communauté voisine, Travessão, ont été tentés de revendiquer les terres comme *quilombolas*, ce qui n'a pu aboutir à cause de leur phénotype (considéré comme clair par leurs voisins) et des faiblesses des récits les reliant à l'esclavage.

Le fait que la communauté de Boa Vista do Itá peine à obtenir la titularisation de ses terres et que Travessão ne puisse pas bénéficier de la politique *quilombola* montre les lacunes et les effets d'exclusion que peuvent provoquer les politiques multiculturelles – effets que les politiques universalistes produisent également. Étant donné la situation de Travessão, on pourrait croire que nombreuses sont les communautés à se trouver dans ce cas de figure, à savoir être exclues des politiques mises en place pour les *quilombolas*, du fait de ne pas remplir les conditions « idéales » pour être une communauté *quilombola*. Or, l'accueil de l'« offre *quilombola* » proposée par les médiateurs à d'autres communautés rurales de Santa Isabel do Pará montre qu'il en va tout autrement. En effet, seules deux des sept communautés visitées par les agents médiateurs ont accepté de s'auto-désigner *quilombola* pour revendiquer la régularisation des terres.

Qu'est-ce qui a motivé Macapazinho et Boa Vista do Itá à accepter l'offre du gouvernement? C'est avant tout le manque de terres et la situation de pénurie socio-économique que cela a entraîné qui a poussé les habitants de ces deux communautés à s'auto-désigner *quilombola*. Les autres communautés possédaient des lopins de terre suffisantes pour que leurs habitants puissent en vivre et subvenir à leurs besoins. De plus, dans ces communautés, la proposition des agents médiateurs de s'« assumer comme Noirs » n'a pas été bien reçue, malgré les avantages que cela pouvait entraîner vu les politiques publiques destinées à la population noire.

Il existe en fait plus de désavantages que d'avantages à être Noir au Brésil et être considéré comme plus clair est généralement plus profitable. Nombreuses sont donc les personnes qui préfèrent ne pas avoir de lien reconnu à l'esclavage et seules celles qui n'ont rien à perdre choisissent d'y être associées. Et c'est bien parce que les habitants de Macapazinho et de Boa Vista do Itá n'avaient rien à perdre qu'ils ont accepté de se repositionner comme *quilombolas*, ce qui a permis, notamment aux jeunes, d'accéder à des droits et de réévaluer leur estime d'eux-mêmes.

De fait, il serait réducteur de ne mentionner que les bénéfices matériels qu'ont obtenu les communautés, car le statut de *quilombola* s'accompagne aussi de la possibilité d'inverser le stigmate du Noir laid, fainçant, de la campagne. Le phénotype et la couleur de peau sont des éléments importants pour la construction politique de la désignation *quilombola*, de sorte que le lien entre apparence et droit de posséder la terre opère des changements dans la perception que les habitants ont d'eux-mêmes.

Ainsi, auparavant, beaucoup d'habitants de Macapazinho n'appréciaient pas la dénomination qui leur était attribuée par les personnes extérieures, à savoir celle d'Africains vivant en Afrique. Mais, avec l'application des politiques multiculturelles, le terme est passé de négatif à positif, d'une désignation imposée à une désignation revendiquée. Ceci montre que qu'il est possible de se réapproprier des caractéristiques stigmatisante, de les mobiliser de manière positive. C'est par exemple le cas d'un jeune de Macapazinho qui m'a confié qu'en se « découvrant *quilombola* » il a découvert qu'il était une « vraie personne » alors qu'avant il pensait que le Noir n'était pas une « vraie personne ». Les paroles de ce jeune-homme constituent un indice du changement de subjectivité opéré avec l'application des politiques pro-diversité : alors que jusqu'à présent le Noir était associé au négatif, aujourd'hui, il devient positif.

Conclusion

L'État brésilien a toujours été activement impliqué dans la définition des relations raciales brésiliennes, en premier lieu avec le projet de blanchiment de la population, puis avec la promotion de la démocratie raciale, et enfin avec l'application des politiques multiculturelles actuelles. Si aujourd'hui les trois

modèles coexistent au sein des communautés que j'ai étudiées, avec l'application des politiques multiculturelles, le Blanc n'est plus le seul à être valorisé en opposition au Noir car ce dernier acquiert une nouvelle valorisation en étant associé à la « résistance à l'esclavage » et à la possession de la terre. Ainsi, dans ce contexte, être « possesseur d'une peau noire » n'a plus une connotation négative et devient un marqueur positif.

Pour les habitants des communautés qui s'auto-désignent ou qui sont désignés par le mot *quilombola*, ce terme implique un nouveau statut et un sentiment de fierté. En ce sens, avec le processus pour la légalisation de leurs terres, émerge aussi une identité noire *quilombola* en tant que catégorie politique. Ce qui nous amène à réfléchir sur celle-ci en tant que forme d'émancipation, le changement des subjectivités des acteurs concernés leur permettant d'avoir accès à une citoyenneté dont ils étaient privés. (Sousa Santos, 2001, 1991). Cette identité est construite à partir de la mémoire collective interne ainsi que des discours des agents médiateurs, ces discours apportant des éléments d'identification valorisant la culture noire et jouant un rôle important dans l'élaboration de cette nouvelle identité noire Sud-américaine.

Bibliographie

Agier, M. (2013). *La condition cosmopolite. L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*. Paris : La Découverte.

Almeida, A. W. (2002). Os quilombos e as novas etnias In E. O'dwyer, (Ed.), *Quilombos: identidade étnica e territorialidade* (pp. 43-81). Rio de Janeiro : FGV.

Amaral Filho, N. (2006). *Mídia e quilombos na Amazônia*, Thèse de doctorat en Communication non publié, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Arruti, J. M. (2008). Quilombos. In Pinho, O. A. & Sansone, L. (Eds.) *Raça. Novas perspectivas antropológicas* (pp. 315-350). Salvador : ABA/EDUFBA.

Barth, F. (1995). Les groupes ethniques et leurs frontières In Poutignat, P. & Streiff-Fenart, J. (Eds.) *Théories de l'ethnicité* (pp. 203-249). Paris : Presses universitaires de France.

Bonniol, J. L. (1992). *La couleur comme maléfice : une illustration créole de la*

généalogie des Blancs et des Noirs. Paris : Albin Michel.

Boyer, V. (2010). Qu'est le quilombo aujourd'hui devenu ? De la catégorie coloniale au concept anthropologique, *Journal de la Société des Américanistes*, 96-2, 229-251. En ligne <http://jsa.revues.org/11579>.

Constituição Federal. (1988). Brasília : Senado Federal, p. 169.

Cunin, E. (2004). *Métissage et Multiculturalismes en Colombie (Carthagène) : le « noir » entre apparences et appartenances*. Paris: l'Harmattan.

Harris, M. (1967). *Padrões Raciais nas Américas*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira.

Le seuil de pauvreté. En ligne : <http://www.ibge.gov.br>. Consulté le 05/03/2011.

Maldonado-Torres, N. (2006). Pensamento crítico desde a subalternidade: os estudos étnicos como ciências descoloniais ou para a transformação das Humanidades e das Ciências Sociais no século XXI. *Afro-Ásia*, 34, 105-129.

Munanga, K. (1996). Origem e histórico dos quilombos na África. *Revista USP Dossiê POVO NEGRO - 300 ANOS*, 28, 56-63

Nogueira, O. (2006). Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Tempo Social revista de sociologia da USP*, 9(1), 287-308.

O que é quilombo. En ligne : <http://www.koinonia.org.br/oq/oquilombo.asp>. Consulté le 03/03/2014.

Pacheco de Oliveira, J. (1993). *Atlas das terras indígenas do nordeste*. Rio de Janeiro : PETI/Museu Nacional, p.162.

Pechincha, M. S (2006). *O Brasil no discurso da antropologia nacional*. Goiânia : Cànone Editorial.

Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In Lander, E. (Ed.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* (pp.118-142). Buenos Aires : Colección Sur Sur.

Silva da Costa, M. (2010). Construção de identidade quilombola na Amazônia brasileira: por uma leitura interdisciplinar da diversidade. *L'Ordinaire latino-américain*, (214), 115-128. En ligne <http://orda.revues.org/630>.

Silva da Costa, M. (2015). *Construire la légitimité quilombola en trois dimensions : phénotype, origine et lutte pour la terre*. Thèse de Doctorat en Anthropologie non publié, Université Toulouse Jean Jaurès, Toulouse.

Sousa Santos, B. (1991). Subjectividade, cidadania e emancipação. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 32, junho, 135-191.

Sousa Santos, B. (2001). Para uma concepção multicultural dos direitos humanos. *Contexto Internacional*, 23(1), janeiro-junho, 7-34.

Spivak, G. C. (2009). *Les Subalternes peuvent-elles parler ?* Paris : Editions Amsterdam. (Œuvre originale publiée en 1999).

Telles, E. (2003). *Racismo à brasileira : uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro : Relume Dumará.

Wacquant, L. (2009). *La racisation comme violence symbolique*. Communication présentée au Rencontres Internationales: racialisation et ethnicisation contextes socio-historique et enjeux sociaux contemporains, Paris.

[1] L'article 68 stipule que « les communautés remanescents de quilombos qui occupent leurs terres sont reconnues comme propriétaires définitifs, à charge de l'État d'émettre les titres respectifs ». (Constituição Federal, 1988, p. 169).

[2] Le terme « communauté » est la forme locale et régionale utilisée aujourd'hui pour désigner les populations rurales au Brésil

[3] Boyer (2010, p. 246) a souligné que le mot *remanescente* ne peut pas être traduit en français car il peut signifier « ce qui est issu » (la descendance), mais aussi « ce qui subsiste, ce qui reste » (la rémanence).

[4] Cf. <http://www.koinonia.org.br/oq/oquilombo.asp>. Consulté le 03/03/2014.

[5] Au Brésil, le seuil de pauvreté a été établi à 70 *reais* (soit environ 22 euros) par mois et par adulte. Source : IBGE, 2011. <http://www.ibge.gov.br>. Consulté le 05/03/2011.

[6] Au Brésil, le terme race peut être employé au quotidien pour faire référence aux Indiens, Noirs et Blancs

[7] Expression empruntée à Bonniol, 1992.

[8] La défense publique a été créée par la Constitution Fédérale de 1988, avec pour objectif de garantir l'accès à la justice des personnes à faibles revenus.

[9] Dans l'Etat du Pará, l'ITERPA est l'organisme chargé d'émettre les titres de propriété des terres *quilombolas*.