

## Subversions classificatoires: paysans, indiens, noirs. Chronique d'une ethnogenèse

In: Genèses, 32, 1998. pp. 28-50.

### Résumé

■ José Mauricio Andion Arruti: Subversions classificatoires: paysans, indiens, noirs, Chronique d'une ethno- genèse L'article retrace le « processus d'identification » par lequel une agrégation de familles rurales du Nordeste brésilien est devenue, parmi d'autres identités possibles et selon les termes de la Constitution de 1988, « communauté restante de quilombo ». Sont d'abord présentées quelques scènes donnant différentes classifications officielles de la population locale, entre 1829 et aujourd'hui. Est ensuite retracé le parcours qui aboutit à l'identification actuelle, à travers une série de séquences qui conduisent de l'ethnogenèse des indiens Xocó à celle de leurs voisins et parents du Mocambo. Sont discutés en conclusion les problèmes posés par les usages, significations et effets des catégorisations sociales et appellations officielles, ainsi que les mécanismes par lesquels elles sont gérées ou subverties, tantôt comme exercice du pouvoir, tantôt comme ressource pour s'y opposer.

### Abstract

from the Brazilian Nordeste became (among other possible identities) and according to the terms of the 1988 Constitution, "remaining community of quilombo". First, a number of scenes are presented providing various official classifications of the local population from 1829 to the present. Next, the path leading to their current identification is recounted : through a series of sequences leading from the ethnogenesis of the Xocó Indians to that of their Mocambo neighbours and relatives. Finally, the article discusses the problems raised by the uses, meaning and effects of social categories and official appellations, as well as the mechanisms by which they are managed or subverted, either as a way of exercising power or as a resource to be used in opposing it.

---

Citer ce document / Cite this document :

Andion Arruti José Maurício, François Alain. Subversions classificatoires: paysans, indiens, noirs. Chronique d'une ethnogenèse. In: Genèses, 32, 1998. pp. 28-50.

doi : 10.3406/genes.1998.1522

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/genes\\_1155-3219\\_1998\\_num\\_32\\_1\\_1522](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/genes_1155-3219_1998_num_32_1_1522)

---

## SUBVERSIONS

## CLASSIFICATOIRES:

## PAYSANS, INDIENS,

## NOIRS.

### CHRONIQUE D'UNE ETHNOGENÈSE\*

**José Maurício  
Andion Arruti**

\* Cet article est issu d'une communication au séminaire *Ciência, Natureza et Sociedade*, organisé par le Museu Nacional-Universidade Federal do Rio de Janeiro et l'École normale supérieure de Paris (8-10 sept. 1997).

1. Créée en 1988 dans le cadre du centenaire de l'abolition de l'esclavage, la FCP est rattachée au Ministério da Cultura et vise à « la préservation des valeurs culturelles, sociales et économiques découlant de l'influence noire sur la formation de la société brésilienne » (Loi n° 7668 du 22 août 1988).

2. Ndt. Le mot « restant » a été choisi pour traduire le portugais « remanescente ». Tout au long du texte l'auteur substantivera cet adjectif « os remanescentes » traduit par « les restants ». Les *quilombos* ou *mocambos* étaient des groupements constitués d'esclaves noirs (« marrons ») ayant fui des *fazendas*, mais pouvaient réunir également, des indiens ayant quitté leur village, des contrebandiers, des personnes pourchassées pour crime, etc. Leur organisation sociale pouvait varier de bandes qui assaillaient les voyageurs à des agglomérations fixes avec un haut degré de complexité.

En 1995, l'Associação Brasileira de Antropologia m'a invité à accompagner la situation de conflit foncier qui touchait la « communauté du Mocambo », dénomination d'un groupe de familles ayant des liens de parenté entre elles, établies sur les rives du fleuve São Francisco, dans le *município* de Porto da Folha (État de Sergipe) et ayant en commun une série de caractéristiques physiques et culturelles apparentes. Ces familles se concentrent sur un peu plus de 80 maisons, distribuées en deux rangées parallèles au fleuve et adjacentes au dernier fragment de terre collective incontestée après presque 150 ans d'expropriation, soit moins de 95 hectares de sol impropre à la culture systématique.

Ma participation avait été demandée par la Fundação Cultural Palmares (FCP)<sup>1</sup>, à la suite de la revendication de la communauté du Mocambo d'être reconnue comme « communauté restante de *quilombo*<sup>2</sup> ». L'expression « communauté restante » (résiduelle) correspondait à une innovation législative introduite dans la Constitution brésilienne de 1988, qui créait une nouvelle catégorie de droits fonciers basée sur l'exploitation coutumière et collective de la terre<sup>3</sup> et la FCP était responsable du dénombrement et de l'identification de ces communautés, leur reconnaissance devant s'appuyer sur un constat anthropologique. Ainsi, mon premier contact avec la communauté avait lieu dans un contexte de mobilisation politique et mon acceptation tant par la communauté que par les médiateurs déjà établis (l'Église, le ministère de la Culture, le syndicat

Illustration non autorisée à la diffusion

Propriétés en litige sur les rives du  
Rio São Francisco  
© Carte de l'auteur.

rural et le mouvement noir), dépendait du fait que mon travail pouvait, pensait-on, ouvrir une voie vers la résolution de ce conflit foncier.

Par ailleurs, la situation m'intéressait tout particulièrement car, si l'attribution du droit à la terre aux « communautés restantes de *quilombos* » avait vraiment été une conquête des mouvements sociaux dans l'Assemblée constituante de 1988, il était clair désormais que cette disposition n'avait été prise qu'à cause de l'apparente insignifiance numérique de ces communautés, estimées, à l'époque, à une vingtaine sur tout le territoire brésilien. Cette estimation s'avérera bientôt inexacte, un nombre croissant de groupes ruraux, acculés par d'anciens conflits fonciers, commençant à réclamer leur reconnaissance, et ainsi à récupérer la mémoire refoulée de leurs liens historiques avec des groupes d'esclaves qui avaient jadis réussi à imposer leur liberté à l'ordre esclavagiste<sup>4</sup>.

Voilà pourquoi il me semble que l'importance de « l'article 68 » ne réside plus dans la réalité qu'il prétendait reconnaître, mais dans son effet multiplicateur, qui crée en soi une nouvelle réalité, dont les répercussions atteignent en retour l'univers des lois. Ce phénomène, malgré un temps de maturation très court, s'impose comme une nou-

3. « Aux restants des communautés des *quilombos* qui occupent leurs terres on reconnaît la propriété définitive et l'État a le devoir de leur remettre les titres correspondants » (article 68 de l'*Ato das Disposições Constitucionais Transitórias* de 1988).

4. Voir João José Reis et Flávio Gomes (eds), *Liberdade por um Fio. História dos quilombos no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996. Des dénombrements officiels ont identifié plus de 400 « communautés restantes de *quilombos* » dans l'État du Maranhão, 120 dans celui de Bahia, presque 100 dans celui de Minas Gerais, 20 entre l'État de São Paulo et celui de Rio de Janeiro, et des chiffres un peu moins élevés dans pratiquement tous les autres États. La FCP a établi une liste préliminaire de communautés en vue de constats ethno-historiques : elle comprend 50 zones distribuées sur 9 États (*Djumbay. Informativo da Lembadilê* [Recife, Central de Notícias Afro-brasileira], vol. 5, n° 25, 1997, p. 7).

## DOSSIER

### *Anthropologie et histoire politique*

José Maurício Andion Arruti  
*Subversions classificatoires :  
paysans, indiens, noirs.  
Chronique d'une ethnogenèse*

5. Depuis le classique Edson Carneiro, *O Quilombo dos Palmares*, São Paulo, Ed. Nacional, 1958, la littérature sur le sujet a remis en cause ce modèle consacré. Voir Pedro Paulo Funari, « A arqueologia de Palmares. Sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana » et Silvia Hunold Lara, « Do Singular ao Plural. Palmares, capitães-do-mato e o governo dos escravos », in J. J. Reis et F. Gomes (eds), *Liberdade por um Fio...*, op. cit.

6. Voir Françoise Morin, « Práticas antropológicas e histórias de vida », in José Marinas et Cristina Santamarina (eds), *La História Oral: métodos y experiencias*, Madrid, Debate, 1993, pp. 81-108 (éd. originale: « Pratiques anthropologiques et histoire de vie », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 69, Paris, Puf, 1980).

7. Une bonne partie de mon rapport, qui a servi de base à la reconnaissance officielle de la communauté par le Gouvernement fédéral, a été publiée par la FCP: José Maurício Andion Arruti, « Por uma história à contraluz. As sombras historiográficas, as paisagens etnográficas e o Mocambo », *Palmares em Revista*, n° 1, 1996 [en réalité: 1997], pp. 71-97. L'arrêté approuvant le rapport d'identification et de délimitation a été publié dans le *Diário Oficial da União*, 28 mai 1997, pp. 1111-1116.

8. Sur l'idée d'« imagination » utilisée ici, voir Benedict Anderson, *Nação e Consciência Nacional*, São Paulo, Ática, 1989 (éd. originale: B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*, Londres, Verso, 1982); trad. fr.: *L'imaginaire national, Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996.

velle question politique et un nouvel objet théorique, et nous oblige à repenser les bases intellectuelles de cette équivoque. Des débats et conflits vigoureux, parfois même violents, ont lieu sur les critères d'identification comme « restante » d'une communauté de *quilombos*. Toutes les certitudes plus ou moins établies commencent à se dissiper sur ce qu'a été un *quilombo* du point de vue historique<sup>5</sup> et sur ce que sont ses « restants ». Au prix d'une simplification, nous pourrions traduire ce débat dans des termes qui opposent les postures pragmatiques aux postures primordialistes dans le champ des études sur les identités sociales<sup>6</sup>. D'un côté, une interprétation à tendance historique, qui cherche à vérifier les liens qui existent réellement entre la communauté actuelle et un ancien *quilombo*, de l'autre, une description essentiellement anthropologique des significations très relatives du terme pour les communautés rurales noires actuelles.

L'objectif de ce texte n'est pas de passer ce débat en revue, ni d'y prendre position, ni même de présenter le constat que j'ai établi à propos du processus de reconnaissance du Mocambo<sup>7</sup>. Pour essayer d'échapper au réalisme, ce travail part d'une double question simple mais fondamentale: quels sont les mécanismes qui permettent d'attribuer à une agrégation de familles, qui s'identifiaient jusqu'en 1994 comme travailleurs ruraux, de nouveaux droits basés sur des continuités historiques imaginées<sup>8</sup>, et quelles sont les conditions et implications sociales de ce processus d'identification? Voilà pourquoi, plutôt que de suivre la recommandation malinowskienne de décrire dans quelles conditions j'ai obtenu les informations des autochtones, je me propose de décrire dans quelles conditions ces autochtones se sont constitués en tant que tels, comment il a été possible qu'à mon arrivée au *município* de Porto da Folha, en 1995, j'aie rencontré une « communauté » prête à être décrite comme « restante de *quilombos* ». Voilà pourquoi je présenterai ici une chronique dans laquelle la linéarité chronologique n'est qu'un recours pour parler des discontinuités et des circularités historiques qui composent ce phénomène.

### Agencements classificatoires

#### Scène I. « Qualités »

En 1829, le vicaire de la Mission indigène de São Pedro de Porto da Folha fournissait aux autorités de la

*Província* de Sergipe del Rey, la « liste des habitants de la Paroisse en fonction du nom, de la qualité, de l'occupation, de l'origine, du nombre d'années de résidence et la distribution en feux [*fogos*] »<sup>9</sup>. Dans cette liste, la population était tout d'abord classée selon l'opposition primaire entre « portugais » et « indigènes [*indígenas*] », la première catégorie comprenant 309 habitants distribués en 69 feux et la deuxième 139, distribués en 46 feux localisés sur l'île de São Pedro.

Créée au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, la Mission de Porto da Folha est née de la réunion de divers groupes indigènes sous l'impact de l'avancée des *fazendas* de bétail le long du fleuve São Francisco. Désignés collectivement comme Aramurus (ou Orumarus) – apparemment l'ethnonyme le plus répandus parmi eux – ces indiens avaient reçu le droit d'occuper une fraction de leurs terres sur les marges du fleuve São Francisco et bénéficiaient de la présence d'un missionnaire en récompense de leur collaboration militaire contre les Hollandais<sup>10</sup>. Ainsi naissait le seul poste avancé par lequel l'État Impérial se faisait représenter, dans une certaine mesure, dans l'immense Sertão de Porto da Folha jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, quand ont commencé à surgir les premiers villages et leurs structures municipales. D'où l'importance de la liste mentionnée : bien que très limitée, elle constituait le seul recensement « public » de cette population et, surtout pour les appareils de l'État, la seule grille disponible de classification des habitants.

C'est pour cette raison qu'elle nous sert moins comme instrument de connaissance objective de ces populations que par sa forme. Après avoir divisé toute la population recensée en deux blocs, le vicaire introduit dans la partie consacrée aux « portugais » une colonne « qualités [*qualidades*] », révélant la variété de la population englobée par cette appellation : 31 (10 %) seulement étaient « blancs [*brancos*] », alors que le reste se divisait entre 175 (57 %) « mulâtres [*pardos*] », 100 (32 %) « noirs [*pretos*] » et encore trois « indigènes [*indígenas*] » (1 %). Si nous observons la composition des groupements familiaux, nous constatons que parmi les 69 feux classés comme « portugais », 17 (25 %) étaient constitués de couples dont l'un des conjoints était classé individuellement comme « noir » et l'autre comme « noir » ou « mulâtre ». Il ne s'agit pas d'une erreur du vicaire, mais bien plutôt d'un type d'opération qui montre que les agencements classificatoires fonction-

9. Arquivo Público do Estado de Sergipe, série AG4, carton 14, document 6.

10. En 1980, la Comissão Pró-Índio (organisation non gouvernementale attachée à la défense des droits indigènes) a publié en fac-similé et remis à la FUNAI la documentation réunie depuis 1969 « se référant aux droits de propriété de l'île de S. Pedro [...] par les indiens Xocó, dont l'origine remonte au XVII<sup>e</sup> siècle ». Ce travail a eu une importance fondamentale dans l'argumentation qui a conduit à la reconnaissance officielle de ce groupe « restant » d'« agglomérations » de la mission de Porto da Folha : Beatriz Góes Dantas et Dalmo Abreu Dallari, *Terra dos Índios Xocó: estudos e documentos*, São Paulo, Comissão Pró-Índio, 1980.

## DOSSIER

*Anthropologie  
et histoire politique*

José Maurício Andion Arruti  
*Subversions classificatoires :  
paysans, indiens, noirs.  
Chronique d'une ethnogenèse*

ment comme des outils permettant d'agir sur la réalité : ils ne concernent pas la substance des objets classés, mais le caractère pragmatique de la taxinomie qui en résulte. Dans le cas de notre vicaire, il lui importait d'appréhender la population selon qu'elle était ou non agglomérée [*aldeados*], regroupée en « agglomération [*aldeamento*] », c'est-à-dire soumise ou non à son administration. La distinction entre indiens et portugais, dans ce cas, n'est pas une distinction ethnique ni de couleur, mais correspond à la place des hommes dans un certain arrangement de libertés et de subordinations.

Même les distinctions entre blancs, mulâtres et noirs, que nous pourrions prendre comme une référence plus directe à la « couleur » des personnes, ne semblent pas se fonder sur des critères clairement définis et exclusifs, pourcentages de sang de leurs ancêtres ou auto-attribution des recensés. La gradation qui va de noir à blanc dans cette liste semble répondre à un mélange de critères réunis en un système de valorisation propre au vicaire – seul représentant local de l'ordre étatique – où l'origine, la couleur de la peau et, nous pouvons l'imaginer, la situation socio-économique, l'insertion religieuse et rituelle, le prestige social, fonctionnaient comme les variables d'un système en mutation permanente.

Dans la deuxième partie de la liste, consacrée aux « agglomérés », le vicaire élimine simplement la colonne « qualité ». Cette suppression se fait au prix d'une transformation du critère administratif « agglomérés [*aldeados*] » en catégorie ethnique « indiens [*índios*] ». Naturalisation douteuse à cause de la forte mobilité de la population : parmi les 309 « portugais », 135 (44 %) étaient originaires d'autres paroisses. Parmi eux, 26 (8,5 %) étaient des « noirs » libres et 17 (5,5 %) des « noirs » esclaves. Même chose du côté des « agglomérés » : parmi les 139 « indiens », 49 (35 %) provenaient d'autres paroisses ou provinces voisines, comme c'était le cas également de ces trois « indiens » non agglomérés, dits « portugais ». En vérité, il est fort peu probable qu'un individu ou qu'une famille se soit constamment maintenu dans la condition d'« aggloméré » pendant ces migrations constantes qui marquent l'histoire du fleuve São Francisco et, notamment de ses groupes indigènes<sup>11</sup>.

Ainsi, le terme même de « qualité » exprime un découpage des différences entre les hommes qui ne semble pouvoir être traduit de manière adéquate par aucune des clas-

11. Sur ces migrations, voir mon mémoire de *mestrado* : J. M. A. Arruti, *O Reencantamento do Mundo. Trama histórica e rearranjos territoriais Pankararu*, Rio de Janeiro, PPGAS du Museu Nacional, 1996.

sifications qui nous sont familières, comme couleur, classe, race ou ethnie. Il signale la plasticité des critères de classement liée à la mobilité de la population locale, qui sera indienne ou non selon qu'elle est ou non placée sous une administration territoriale particulière. Ce sont de telles appellations qui sont considérées rétrospectivement comme des solides marques de frontières naturelles.

## Scène II. « Métissage »

À la suite d'une décision du gouvernement central qui, à partir de 1845, commence à inciter à l'installation de missionnaires capucins dans les « agglomérations » indigènes, Frère Doroteu arrive à la Mission de São Pedro de Porto da Folha en 1849 sous les auspices du gouvernement de la *Província* et y restera jusqu'à sa mort en 1878<sup>12</sup>. Cette période est marquée par la promulgation de la Lei de Terras (1850)<sup>13</sup> et par la décision d'incorporer au domaine public national les terres des « agglomérations » que les indiens avaient quittées en se dispersant et en se fondant dans la masse de la population « civilisée ». Cette mesure est à l'origine de l'extinction des « agglomérations » telle que celle-ci sera conduite par les commissions qui parcouraient les *Províncias* pour délimiter les terres inoccupées et énoncer le degré de « mélange [*mistura*] » des populations<sup>14</sup>.

En 1853, le gouvernement de la *Província* obtient l'abolition de la Diretoria Geral de Índios de Sergipe del Rey et donc l'extinction de toutes ses « agglomérations » indigènes. Localement, Frère Doroteu continuait son travail de catéchisme auprès de cette population plus ou moins « métisse », tantôt reconnue comme indigène, tantôt non, selon l'appareil d'État concerné et les besoins de l'une ou l'autre fraction de la classe dominante dans ses luttes internes pour les terres des berges du fleuve São Francisco. En 1878, toutefois, le gouverneur (*presidente*) de la *Província* réaffirmait la suppression officielle des *aldeamento*, informant le gouvernement fédéral que « dans cette *Província*, il n'existe plus d'agglomérations, ni même de véritables indiens, seulement continue-t-il, de rares individus qui conservent le sang des races anciennes, et se confondent au sein d'une population plus ou moins civilisée »<sup>15</sup>. Des expressions comme « véritables indiens » et « population plus ou moins civilisée » nous donnent une bonne mesure de la plasticité des catégories utilisées dans l'exercice du pouvoir sur ces populations.

12. B.G. Dantas et D. A. Dallari, *Terra dos Índiens Xocó...*, *op. cit.*

13. Loi foncière qui remplaçait les réglementations d'origine coloniale et les droits coutumiers, rendait obligatoire le régime de la propriété privée et disposait des terres qui n'étaient pas l'objet d'un titre de propriété : considérées comme « inoccupées », elles devenaient propriété de l'État.

14. C'est le début de la production de nombreux discours officiels sur le « métissage ». Voir J. M. A. Arruti, « A emergência dos "remanescentes" », *Mana estudos de Antropologia Social*, vol.3, n° 2, outubro 1997, pp. 7-38.

15. Ofício do Presidente da Província de Sergipe au Ministério da Agricultura, 17 mai 1878. Cité in B.G. Dantas et D. A. Dallari, *Terra dos Índiens Xocó...*, *op. cit.*

## DOSSIER

*Anthropologie  
et histoire politique*

José Maurício Andion Arruti  
*Subversions classificatoires :  
paysans, indiens, noirs.  
Chronique d'une ethnogenèse*

Dans les dix années sur lesquelles s'est concentrée l'extinction des « agglomérations », plusieurs initiatives de libération d'esclaves par le Fundo de Emancipação<sup>16</sup> ont agité les gouvernements des *Províncias* du Nordeste. Ils créèrent différentes formes de contrôle du territoire et de la population (colonies agricoles, accueil d'orphelins, d'indigents, etc.) et suscitèrent quelques tentatives manquées d'immigration européenne et nord-américaine. La coïncidence en un temps relativement court de ces différentes mesures révèle un aspect important des stratégies qui, pour affronter les problèmes issus de la libération de terres et de la main-d'œuvre, passent par le réaménagement des classifications : après l'extinction des « agglomérations » et la libération des esclaves, ces gens ne sont plus classés, par l'effet des mécanismes de contrôle, comme « indiens » et « noirs » ou même « portugais », mais figurent désormais dans les documents comme « indigents », « orphelins », « marginaux », « pauvres » ou « travailleurs nationaux ».

### *Scène III. « Restants »*

De nos jours, l'ancienne Mission de São Pedro de Porto da Folha a été remplacée par l'Área Indígena Xocó, attribuée aux « restants » des anciens « agglomérés » qui, sous cet ethnonyme, ont conquis dans les années 1970 leur reconnaissance officielle par la Fundação Nacional de Amparo ao Índio (FUNAI)<sup>17</sup> et donné le coup d'envoi de la « lutte » pour la régularisation de leurs terres. À côté de cette zone indigène, se trouve le Mocambo, avec environ 80 familles ; l'un des époux de 9 d'entre elles est d'origine indigène, 7 d'entre eux étant Xocó. Si l'on remonte à leurs ancêtres immédiats, cette proportion augmente. Un premier relevé m'a donné 12 autres noms, dont 5 correspondent à la génération immédiatement antérieure et 7 à la précédente. Parmi eux, 3 couples d'« indiens » avaient été transférés des terres de l'ancienne agglomération indigène. Bien que ces données soient préliminaires, elles laissent apparaître une fréquence de mariages entre ces deux groupes voisins plus ou moins continue (10 % des mariages du Mocambo à chaque génération) au moins pendant ces cent dernières années.

Ainsi, ces deux groupes cultivent une longue mémoire commune. Jusqu'au milieu des années 1940, par exemple, le groupe de familles aujourd'hui désigné comme du Mocambo ne possédait pas de cimetière propre et utilisait

16. Organisme d'État créé par la loi de 1871, plus connue comme « loi du ventre libre », pour financer la libération anticipée d'esclaves.

17. Créée en 1967 pour exercer la tutelle de l'État sur les peuples indigènes, elle remplace le Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Voir Antonio Carlos de Souza Lima, « Fundação Nacional do Índio », in *Dicionário Histórico-biográfico (1930-1983)*, Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1984, pp. 1410-1411.



«depuis toujours» le cimetière de l'île de São Pedro, siège de l'ancienne mission indigène. Les progrès de la syndicalisation et de l'organisation politique des paysans, si importantes dans le Nordeste brésilien des années quarante et cinquante<sup>18</sup>, ont atteint également ces groupements, encore que de manière limitée, et permis que s'ébauche une désignation et une «lutte» commune sous l'appellation de «travailleurs ruraux [*trabalhadores rurais*]» ou «paysans [*camponeses*]». De la même manière, les deux groupes assistent ensemble aux services religieux que célèbrent les missionnaires et les curés de la paroisse, surtout ceux les plus enclins à une «théologie de la terre». Depuis le début des années quatre-vingt-dix, le Mocambo manque de plus en plus de terres tandis que les Xocó élargissent leur territoire. En retour, ceux-ci offrent des services économiques accrus (terre à planter, pâturages et journées de travail) aux familles du Mocambo.

Si la longue proximité entre ces groupes a permis, pendant les années quatre-vingt, une mobilisation sous la désignation commune tantôt de «travailleurs», tantôt de «*posseiros*»<sup>19</sup>, quand l'un d'eux a choisi d'actualiser ses liens avec des ancêtres indigènes, cette proximité même a créé tensions et conflits. La récupération ou la production de l'identité Xocó a impliqué un moment de purge, de négation de cette plasticité que leurs adversaires tenaient comme le signe d'un «mélange» leur retirant toute légitimité. Dans les années quatre-vingt-dix, au contraire, après la reconnaissance officielle des Xocó comme «restants indigènes», il leur est devenu possible de renouer plus confortablement leurs liens avec leurs voisins et parents, non pas pour réduire ou atténuer la distinction «ethnique», mais pour l'accentuer d'un commun accord et les aider à conquérir, eux aussi, leur reconnaissance en tant que «communauté restante de *quilombo*».

Il est important d'observer que le terme choisi par les législateurs dans la formulation de l'article 68 est celui qui était utilisé pour décrire la situation des communautés indigènes du Nordeste, dès leurs premières émergences, dans les années trente et quarante<sup>20</sup>. Comme pour les groupements indigènes dont on soulignait ainsi l'autonomie culturelle, l'emploi aujourd'hui du terme «restante» implique qu'on ne voit dans les communautés actuelles que des formes des anciens *quilombos*<sup>21</sup>. Identifiées comme «restantes», ces communautés cessent d'être marquées par l'archaïsme et l'impuissance propres au monde

18. Voir Leonilde Sêrvolo Medeiros, *História dos Movimentos Sociais no Campo*, Rio de Janeiro, FASE, 1989.

19. Le terme «*posseiro*» désigne tous ceux qui se servent d'une terre sans en avoir la propriété légale.

20. Voir João Pacheco de Oliveira, «Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização et fluxos culturais», *Mana. Estudos de antropologia social*, vol. 4, n° 1, abril 1998, pp. 47-78 et J. M. A. Arruti, «Morte e vida do Nordeste indígena -- a emergência étnica como fenômeno histórico social», *Estudos Históricos*, n° 15, 1995, pp. 57-94.

21. Sur la distinction entre «études ethniques» et «études raciales» au Brésil, voir J. M. A. Arruti (ed.), «Comunidades Negras Rurais: entre a memória e o desejo», *Tempo e Presença*, n° 298 (suplemento), março-abril 1998, pp. 15-28.

## DOSSIER

*Anthropologie  
et histoire politique*

José Maurício Andion Arruti  
*Subversions classificatoires :  
paysans, indiens, noirs.  
Chronique d'une ethnogenèse*

rural pour devenir les emblèmes d'une identité, d'une culture et, surtout, d'un modèle de lutte et de militantisme noir. Celui-ci est fondé sur une continuité supposée entre groupements contemporains et *quilombos* historiques. Le renouvellement historiographique des années 1970, préoccupé par l'«histoire de ceux d'en bas», a transformé les *quilombos* en symboles de la «résistance» contre l'ordre esclavagiste et oligarchique, voire contre le capitalisme lui-même.

Ainsi les catégories de description des populations dominées sont des unités génériques de classification nécessaires à l'intervention et au contrôle social; elles varient avec les besoins de celui-ci au prix d'une réduction brutale de leurs différences. À l'inverse, au surgissement et à la mobilisation de communautés restantes correspond la production de nouveaux sujets politiques, de nouvelles unités d'action sociale: l'exacerbation d'une altérité marquée ne s'établit pas à partir de formations sociales ou culturelles mutuellement exclusives, mais est suscitée par un ensemble de différences négociables; celles-ci peuvent s'appuyer sur la mobilité classificatoire induite par les appareils de contrôle et d'intervention eux-mêmes. La plasticité identitaire qui sert de matière première à ces processus est fonction de ces productions successives des différences, elles-mêmes présentées et pensées comme des récupérations, des découvertes, des prises de conscience.

### Un «processus d'identification» en trois temps

Les trois formes successives de caractérisation de la population du Sertão de Porto da Folha décrites ci-dessus ne suivent pas une ligne de développement unique mais, au contraire, nous imposent de rechercher le sens contextuel de chacune. Pour reprendre des termes de J.-L. Amselle<sup>22</sup>, elles nous posent le problème de savoir comment une même agglomération d'individus peut s'intégrer successivement sous des formes soit de groupes horizontaux (classes, castes), soit de groupes verticaux (ethnie, nation). Ou encore, en l'adaptant à notre problème spécifique, la question est de savoir comment la plasticité identitaire sert, dans la situation vécue par le Mocambo, à la production permanente du continu à partir du discontinu et vice-versa. Problèmes qu'une partie de la littérature anthropologique au Brésil a dénommé «manipulation d'identité» ou, dans la ligne de l'histoire sociale,

22. Jean-Loup Amselle,  
«L'ethnicité comme volonté et comme  
représentation: à propos des peuples  
du Wasolon», *Annales ESC*, vol. 42,  
n° 2, mars-avril 1987, pp. 465-489.

«invention de traditions»<sup>23</sup>. Si ces notions sont utiles dans le contexte où elles sont nées, quand on les applique à des phénomènes très divers pour en donner une interprétation générale, on finit par oublier la tâche principale de l'analyse ethnographique : décrire de manière intelligible les conditions de possibilité de ces notions ainsi que les procédures selon lesquelles elles sont mises en pratique.

### *Séquence n° 1. Émergence des Xocó*

La famille Brito, qui participait dès les années 1870 à la lente expropriation foncière de la population de l'ancienne Mission de São Pedro de Porto da Folha, gagna les élections municipales dans les années 1930. Les Brito disposent finalement des conditions idéales pour «acheter» de manière définitive les terres des rives du fleuve, s'appropriant également, sur leur lancée et sans la moindre base légale, les terres de l'île de São Pedro<sup>24</sup>. Les Xocó entreprennent de nouveaux voyages à Rio de Janeiro pour chercher l'appui de l'organisme indigéniste officiel, d'abord le Serviço de Proteção ao Índio<sup>25</sup> et ensuite la FUNAI. Les anciens «agglomérés» de l'île de São Pedro étaient familiers de tels voyages depuis l'extinction de la Mission indigène, mais n'avaient jamais obtenu de résultats positifs<sup>26</sup>. C'est seulement dans les années 1970, quand des agents de l'Église catholique proches des idées de la «théologie de la libération» ont commencé à intervenir dans la région, que la mobilisation indigène – qui arbore désormais le nom de Xocó – réussit à forcer l'organisme indigéniste officiel à une première intervention efficace. Une équipe de missionnaires, comprenant des laïcs et des religieux soutenus par le nouveau curé de la paroisse, entreprend un intense programme de discussions sur la réalité locale et sur l'histoire de la «communauté». Un des modes de mobilisation privilégiés étaient les sermons qui, pendant les messes, associaient un message biblique au thème de la «lutte» pour la terre. Après des négociations entre la FUNAI, l'État et la municipalité, l'île de São Pedro sera rachetée à la famille Brito (à des prix surévalués) et, en 1984, commencera le processus de reconnaissance officielle de cette population comme «restants indigènes».

Les terres des rives du fleuve restaient cependant sous la domination des Brito, ce qui leur permettait d'exercer des représailles contre la population Xocó. Celle-ci y répondait par l'invasion de ces terres, provoquant l'intervention successive de la police, de la justice de l'État et du

23. Eric Hobsbawm et Terence Ranger (eds), «Introdução», in *A invenção das tradições*, Rio de Janeiro, Paz et Terre, pp. 9-24, 1984 (éd. orig. : *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983).

24. *Atlas das Terras Indígenas do Brasil*, Rio de Janeiro, Museu Nacional-Projeto Estudos sobre Terras Indígenas, 1993, pp. 5-7.

25. Créé en 1910 sous le nom de Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais, il avait pour fonctions de pacifier les groupes indigènes et d'établir des noyaux de colonisation fondés sur la main-d'œuvre du *sertão*. Il devient le SPI en 1918, lorsque ces deux missions sont dévolues à des administrations distinctes.

26. Sur les voyages d'Indiens d'«agglomérations éteintes» vers la capitale, voir Beatriz Goes Dantas, Gustavo Laranjeiras et Maria Carvalho, «Os povos indígenas do nordeste brasileiro. Um esboço histórico», in *Os Povos Indígenas no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, pp. 431-457, 1992. Les premiers voyages connus des «Indiens de l'agglomération de São Pedro de Porto da Folha» ont lieu en 1888, 1890 et 1917 (B.G. Dantas et D. A. Dallari, *Terra dos Índiens Xocó...*, *op. cit.*).

## DOSSIER

*Anthropologie  
et histoire politique*

José Maurício Andion Arruti  
*Subversions classificatoires :  
paysans, indiens, noirs.  
Chronique d'une ethnogenèse*

Ministério Público Federal. Le Parquet (Procuradoria da República) entra en scène en 1988, avec une action pour que le groupe indigène recouvre la possession de ses terres et une intimation à la FUNAI de délimiter les terres déjà acquises. Devant les lenteurs de cet organisme, les Xocó occupèrent son siège à Maceió pendant quatre mois en 1989. La délimitation fut enfin réalisée en 1991 et homologuée en 1992.

La population indigène et celle du Mocambo gardent de vifs souvenirs de ces événements, puisqu'aux messes célébrées par l'équipe missionnaire chez les Xocó assistaient également les familles du Mocambo qui leur étaient apparentées. En outre, l'engagement vigoureux du curé de la paroisse dans la lutte indigène a fait pendant longtemps de celle-ci un thème obligatoire des cérémonies de l'église du hameau du Mocambo. Ceci a toutefois souvent engendré de forts conflits entre ces familles et le curé qui exigeait d'elles le même type de mobilisation que leurs voisins et les pressait de sortir de la dépendance des propriétaires locaux.

### *Séquence n° 2. Conflits fluctuants*

Cette période de la lutte Xocó pour la terre coïncide avec le processus de partage par héritage de la Fazenda São Francisco, dénomination de la Fazenda Mocambo originale, désormais réduite à une bande de 450 mètres le long du fleuve et d'une lieue de large environ, limitrophe de la zone indigène. Quand, en 1986, ces terres sont finalement divisées entre trois héritiers, le changement de propriétaires signifia pour la population du Mocambo la fin d'une relation stable dépassant le simple patronage. L'ancien propriétaire, bien qu'issu d'une famille originaire d'une autre région, était né et avait habité dans le Mocambo jusqu'à l'âge adulte et avait investi dans le commerce urbain du chef-lieu. Il vendait des produits de la ville dans le Mocambo, importait de Pernambuco des fibres de *croá*<sup>27</sup> dont la population locale faisait des cordes qu'il revendait dans les villes de la région. Aux alentours de 1960, il avait réussi à revenir au Mocambo pour réaliser son désir de devenir propriétaire (*dono*) de la Fazenda São Francisco. C'est cette histoire personnelle qui a garanti à la population du Mocambo, pendant plus de vingt ans marqués par de nombreux processus d'expropriation<sup>28</sup>, de meilleures conditions de négociation et le maintien du travail sur leur dernière réserve territoriale. Malgré l'injustice inhérente au système de « métayage

27. Ndt. Plante de la famille des broméliacées dont les fibres sont utilisées pour la fabrication de cordes, tissus, etc.

28. À la suite de la construction de barrages sur la partie médiane du fleuve, la valorisation des terres a accru la pression d'anciens et de nouveaux « propriétaires », tandis que le changement du régime des eaux du fleuve modifiait l'économie et les formes de travail des populations. Selon le récit des habitants, une expulsion rampante a commencé à partir du milieu des années 1960, suite aux restrictions croissantes imposées par les *fazendeiros*, notamment l'interdiction de l'élevage de chèvres et de porcs qui procurait aux familles une certaine autonomie économique.

[*meação*] »<sup>29</sup> auquel la population était encore soumise, elle reconnaissait avoir une relation différente avec ce nouveau propriétaire de celle qu'elle avait avec les propriétaires de familles traditionnelles, car elle était gouvernée par des liens de mémoire et de parenté.

Indifférents à ces liens et se sentant menacés par le succès de la mobilisation politique des Xocó, les héritiers qui reçurent la Fazenda São Francisco en 1990 paralysèrent toutes les activités qui dépendaient des travailleurs locaux, notamment la plantation de riz, précipitant les familles du Mocambo de la carence alimentaire à une véritable famine. En 1992, comme les négociations avec les Xocó se terminaient apparemment sans inclure leurs terres, les nouveaux propriétaires de celles-ci ont proposé que les familles du Mocambo recommencent à planter du riz dans les rizières en système de métayage, mais sans bénéficier des mêmes droits qu'auparavant : la pêche serait interdite dans le lac après le barrage, toutes les familles ne seraient pas ré-embauchées. On avait en outre une tendance à réduire le nombre de métayers, en empêchant que quelques vieux ne transfèrent leur droit à leurs enfants. Malgré ces restrictions, la lagune fut traitée, le riz planté et les préparatifs pour la récolte entamés. Mais cette année-là un nouveau conflit impliquant les Xocó éclata, et ces derniers campèrent autour de la rizière de la *fazenda* pour exercer une pression sur les autorités, alors que les familles du Mocambo travaillaient encore. Cette situation délicate n'a pas empêché que les liens de solidarité entre les deux groupes fonctionnent une fois de plus et que les familles du Mocambo commencent à prêter leur concours au campement Xocó. Quand les nouveaux propriétaires arrivèrent accompagnés de policiers et d'hommes de main pour expulser les familles indigènes, ils reconnurent parmi elles « leurs métayers » du Mocambo. Il s'ensuivit une chaude discussion, qui se termina par un échange de menaces et l'interdiction de continuer les travaux de préparation pour la cueillette du riz déjà mûr et de toute circulation sur la partie des marges du fleuve qui donne accès à la zone indigène. C'est avec une certaine saveur que les « *mocambeiros* » racontent encore aujourd'hui le dialogue qui aurait mis fin à cet affrontement verbal : l'un d'eux, après avoir réclamé ses droits et entendu de la bouche de l'un des héritiers que « le droit des pauvres c'est une porte de prison », lui répondit que « le droit des riches c'est le canon d'un fusil ».

29. Le métayage ou « *trabalho de meia* » est une forme d'organisation de la production où le propriétaire fournit la terre et les semences, le produit étant partagé en parties variables, le quart ou la moitié revenant aux travailleurs.

## DOSSIER

*Anthropologie  
et histoire politique*

José Maurício Andion Arruti  
*Subversions classificatoires :  
paysans, indiens, noirs.  
Chronique d'une ethnogenèse*

Peu de semaines après, les propriétaires se réunissent à nouveau avec les métayers et proposent une indemnisation pour le riz mais, le montant étant considéré comme insultant, la majorité des familles refuse de signer l'accord. Après avoir payé le montant proposé aux trois seules familles qui l'avaient accepté, le propriétaire considère l'affaire comme close et lâche son bétail sur le riz mûr. C'est là le fait marquant, la limite matérielle et symbolique des accommodations successives aux volontés des propriétaires, que la « communauté du Mocambo » a choisi comme point de départ de sa mobilisation. L'événement, par sa capacité à condenser des symboles et exprimer des sentiments et des relations matérielles, a les caractéristiques d'un « mythe originaire ». Il résume en une seule scène décisive ce qui est, en réalité, le fruit d'un processus, d'une succession d'événements ni linéaires ni cohérents, et dont le terme n'était pas nécessairement la finalité.

Après la destruction de toutes leurs plantations de riz et l'interdiction de la libre circulation des personnes entre le Mocambo et la zone indigène, les familles ayant subi des préjudices directs dans le conflit vont chercher appui auprès du Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STR) et de la Comissão Pastoral da Terra (CPT). La CPT se retrouvant au centre des événements qui ont suivi, c'est au moyen du jeu entre les récits recueillis sur le terrain et les informations extraites des *Rapports d'activité* de cet organisme<sup>30</sup>, remplis par ses membres comme une espèce de livre de bord collectif, que nous parviendrons à reconstituer de manière assez concise le parcours des familles du Mocambo durant cette période de mobilisation. Ce matériel doit sans doute être utilisé avec précaution puisqu'il est orienté par des objectifs institutionnels et un engagement politique très évident. D'un autre côté, ces récits sont faits au cours du temps par des personnes différentes de l'équipe et sont produits sur le coup, comme des unités isolées, sans les réarrangements postérieurs et globaux qui produisent l'effet téléologique typique des « mémoires ». Ainsi, ces *Rapports* ne nous serviront pas comme « données » pures, mais comme traces d'un processus de production de subjectivité, réalisé par des subversions classificatoires successives.

### *Séquence n° 3. Émergence du Mocambo*

En février 1992, l'équipe de la CPT prend connaissance du conflit impliquant les « métayers [*meeiros*] » du

30. *Relatórios de Atividades*, signalés dans ce qui suit par (RA CPT date).

Mocambo par le curé qui prêtait assistance aux Xocó. Elle tente, début 1992, de mobiliser des organisations de la société civile de Sergipe pour la défense de ces « travailleurs [*trabalhadores*] », mais sans succès (RA CPT 21/02/92). Quelques mois plus tard, se tenait la première rencontre de travail au Mocambo, avec 80 « travailleurs », le curé du diocèse et un édile de Porto da Folha, qui était également le représentant du STR dans le *município*. Les réclamations des familles étaient alors l'indemnisation de leurs plantations détruites et les décisions à prendre dépendraient de la consultation de leurs voisins Xocó, « puisque la question était en rapport aussi avec eux » (RA CPT 22/07/92). 15 indiens Xocó participèrent à la réunion suivante, où les « travailleurs » du Mocambo présentèrent une rétrospective du conflit et de leurs motivations. Finalement, sur une suggestion de l'équipe pastorale, un groupe de 6 « représentants de la communauté » fut élu et chargé de faire un relevé des pertes des métayers et d'accompagner le curé et l'édile au commissariat pour porter plainte. Pour la première fois, un groupe se détachait parmi ces familles, donnait à leur mobilisation une « organisation » et, surtout, instaurait un centre d'accumulation de pouvoirs, d'où commencerait à émerger la figure du « leader politique ». Le processus d'organisation et d'engagement du Mocambo dans la « lutte » avancera très lentement pendant cette première année et le début de la deuxième, et le nombre moyen de participants aux réunions convoquées par la CPT diminuera beaucoup.

Pour aussi contradictoire que cela puisse paraître, c'est le moment que choisit la « communauté », profitant de l'absentéisme des propriétaires, pour occuper le siège de la *fazenda*. Moment plein d'ambiguïtés, où s'expriment l'orgueil et l'inquiétude. Dans une réunion de mars 1993, les familles qui continuaient à occuper la *fazenda* désignaient comme un obstacle à un engagement plus vaste la peur qu'il y ait dans le Mocambo des « espions », des personnes qui gardaient des liens de fidélité et de dépendance envers les fazendeiros et les autorités municipales (RA CPT 31/03/93). Il a donc été décidé que les réunions suivantes auraient lieu dans la zone indigène. Les « travailleurs » se préparent alors pour l'affrontement judiciaire entre les avocats des héritiers et les assesseurs de la CPT au tribunal de Porto da Folha. Il en résultera une transformation de la définition publique de cette agrégation de familles : les premières actions judiciaires étant déposées

## DOSSIER

*Anthropologie  
et histoire politique*

José Maurício Andion Arruti  
*Subversions classificatoires :  
paysans, indiens, noirs.  
Chronique d'une ethnogenèse*

au nom de la « communauté du Mocambo », les représentations destinées aux autorités constituent, dans la pratique et de manière irréversible, un acte d'institution de ce groupe comme sujet de droit face aux pouvoirs locaux. Cela a produit en outre une insertion nouvelle de la communauté dans l'ensemble des « luttes sociales » de la région, mise en évidence par les manifestations de rue organisées à l'occasion des audiences publiques au tribunal, véritables événements publics qui attirent l'attention de toute la ville et auxquelles pratiquement toute la population du Mocambo participe, soutenue par des représentants des Xocó, de syndicats de travailleurs ruraux de la région et même de syndicats de la capitale, qui envoient des banderoles et des voitures sonorisées (RA CPT 28/05/93). Enfin, le travail de préparation des familles pour les témoignages au tribunal passait nécessairement par la « récupération de la mémoire de la communauté ». C'est la première tentative d'établir une mémoire linéaire et cohérente sur les « origines » (« problème » complètement nouveau pour le groupe), provoquant la conversion d'une mobilisation pour l'indemnisation des pertes de quelques métayers en une « lutte » de toute la « communauté » pour « sa terre » (RA CPT 20/05/93).

Les visites d'assesseurs de la CPT et d'autres organisations clarifiaient peu à peu les formes d'affrontement légal disponibles et faisaient ainsi glisser la discussion du plan du droit du travail, imposé par les avocats des propriétaires et assumé par les familles en tant que « métayers », au plan des droits civils en tant que « *posseiros* ». Ainsi se réalisait la transformation de cette agglomération de familles en « Communauté du Mocambo » et s'élargissait l'éventail des solutions possibles. À la réunion d'août 1993, l'un des assesseurs de la CPT systématisait celles-ci : 1) rester dans l'objet du litige et forcer le propriétaire à un accord sur les indemnisations ; 2) revendiquer la reconnaissance comme « restants de *quilombos* » ; 3) se placer dans le cadre de la réforme agraire, évaluer la superficie totale dont les familles avaient besoin et demander son expropriation à l'Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA)<sup>31</sup>.

Cette énumération mérite un commentaire. La première option signifiait le maintien d'une stratégie basée sur le droit du travail, alors qu'en réalité, tout le mouvement de l'équipe pastorale conduisait à sa transformation. La deuxième option découlait des nouvelles récentes et

31. Créé en 1970 pour centraliser les fonctions de divers organismes, l'INCRA a pour objectifs la promotion de la réforme agraire, de la colonisation et du coopératisme rural.



encore vagues sur les perspectives ouvertes par les premiers cas de succès, dans le nord du pays, de l'application de l'article 68. Il était clair que la dernière option avait la préférence de l'équipe, parce que c'était celle sur laquelle elle accumulait un savoir-faire et parce que l'idée d'être identifiées comme «restants de *quilombos*» ne correspondait pas au type de représentation que ces familles avaient ou auraient aimé produire d'elles-mêmes. D'où l'extrême importance de la discussion soulevée à ce moment-là par une partie des familles mobilisées sur la proposition de changer le nom de la communauté de Mocambo en Mundo Novo, pour souligner une «renaissance» découlant de la «lutte» et les associer à une image plus positive. Quelle que soit la forme que leur mobilisation prendrait, ils décident que la décision ne pourrait être prise qu'après une réunion avec les Xocó, auxquels ils demanderaient un appui formel (RA CPT 11-12/08/93).

Avant de continuer, une petite digression sur le nom du groupement et ses parties est nécessaire.

1 – «Communauté». Bien que l'usage de ce terme puisse nous renvoyer aux discussions propres au champ académique (les «études de communauté» étaient courantes au Brésil pendant les années 1950 mais seront amplement critiquées plus tard), c'est également une catégorie, pour ainsi dire, «indigène [*nativa*]», utilisée aussi bien par les populations rurales ou urbaines que par les pouvoirs publics, comme le montre la rédaction de l'article 68. Sa pénétration et sa naturalisation, tout au moins dans l'univers discursif dirigé vers les mouvements sociaux, sont associées à l'action des «communautés ecclésiales de base» de l'Église catholique, dont l'importance était considérable au Brésil dans les années soixante-dix et quatre-vingt, apogée du régime militaire. Son emploi, la plupart du temps associé au travail de conversion d'unités sociales isolées, fondées sur les rites et la coopération, en unités de mobilisation politique, est venu s'associer dans le cas de la «communauté du Mocambo» aux nouveaux recours légaux rendus disponibles par la Constitution, conduisant à un dédoublement de l'usage du terme *mocambo*, de simple référence toponymique à une qualité intrinsèque des personnes, celle de «*mocambeiros*».

2 – «Mocambo». Mot portugais d'origine quimbundo (*mu'kambu*) qui signifie refuge d'esclaves ou de bétail fugitifs, ou simplement habitation misérable, pourrait suggérer une association directe entre le nom de la commu-

## DOSSIER

*Anthropologie  
et histoire politique*

José Maurício Andion Arruti  
*Subversions classificatoires :  
paysans, indiens, noirs.  
Chronique d'une ethnogenèse*

nauté et son identification comme « restant de *quilombo* ». Nous y trouvons néanmoins un bel exemple du chemin tortueux qui peut lier les mots et les choses. Le nom de Mocambo est attribué pour la première fois à cette aggrégation de familles quand elle s'installe dans une *fazenda* de bétail en un lieu portant ce nom, dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Le terme a alors un sens négatif, associé à l'esclavage et la subordination sociale plutôt qu'à un moment antérieur de liberté. Pourtant, la désignation même de cette *fazenda* provient d'un ruisseau homonyme qui parcourt cette partie des marges du São Francisco. Plus d'un ruisseau avait en fait reçu le nom de « *mocambo* » dans cette région à cause du grand nombre de groupes de noirs fugitifs aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Voilà pourquoi entre le Mocambo vivant, actuel et la définition générique et historique des *mocambos* il y a un chemin qui passe non seulement par des ruisseaux et des *fazendas* de bétail, mais qui dessine des sentiers circulaires, re-sémantisations qui mettent en échec toute explication continuiste.

Mais revenons au mois d'août 1993. Lors d'une réunion organisée par l'équipe pastorale pour la formation de « jeunes leaders » dans le Mocambo, on observe que, malgré les transformations par lesquelles la communauté était en train de passer, peu de choses avaient été conquises en termes pratiques. Le juge refusait systématiquement de prendre en considération les actions de la communauté ; celle-ci s'était retirée de la *fazenda* occupée après un ordre judiciaire et le nombre de familles mobilisées variait beaucoup d'une réunion à l'autre. Aux questions de l'équipe pastorale, ce groupe de jeunes reconnaissait que, devant la lenteur de la « lutte Xocó », beaucoup avaient des doutes quant à la viabilité de leurs propres exigences. D'une certaine manière, le sort des deux « luttes » était lié. C'est justement en raison du rôle expérimental des Xocó pour la population du Mocambo, que les premières victoires indigènes ont fini par avoir des répercussions favorables : en septembre, après une réunion dans le campement des Xocó, les deux communautés décidèrent d'agir conjointement. Les jeunes leaders du Mocambo désignés comme porte-parole de la communauté devaient intensifier les voyages à la capitale pour chercher l'appui de l'INCRA et d'autres institutions qui soutenaient les indiens et, arguant de l'implication d'indigènes, essayer de transférer le conflit de la compétence des autorités locales et de l'État vers celle des autorités fédérales<sup>32</sup> (RA CPT 30/08 et 04/09/93).

32. Les zones indigènes sont propriété de l'État fédéral et ne sont cédées aux groupes indigènes qu'en régime d'usufruit. Dans le code civil, l'« indien », comme l'orphelin, est placé sous la tutelle de l'État fédéral qui exerce donc dans ce cas tous les pouvoirs législatifs, administratifs et policiers.

Pour renforcer cette stratégie, une nouvelle invasion de la zone en litige est organisée, cette fois-ci conjointement, provoquant l'intervention de la police et la mobilisation dramatique de toute la communauté du Mocambo, les femmes élevant des barrières de pierres sur la route pour empêcher l'arrivée des patrouilles de police. D'un autre côté, des parents qui habitaient ou travaillaient dans la ville la plus proche, Pão de Açúcar (Alagoas), d'où était originaire la famille du propriétaire de la *fazenda*, subirent de telles pressions qu'ils parvinrent à convaincre certaines familles d'abandonner la « lutte » (RA CPT 04/09/93).

Au mois de septembre les réunions avec l'équipe pastorale se multiplièrent dans le cadre de son programme de formation de leaders et une commission mixte Xocó/Mocambo fut créée pour dialoguer avec les autorités locales, ce qui entraînera une franche remontée de la mobilisation au cours du deuxième semestre de 1993. En octobre de cette année-là, la CPT dénombre, parmi les 73 familles du Mocambo (environ 240 personnes), 56 « engagées dans la lutte », 7 « neutres » et 9 « contre » (RA CPT 15-16/10/93). C'est le moment où l'association avec les Xocó finit par ouvrir une possibilité d'identification complète entre les deux « communautés » : dans la dernière réunion de septembre, des commissions du Mocambo et des Xocó se réunissent pour évaluer la possibilité d'étendre les revendications foncières des Xocó de manière à inclure également les terres du Mocambo, c'est-à-dire qu'il s'agissait de transformer leurs anciens liens de parenté et leur lien politique actuel en un continuum identitaire, faisant en sorte que la segmentation classificatoire qui les distinguait soit abolie grâce à d'autres découpages également disponibles. Une quatrième possibilité de résolution du conflit surgissait donc (RA CPT 25/09/93), mais elle sera définitivement abandonnée après plusieurs consultations auprès de la FUNAI pendant les six mois suivants.

#### *Séquence n° 4. Le Mocambo comme « restant »*

Au début de 1994, l'équipe pastorale organise une nouvelle campagne pour sensibiliser les organisations de la société civile de la capitale de l'État fédéré, cette fois-ci avec succès : les réunions attirent des représentants de diverses organisations syndicales, de défense des droits de l'homme, des milieux éducatifs, de partis politiques, du ministère de la Culture et du mouvement noir (RA CPT

## DOSSIER

*Anthropologie  
et histoire politique*

José Maurício Andion Arruti  
*Subversions classificatoires :  
paysans, indiens, noirs.  
Chronique d'une ethnogenèse*

04 et 07/01/94). Au mois de mars, le groupe d'organisations de soutien au Mocambo entre en contact avec le Département d'histoire de l'université fédérale de Sergipe pour y trouver de l'aide à propos de la possibilité ouverte par l'article 68. Le thème est presque absent de la bibliographie disponible et les universitaires du département ne témoignent d'aucun intérêt pour la cause du Mocambo (RA CPT 01/04/94). Malgré tout, un processus semblait s'être déclenché. Comme jadis les Xocó, le Mocambo cherchait à utiliser la notoriété que sa lutte commençait à conquérir. Le nouveau curé, par exemple, suggère – de manière très durkheimienne – que la communauté crée une date de commémoration liée à l'histoire de sa lutte plutôt qu'aux saints traditionnels du calendrier<sup>33</sup>. Cette fête vint renforcer le rôle de la communauté comme centre de gravité et référence territoriale de ses parents et enfants « exilés », concentrant sur une seule date les visites périodiques de ceux qui « sont partis », une telle visibilité intensifiant également les actions répressives : la communauté commence à être assiégée par les employés armés du nouveau propriétaire, ce qui transforme la période des festivités en un moment de forte tension.

Cette construction d'une singularité passant par les identités noire et *quilombola* provoque un rapprochement avec un autre champ de militantisme qui, jusqu'alors, ignorait leur existence et était inconnu d'eux : le mouvement noir (*movimento negro*). L'organisation politique émergente du groupe fut alors confrontée à d'autres formes de lutte, à un autre vocabulaire militant, à d'autres procédures et stratégies. Ainsi, les principaux nouveaux « leaders » du groupe de jeunes préparé par l'équipe pastorale furent contactés par un important organisme du mouvement noir de Sergipe, la Sociedade Afrosergipense pela Cidadania (SACI)<sup>34</sup> et, par son intermédiaire, créèrent le Movimento de Defesa do Mocambo : bien qu'entièrement élaboré par les cadres de cet organisme, il se présente comme le visage extérieur de la communauté mobilisée, dans le but de « dépasser les diverses actions fragmentées » en cours<sup>35</sup>. Ce « mouvement » surgissait comme une première solution de remplacement à l'Associação de Moradores do Mocambo, organisme ancien mais monopolisé par la famille de son président, qui se maintenait depuis plusieurs années sans élections, et dont les membres étaient en fait ceux qui avaient été classés comme « contre la lutte », puisqu'ils avaient tou-

33. Le curé proposait le 1<sup>er</sup> mai. Justifiée par des considérations pratiques, une reconversion cosmologique s'est alors produite : la fête glissant du 1<sup>er</sup> mai au premier dimanche de mai, elle n'est plus associée au jour du Travail mais à la *Santa Cruz* (la Sainte Croix, image de la crucifixion) (RA CPT 31/04/94).

34. Dans le folklore rural brésilien « Saci » est un personnage magique représenté par un enfant noir avec une seule jambe, un bonnet rouge et fumant une pipe, connu pour ses tours et sa malice qui tourmentent les êtres humains.

35. *Projeto Mocambo*, Movimento de Defesa do Mocambo (por Antônio de Souza), Povoado do Mocambo, Porto da Folha, 02/02/94.

jours maintenu des liens avec les mécanismes de cooptation politique les plus communs dans la région. La SACI seconde ces jeunes leaders, ainsi institués comme les premiers représentants formels de la communauté, dans la préparation d'un projet sollicitant des subventions pour l'achat d'équipements destinés à la création d'une « plantation collective ». Quelques mois plus tard, la communauté apprend que les fonds sont accordés mais, ceux-ci n'arrivant pas, on apprend que l'argent avait été remis au « leader du Mouvement » : celui-ci est donc destitué et passe par une sorte d'exil moral, retournant dans sa famille dont la plupart des membres étaient classés parmi les « neutres » dans leurs relations à la « lutte ».

Ensuite, l'équipe pastorale entame des négociations en vue de créer une nouvelle « association d'habitants », mais la communauté rechigne beaucoup. Cette nouvelle association ne verra le jour qu'en 1995, après les premières visites de représentants de la Fundação Cultural Palmares, qui expliquent qu'il est nécessaire d'établir un organisme pour rendre juridiquement viable la régularisation des terres, et de participer aux réunions régionales des « communautés restantes de *quilombos* » où diverses communautés de tout le pays entraient en contact<sup>36</sup>. La FCP avait commencé à appuyer les revendications du Mocambo dès la mi-1994 par l'intermédiaire de sa « sous-commission d'études » agréée par l'Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico (IPHAN). Dès les premiers contacts avec le Mocambo, une architecte de l'Instituto est envoyée sur place, procédure utilisée dans les cas de préservation du patrimoine culturel, en général bâtiments historiques et œuvres d'art. Dans son rapport, l'architecte déclare ne pas avoir identifié de « constructions antérieures au début de ce siècle », ni de « traces de cultes afro-brésiliens » et, confrontée aux effets politiquement négatifs de cette absence d'évidences matérielles, elle se déclare incapable de dresser un constat<sup>37</sup>. Dans un second temps toutefois, en 1995, après un ample remaniement des cadres de la FCP qui recrute quelques anthropologues jadis employés par la FUNAI, elle commence à adopter les procédures de l'indigénisme et à étudier les demandes au moyen d'un accord avec l'Associação Brasileira de Antropologia.

C'est dans ce contexte que j'ai été invité à commencer un travail sur le Mocambo, pour effectuer le « constat anthropologique » destiné à la reconnaissance officielle du groupe comme « restant » de *quilombo*, constat réalisé au

36. Des réunions entre communautés noires rurales sont suscitées, depuis 1990 environ, par des organismes liés au mouvement paysan et au mouvement noir, pour discuter les possibilités créées par l'article 68. En 1995 la Comissão Nacional Provisória das Comunidades Remanescentes de Quilombos est créée et prend en charge l'organisation de ces rencontres nationales.

37. Maristela dos Santos, *Relatório de Viagem ao Povoado de Mocambo*, Diretoria de Estudos, Projetos e Pesquisas da Fundação Cultural Palmares, Brasília, 28/07/94.

## DOSSIER

*Anthropologie  
et histoire politique*

José Maurício Andion Arruti  
*Subversions classificatoires :  
paysans, indiens, noirs.  
Chronique d'une ethnogenèse*

38. J. M. A. Arruti, *O Reencantamento do Mundo...*, *op. cit.*

39. Voir Gerald Sider, « Lumbre Indian Cultural Nationalism or Ethnogenesis », *Dialectical Anthropology*, vol. 1, n° 2, 1976, pp. 161-172; Leo Despres, « Towards a Theory of Ethnic Phenomena », in *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, Paris, Mouton, 1975, pp. 187-207; Joseph T. Gallagher, « The Emergence of an African Ethnic Group: The Case of the Ndendeuli », *International Journal of American Historical Studies*, vol. 7, n° 1, 1974, pp. 1-26.

40. Sur les expériences de quatre de ces communautés, voir J. M. A. Arruti, « Comunidades Negras Rurais... », *op. cit.*

41. Formule simple des « identités contrastives » à laquelle est souvent réduite la notion d'« ethnicité » après la rupture introduite par Fredrik Barth (*Ethnic Groups and Boundaries*, Bergen-Oslo, Univ. Forlag, 1969, pp. 9-38) et Abner Cohen (*Urban Ethnicity*, London, Tavistock, 1974, pp. ix-xxiv) et largement reprise au Brésil depuis. Roberto Cardoso de Oliveira (*Identidade, Etnia e Estrutura Social*, São Paulo, Pioneira, 1<sup>re</sup> éd. 1971) et Manuela Carneiro da Cunha (*Antropologia do Brasil: Mito, História, Etnicidade*, São Paulo, Brasiliense, 1<sup>re</sup> éd. 1979).

42. Les introductions historiques, de plus en plus communes au Brésil dans les études sur les groupes ethniques, n'altèrent pas les termes du problème, mais renforcent plutôt, par leur caractère tantôt obsolète, tantôt a-critique, les effets de ce présencialisme.

début de 1997 et approuvé en mai. Au moment où j'écris ce texte, le Mocambo est déjà reconnu officiellement depuis un an, mais la régularisation de ses terres n'a pratiquement pas avancé. Un peu comme si tous les efforts avaient eu jusqu'à présent, pour seul résultat de faire revenir ce groupe à la case départ, mais doté d'une nouvelle identité sociale et d'une nouvelle organisation interne.

### Sur l'ethnographie de l'ethnicité

J'ai montré ailleurs comment, dans les situations où émergent des groupes indigènes dans le Nordeste, l'identité générique d'« indien » était très souvent associée aux « droits » auxquels cette appellation fait référence<sup>38</sup> et comment, en même temps que ces groupes découvrent leurs droits, leurs frontières – généralement très poreuses et traversées par le « mélange » et le « syncrétisme » – changent de consistance; l'arrangement politique interne des communautés et leur relation avec la mémoire et les « traditions » ne cessant de se modifier. De ce point de vue, le processus d'attribution de « droits » aux « communautés restantes » opère une transformation parmi les communautés rurales noires, semblable à celle qui s'est produite et continue à se produire dans le cas des indigènes du Nordeste, échappant ainsi à l'univers des « questions de race », pour se situer dans celui de l'ethnicité et de l'ethnogenèse<sup>39</sup>. Il ne s'agit donc pas de récupérer des ethnies et des contenus culturels dans une perspective « primordialiste », mais de produire de nouveaux sujets politiques, qui s'organisent en mobilisant une série d'éléments locaux d'identité commune qui renvoient à un même passé d'esclavage et de soumission. Il s'agit ainsi de viser de « nouveaux droits » – en particulier ceux de nature foncière – en fonction des moyens offerts par une nouvelle constitution politique, elle-même légitimée par un vocabulaire culturaliste<sup>40</sup>.

Mais c'est là une réponse partielle, qui ne résout que quelques problèmes et en crée d'autres. Une perspective qui rompt avec toute historicité et prend pour modèle le présent ethnographique pour décrire les identités exclusivement en termes de contraste<sup>41</sup>, ne répond pas aux questions fondamentales sur la nature de ces découpages et leurs conditions sociales de production<sup>42</sup>. Même quand on introduit des éléments dynamiques qui permettent de définir les identités comme situationnelles, le problème revient sur un autre plan, puisque dans les analyses

concrètes, il n'est pas rare que ce pragmatisme tende vers un utilitarisme individualiste et fonctionnaliste qui attribue une rationalité exagérée – et fausse, en dernière instance – aux groupes et identités.

Les effets politiques de ces options analytiques n'ont rien d'évident. D'un côté, les descriptions présentéistes aident vraiment à constituer le groupe en lui fournissant une représentation académique et officiellement reconnue comme légitime, esquivant toutes les difficultés d'une argumentation historique qui, de fait, peut varier en fonction de la nature des corpus documentaires. D'un autre côté, cependant, l'insistance sur la visée pragmatique peut, dans des situations de litige, devenir problématique aux yeux des non-spécialistes (autorités judiciaires comprises) et se convertir en arguments d'illégitimité face aux actions contestataires.

Avec Keyes et Galaty critiquant les pragmatistes<sup>43</sup>, il faut reconnaître que si les mouvements de re-signification et d'attribution identitaire sont situationnels, les éléments réappropriés et la possibilité d'opérer ces re-significations ne le sont pas. Il faut donc chercher des modèles descriptifs et narratifs mieux adaptés à ces processus d'identification, capables de montrer, par exemple, comment une mémoire de groupe peut être établie à partir de cette accumulation de réminiscences hétérogènes et contradictoires, «éléments objectifs d'incertitude»<sup>44</sup> qui caractérisent une plasticité identitaire; comment il est possible de découper une identité de groupe à partir d'évaluations pratiques, mais de manière à ce que le résultat corresponde encore à une «réalité», une «vérité» et une «sincérité» subjective; comment, finalement, il est possible de comprendre la relation entre des processus globaux, exprimés par exemple par des changements dans l'ordonnement juridique national, et des processus aussi locaux que les négociations familiales et de voisinage pour la définition d'une ancestralité, d'une «couleur» ou d'une frontière de groupe.

D'où cette option pour l'hybride d'un anthropologue qui préfère narrer non pas son travail de terrain proprement dit, mais la série d'événements qui l'ont précédé, et d'un historien qui survole très rapidement la documentation du XIX<sup>e</sup> siècle, et préfère s'accrocher à cette micro-histoire instantanée et si récente qu'elle peut difficilement être considérée comme du passé. Hybridité imposée par l'objet ethnographique lui-même, dont l'un des effets est

43. Charles Keyes, «Towards a New Formulation of the Concept of Ethnic Group», *Ethnicity*, vol. 3, n° 3, 1976, pp. 220-221; John Galaty, «Being Maasai, Being People-of-Cattle: Ethnic Shifters in East Africa», *American Ethnologist*, vol. 9, n° 1, 1982, pp. 1-20.

44. Pierre Bourdieu, «Espace social e poder simbólico», in *Coisas Ditas*, São Paulo, Brasiliense, 1989, pp. 149-168 (éd. orig.: «Espace social et pouvoir symbolique», in *Choses dites*, Paris, Minuit, 1987).

## DOSSIER

*Anthropologie  
et histoire politique*

José Maurício Andion Arruti  
*Subversions classificatoires :  
paysans, indiens, noirs.  
Chronique d'une ethnogenèse*

de réunir plusieurs domaines d'étude et de militantisme jusqu'alors indépendants, en même temps qu'il montre l'inadéquation des instruments disponibles. Nous voyons un flux intense de professionnels, de techniques de « lutte », d'instruments juridiques et même d'agences de l'État fédéral issus soit des études rurales et du « mouvement paysan », soit des études sur la race et du « mouvement noir », ou encore des études ethniques et du « militantisme indigéniste », tous informés par un vocabulaire, par un corpus conceptuel et par une hiérarchie de problèmes, et qui tantôt collaborent et tantôt rivalisent avec ces communautés. Ces agents appréhendent des singularités dans des systèmes d'identification modélisants qui travaillent sur les bases d'un territoire et/ou d'un récit de segmentation, qui fixent et cristallisent des identités, ethniques ou sociales ; celles-ci, d'un côté, limitent les associations et, de l'autre, ouvrent de nouveaux canaux de connexion, circonscrivant la réalité à des tableaux de références représentationnels ou institutionnels définis.

Comme le cas du Mocambo le montre, ce qui n'apparaissait jusqu'à présent que comme un éventail de voies possibles, a fini par dévoiler un espace de convergence et de superposition qui variera en fonction des situations. Ainsi, au sein de cet espace, la compréhension des processus d'identification dépendra aussi d'une plus grande clarté quant au type de médiation – ou à la combinaison formée par une certaine superposition des médiations – qui opère dans chaque cas ; sans oublier, évidemment, la place que le chercheur peut occuper dans ce jeu, quand il est sollicité pour dire qui sont réellement les acteurs. Mettre l'accent sur les médiations par lesquelles ces processus d'identification sont déclenchés nous a semblé heuristique pour mieux parler de l'incongruité empirique des tableaux génériques de catégorisation, créés par l'État ou par des savants, quand les « objets de l'ethnologie » prennent eux-mêmes la parole et deviennent les producteurs de leurs propres définitions dans leur lutte pour la dénomination officielle<sup>45</sup>. S'il n'est pas possible d'y échapper, il faut au moins en exposer les mécanismes et les brèches, élargissant l'expérience ethnographique. Dans le même moment, il faut chercher à découvrir un autre point d'observation, plus périphérique et davantage susceptible de prendre pour objet le champ des positions à partir duquel ces nouveaux sujets sont produits.

45. Expression empruntée à P. Bourdieu, *Choses dites*, *op. cit.* Sur le problème de l'insertion de l'anthropologue dans le jeu des « dénominations officielles », voir João Pacheco de Oliveira, « Os Instrumentos de Bordo : Expectativas e Possibilidades do Trabalho do Antropólogo em Laudos Periciais », in Orlando Sampaio Silva, Lídia Luz et Cecília M. Helm (eds), *A Perícia Antropológica em Processos Judiciais*, Florianópolis, Ed. de l'UFSC, 1994 et Alban Bensa, « Ethnologie et Politique » in *Chroniques Kanak. L'ethnologie en marche*, Paris, Ethnies-Documents, n° 18-19, 1995, pp. 234-336.

*Traduction d'Alain François*