

TERRAS DE QUILOMBO :
CITOYENNETÉ, MÉMOIRE DE LA CAPTIVITÉ ET IDENTITÉ NOIRE DANS
LE BRÉSIL CONTEMPORAIN

Hebe Maria MATTOS*

En 1998, avec le support de la Fondation Palmares¹ et de l'Institut des terres de l'État de Rio de Janeiro, une équipe d'anthropologues et d'historiens s'est réunie sous la direction d'Eliane Cantarino O'Dywer pour rédiger les actes anthropologiques d'identification des communautés de paysans noirs de l'État de Rio de Janeiro. Ces derniers voulaient être désignés comme *remanescentes de quilombos* c'est-à-dire « communautés descendantes de nègres marrons », selon les termes proposés par l'Association brésilienne d'anthropologie (ABA) pour la mise en application opérationnelle de l'article 68 de l'Acte des Dispositions constitutionnelles transitoires de la Constitution fédérale de 1988².

J'ai eu l'occasion de participer à cette entreprise en élaborant avec l'anthropologue Lidia Celestino Meireles l'acte d'identification de la communauté de São José da Serra dans la commune de Valença comme communauté *remanescente de quilombo*. Sur la base du matériel collecté à cette occasion, ce texte vise à éclairer, entre anthropologie et histoire, les processus historiques et les mécanismes de différenciation socioculturelle mis en œuvre dans la reproduction sociale de cette communauté, avant et après l'abolition de l'esclavage. Au centre de ces processus, la spécificité de l'identité et du territoire communautaires retiendra particulièrement mon attention.

* Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, RJ, Brésil. Coordinatrice du Projet *Memória do Cativo*, laboratório de *História Ora e Imagem* (LABHOI).

¹ Agence spécialisée pour le développement culturel des populations noires au Brésil, sous tutelle du ministère de la Culture (MINC).

² Le texte intégral de l'article 68 de l'Acte des Dispositions constitutionnelles transitoires précise que « les individus descendants des communautés de *quilombos* qui occupent leurs terres s'en voient reconnaître la propriété, l'État devant leur remettre les titres de propriété définitifs ».

Exceptions dans le monde rural de l'État de Rio de Janeiro, ne serait-ce que par la durée de leur implantation sur un même territoire ou par leur caractérisation ethnique, les communautés de paysans noirs de Rio de Janeiro ont une histoire dont l'étude nous permet de discuter deux thèmes centraux pour les sociétés qui ont connu l'esclavage : les conditions d'accès à la terre des anciens esclaves, les processus sociaux d'identification et de re-classification ethno-raciale faisant suite à l'abolition.

En 1988, les Brésiliens ont célébré le centenaire de l'abolition de l'esclavage. Au même moment, avec l'approbation d'une nouvelle constitution, s'est parachevé le lent processus de démocratisation qui a permis de sortir de vingt années de dictature militaire (1964–1984). Comme dans les dernières années de l'Empire, on s'est interrogé une fois encore sur le statut du citoyen en même temps que l'on revenait sur la question de l'esclavage et de son abolition. Mémoires de la captivité, droits de propriété et idéologies raciales étaient évoqués dans de nouvelles discussions sur les possibles réparations de la société brésilienne envers les descendants d'esclaves¹.

Dans un contexte d'extrême mobilisation politique, des thèmes comme l'accès des analphabètes au suffrage universel ou la délimitation des terres indigènes ont été pris en compte dans la nouvelle constitution. Le mouvement noir a été particulièrement présent dans le débat. Sa plus grande victoire a été d'obtenir l'approbation de l'article 68 de l'Acte des Dispositions constitutionnelles transitoires de la Constitution fédérale de 1988 qui, dans le même esprit que les textes concernant les terres indigènes, a permis la délimitation des terres des communautés noires *remanescentes de quilombos* (descendants de communautés de noirs marrons).

Retrouver les chemins qui ont conduit à la construction et à l'approbation du dispositif constitutionnel nécessiterait à soi seul tout un «

¹ Au Brésil, l'esclavage a été définitivement supprimé le 13 mai 1888 par une loi signée de la princesse régente qui a simplement déclaré qu'elle abolissait l'esclavage et révoquait toutes les dispositions contraires (*Lei Aurea* — Loi d'Or). À la suite à cette loi, les ex-proprétaires ont continué pendant quelques années à s'organiser politiquement et à demander des indemnisations pour la perte de leurs esclaves. On n'a pratiquement jamais discuté les formes de réparation dues aux ex-esclaves, mais durant les derniers mois de l'Empire, en 1889, la question de la démocratie rurale a été débattue. Les groupes abolitionnistes ont avancé des projets susceptibles de faire accéder les récents affranchis à la terre comme compléments nécessaires à l'abolition de l'esclavage. Cf. Claudia Andrade dos Santos, « Projetos sociais Abolicionistas. Rupturas ou Continuísmo ? », *Intelectuais, História e Política (séculos XIX e XX)*, sous la dir. de Daniel Aarão Reis Filho, Rio de Janeiro, 7 Letras, 2000, p. 54–74.

article. On y examinerait en particulier l'offensive des secteurs intellectuels du mouvement noir qui, tout au long des années 1980, sont parvenus à ébranler de manière significative les représentations les plus triviales de l'esclavage et de l'abolition dans le pays. Au chromo de la petite princesse blanche libérant par décret des esclaves soumis et bien traités, qui a été diffusé dans les manuels scolaires brésiliens pendant des décennies, on a opposé l'image d'un système cruel et violent auquel l'esclave noir résistait par la fugue ou en créant des *quilombos*. Au cours de ce processus d'inversion des représentations, Zumbi dos Palmares, le dernier leader du grand *quilombo* brésilien du XVII^e siècle, est devenu, à la place de la Princesse, le vrai héros de la population brésilienne afro-descendante. Tout au long des années 1980, le 20 novembre, date de la mort de Zumbi, a été considéré comme le jour national de la conscience noire. C'est également durant cette décennie, que les chapitres des livres didactiques brésiliens concernant l'esclavage ont été substantiellement transformés. De plus, les habitants de quelques communautés noires rurales isolées ont été reconnus comme de possibles descendants d'anciens *quilombolas* (nègres marrons). L'approbation de l'article 68 a couronné tout ce processus d'affirmation ethnique fondé sur la diffusion d'une mémoire de la lutte des esclaves contre l'esclavage.

Cependant la mise en place pratique de ce dispositif légal est apparue extrêmement complexe et a causé, au début, de profondes controverses entre anthropologues et historiens. Étant donné qu'il n'existe pas au Brésil de phénomène historique de l'ampleur de celui concernant les Saramakas du Surinam ou, même, les communautés à l'origine des terres de marronnage en Jamaïque, avec leurs territoires garantis par des traités coloniaux, comment réglementer et définir les groupes ruraux qui pourraient être caractérisés comme tels ? L'expression « *comunidades remanescentes dos quilombos* » (« communautés descendantes de *quilombos* ») prise au sens strict et entendue comme communautés en continuité historique avec celles d'ex-esclaves fugitifs, serait applicable à très peu de groupes humains brésiliens, sauf peut-être dans la région amazonienne, au nord du pays. Un article de Richard Price a fortement critiqué certains des premiers actes anthropologiques d'identification des aires issues de zones de marronnage, rédigés par des anthropologues brésiliens, pour caractériser d'une façon superficielle et vague des groupes spécifiques de paysans noirs contemporains comme descendants d'anciennes communautés marronnes¹.

¹ Richard Price, « Reinventando a História dos Quilombos, Rasuras e Confabulações », *Afro-Asia*, 23, 1999, p. 239–265. Voir aussi *Cultural Survival Quarterly*, vol. 25, n° 4, Cambridge, 2002 / dossier *Marrons in the Americas*, spécialement l'article de Jean-François Verlan.

Dans le contexte des multiples conflits agraires encore en cours au Brésil, il est apparu grave d'écarter du dispositif constitutionnel des groupes de paysans noirs organisant leur demande d'accès à la terre comme « terres des noirs » en relation à la mémoire du temps de l'esclavage. Le phénomène est particulièrement fréquent dans l'état du Maranhão, mais on peut le trouver sous d'autres types de dénominations sur presque tout le territoire brésilien¹. Par ailleurs, l'approbation du dispositif constitutionnel a produit un extraordinaire renforcement de l'identité noire dans le monde rural brésilien et a eu un impact particulier sur de nombreux conflits fonciers encore en cours dans le Brésil d'aujourd'hui². Actuellement, dans tout le pays, des centaines de communautés revendiquent d'être reconnues « descendantes de *quilombos* »³.

Du point de vue académique et juridique, on s'achemine vers une résolution de la controverse grâce à un document produit par un groupe de travail de l'Association brésilienne d'anthropologie (ABA), qui propose une définition opérationnelle du terme « descendants de *quilombos* » de l'article constitutionnel⁴. Ce texte considère que les expressions « *quilombo* » et « descendants de *quilombos* » ont subi un processus « d'extension sémantique » du fait de la mobilisation des communautés noires qui se sont elles-mêmes ainsi dénommées. D'un point de vue opérationnel, l'expression

¹ Sur le sujet, cf. Alfredo Wagner Berno de Almeida, « Terras de Preto. Terras de Santo. Terra de Índio », *Cadernos NAEA*, sous la dir. de J. Habette et E. M. Castro, UFPA, 1989, p. 165–196. Voir aussi *Terras de Preto no Maranhão : Quebrando o mito do isolamento*, sous la dir. d'Alfredo Wagner Berno de Almeida, São Luís, Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN-MA) et Sociedade Maranhense de Direitos Humanos (SMDH), 2002, 272 p.

² Le cas le plus connu et le plus souvent étudié est celui de la communauté de Rio das Rãs, dans le *sertão* de Bahia, qui a eu récemment son droit à la propriété de la terre reconnu. Sous des angles différents, le processus de mobilisation politique et de construction de l'identité *quilombola* à Rio das Rãs a été étudié en profondeur par deux thèses de doctorat : René Marc, *A formação da identidade quilombola dos Negros de Rio das Rãs*, thèse pour le doctorat d'histoire, Brasília, UnB, 1999 et François Véran, *Rio das Rãs, Terre des Noirs*, thèse pour le doctorat d'anthropologie, Paris, EHESS, 2000.

³ On trouve une reproduction de la carte des localisations de ces communautés préparée par la Fondation Palmares du ministère de la Culture dans l'article de Jean François Verlan, « Quilombos and Land Rights in Contemporary Brazil », *Cultural Survival Quarterly*, 25, 4, Cambridge, Winter 2002, p. 20–25 / numéro coordonné par Richard Price.

⁴ Document rédigé pour le Séminaire des Communautés descendantes des *quilombos* organisé par la Fondation Palmares du ministère de la Culture (MINC), responsable de l'identification des « terres de *quilombo* », Brasília, 25–27 octobre 1994.

réglementaire « descendants de *quilombos* » désignerait, d'une façon générale, les communautés noires rurales établies à l'époque de l'esclavage sur des territoires définis et n'ayant pas de titres de propriété, qui légitiment leurs droits collectifs sur les terres occupées à partir de leur mémoire d'une origine commune liée à l'expérience de la servitude, se définissant ainsi comme des groupes ethniques déterminés sur des territoires délimités¹.

LES « COMMUNAUTÉS DE *QUILOMBOS* » DE L'ÉTAT DE RIO DE JANEIRO

L'actuel état de Rio de Janeiro, dans le sud-est du pays, était à la fin du XIX^e siècle la principale province esclavagiste de l'Empire du Brésil². Dans les basses terres autour de la ville de Rio de Janeiro, capitale de l'Empire, les moyens et petits propriétaires esclavagistes assuraient l'approvisionnement de la Cour. Au nord de l'État, une importante production de cannes à sucre s'était développée depuis le XVIII^e siècle. La production caféière s'était à son tour étendue à partir du début du siècle, passant la Serra do Mar par les terres de moyenne altitude de la vallée du fleuve Paraíba. Le café était vite devenu le principal produit d'exportation du pays. Jusqu'à l'extinction complète du trafic des esclaves africains, en 1850, les plantations de café de la vallée du Paraíba utilisaient essentiellement des esclaves importés d'Afrique par les ports angolais et, en général, parlant les langues bantoues. Dans les zones frontalières, ils constituaient jusqu'à 90% de l'ensemble des travailleurs

¹ *Terra de Quilombo* sous la dir. d'Eliane Cantarino O'Dwyer, Edição da Associação Brasileira de Antropologia/ABA, Rio de Janeiro, 1995. Sur le concept « d'extension sémantique », voir aussi Alfredo Wagner B. de Almeida, « Quilombos : sematologia face a novas identidades », *Frechal: Terra de Preto — Quilombo Reconhecido como Reserva Extrativista*, PVN ed., São Luís, SMDDH, CCN, 1996, p. 11–19 ; Flávio dos Santos Gomes, « Ainda sobre os quilombos: repensando a construção de símbolos de identidade étnica no Brasil », *Política e cultura: visões do passado e perspectivas contemporâneas*, sous la dir. de M. H. T. Almeida, P. Fry et E. Reis, São Paulo, ANPOCS/HICITEC, 1996, p. 197–221 ; ainsi qu'un ouvrage récemment publié : *Quilombos. Identidade étnica e territorialidade*, sous la dir. d'Eliane Cantarino O'Dwyer, Rio de Janeiro, Editora FGV, 2002, 268 p.

² D'après la Direction générale des Statistiques, la province de Rio de Janeiro estimait à 301.352 le nombre d'esclaves en 1874. Elle se situait au deuxième rang des provinces brésiliennes en chiffres absolus et au premier en chiffres relatifs (39,7 % de la population). D'après le *Rapport du ministère de l'Agriculture* daté du 14 mai 1888, 162.421 personnes ont été affranchies à Rio de Janeiro du fait de l'approbation de la loi *Aurea* (22,4 % du total des personnes libérées dans le pays) : cf. Robert Conrad, *Os Últimos anos da escravidão no Brasil, 1850–1888*, trad. portugaise de Fernando de Castro Ferro, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978, tableau 2, p. 345, tableau 18, p. 359.

d'une plantation¹. Postérieurement à cette date, les planteurs de café continuèrent à acheter des esclaves, mais ce fut le tour de ceux qui vivaient dans de petites ou moyennes exploitations sur des terres moins prospères. Le trafic mettait en jeu une vaste chaîne de négociants englobant les diverses provinces du pays².

La majorité des esclaves libérés au Brésil en 1888 l'ont été dans la province de Rio de Janeiro. Pourtant six petites communautés noires rurales seulement y ont été identifiées comme descendantes de *quilombos* : les communautés de Sant'Ana (commune de Quatiz) et São José da Serra (commune de Valença) dans le Vale do Paraíba occidental, zone pionnière pour l'expansion du café mais qui avait connu une forte régression économique après l'abolition du fait de l'endettement des propriétaires et de la forte usure du sol par la culture de la rubiacée³ ; les communautés de Santa Rita de Bracuhy (commune d'Angra dos Reis), Rasa (commune de Búzios), Caveira (commune de São Pedro da Aldeia) et Campinho da Independência (commune de Paraty), toutes situées sur le littoral aux environs des ports qui ont servi au débarquement clandestin des esclaves dans la phase illégale du trafic de l'Afrique vers l'état de Rio de Janeiro (1831–50), régions actuellement tournées vers le tourisme.

On peut trouver quelques similitudes entre les groupes ainsi désignés : ils se situent tous dans des aires qui ont connu un grand flux d'Africains de langue bantoue dans la phase illégale du trafic des esclaves vers le Brésil (1831–50), période qui coïncide avec la première expansion de la culture caféière dans l'État. Dans la mémoire sociale de ces communautés du littoral, le trafic clandestin ne manque pas d'être évoqué ainsi que la différenciation entre nouveaux arrivés et esclaves permanents des plantations du littoral où se situaient les ports de débarquement qui les recevaient. C'était à partir de ces plantations que les nouveaux captifs étaient redistribués dans les zones de

¹ Robert Slenes, « Malungu, ngoma vem. Africa coberta e descoberta no Brasil », *Revista USP*, 12, décembre–janvier–février 1991–92.

² Ce thème est largement traité dans l'historiographie brésilienne. Voir, entre autres, Emília Viotti da Costa, *Da Senzala à Colônia*, São Paulo, DIFEL, 1966 ; Robert Slenes, *The Demography and Economics of Brazilian Slavery: 1850–1888*, Stanford University, PHD Dissertation, 1976 ; Hebe Maria Mattos, *Das Cores do Silêncio. Significados da Liberdade no Sudeste Escravista. Brasil, século XIX*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1997.

³ Sur la décadence économique et démographique dans la vallée du Paraíba occidental après l'abolition, voir, entre autres, Emília Viotti da Costa, *op. cit.* et Stanley Stein, *Vassouras, a Brazilian Coffee County*, 1966 ; trad. port., *Vassouras: um município brasileiro do café*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1990.

café et de culture de cannes à sucre de la province. Les deux autres communautés identifiées se trouvent dans les régions les plus anciennes du Vale do Paraíba. Des collectivités d'esclaves déjà anciennes et stabilisées y prédominaient à la fin de la période esclavagiste, la plupart formées par des descendants d'Africains d'origine bantoue arrivés par le trafic clandestin dans les années 1830 et 1840.

Les conditions de transformation de quelques-unes de ces groupes d'esclaves en communautés paysannes possédant collectivement des terres ont été étudiées par plusieurs historiens. On sait maintenant que ces terres ont été héritées des ex-propriétaires ou achetées, quelquefois collectivement, dans les années immédiatement antérieures ou postérieures à l'abolition. Les chercheurs ont aussi souligné les difficultés rencontrées par ces communautés pour préserver leurs acquis et pour les transmettre aux générations ultérieures¹.

En dépit de ces conditions et de la grande dispersion de la population rurale de Rio de Janeiro après les années 1930, la relative stagnation économique qui a suivi l'abolition de l'esclavage dans les deux régions a fini par stabiliser les situations de quelques communautés jusqu'au moment où l'expansion du tourisme a remis en question la possession traditionnelle des terres. Une période de conflits s'en est suivie, marquée par la perte des droits acquis, par une plus ou moins grande déstructuration des modes de vie traditionnels et par l'éclosion de plusieurs formes de lutes ancrées dans la revendication d'une identité paysanne. Les six communautés ici considérées se sont consolidées dans ces luttes. À partir de la fin des années 1980, leur demande d'accès aux terres s'est organisée sur de nouvelles bases — on parle alors de « terres de *quilombo* » — en même temps qu'augmentaient le nombre et la qualification de leurs possibles alliés avec, parmi eux, le ministère de la Culture lui-même, grâce à la Fondation Palmares. Les pratiques culturelles d'origine bantoue, en particulier le *jongo* et le *caxambu*² ont été réappropriées. Dans ce nouveau contexte de légitimation des droits de possession de la terre, le rôle de la délimitation des frontières ethniques des groupes (par rapport à leur environnement) s'est renforcé. La valorisation des pratiques culturelles comme, par exemple, celle du *jongo* est devenue une marque de différenciation, tout comme la délimitation d'un cimetière réservé

¹ Maria Helena Machado, *O Plano e o Pânico*, chap.1, particulièrement p. 42–43 ; Robert Slenes, « Histórias do Cafundó », *Cafundó. A África no Brasil*, sous la dir. de Carlos Vogt et Peter Fry, São Paulo, Companhia das Letras et Editora da UNICAMP, 1996, p. 78–79.

² Chants et danses au son des tambours. Voir plus loin la description plus détaillée dans l'analyse sur la communauté de São José da Serra.

à la communauté à Santa Rita de Bracuhy. Deux de ces communautés sont déjà aujourd'hui en possession de leurs titres : Quatiz et Campinho da Independência.

LA COMMUNAUTE DE SÃO JOSE DA SERRA

Depuis déjà un certain temps l'anthropologie et l'histoire sociale ont mis en évidence la signification politique de l'appartenance ethnique et de l'identité sociale. De ce point de vue, la communauté de São José da Serra est exemplaire : elle s'est auto-désignée et s'est donnée l'héritage immatériel de ses ancêtres en relation avec le territoire qu'elle occupe voilà déjà plus de cent ans ; et tout cela à partir de sa mémoire de la captivité et de l'abolition de l'esclavage. « Noir en captivité. A tant travaillé. A gagné sa liberté. Le 13 mai » chante la communauté chaque année au son des *timbús*¹ en dansant le *caxambu*. Les fêtes de commémoration du treize mai² se prolongent parfois plusieurs jours.

Au moment où je suis entrée en contact avec cette communauté, dans le cadre du projet de la Fondation Palmares/ITERJ, en 1998, son existence était déjà reconnue publiquement en tant que communauté de descendants d'ex-esclaves et elle jouissait d'une relative notoriété. Un conseiller municipal avait été élu en son sein (Antônio Nascimento Fernandes), une école et une église avaient été construites au cœur de la propriété et les fêtes de la commémoration du treize mai étaient devenues un véritable événement. Les chants et les danses du *jongo* et du *caxambu* paraissaient déjà dignes d'intérêt pour les chercheurs et les journalistes.

São José da Serra est situé au sein d'une propriété privée, à environ 13 km du siège du district de Santa Isabel do Rio Preto dans la commune de Valença (état de Rio de Janeiro). En 1998, soixante-dix-sept personnes y habitaient, parmi lesquelles des enfants et des adultes. Ils logeaient dans seize maisonnettes, pour la plupart bâties en adobe (charpente de bois et glaise) et recouvertes de branchages, avec un sol en terre battue. L'électricité y a été installée depuis peu, mais les maisonnettes n'avaient pas changé, lorsqu'en 2003, j'ai mis un point final à ce texte. On puisait l'eau dans les sources environnantes et les sanitaires étaient construits à l'extérieur comme le veut la tradition dans les maisons rurales de la région. La maison du propriétaire

¹ Tambours construits artisanalement à partir de troncs d'arbres creux recouverts d'une peau à l'une de leurs extrémités.

² La loi d'abolition de l'esclavage dite *lei Aurea* (loi d'or) est promulguée le 13 mai 1888.

était éloignée de la zone occupée par la communauté et servait de résidence secondaire. C'était une construction relativement récente, assez typique des maisons de villégiature construites à partir des années 1970 dans la région. Jusqu'en 1998, cette maison de maîtres n'avait pas été connectée au réseau électrique et était alimentée par un générateur privé. La communauté s'était établie à 2,5 km de la route la plus proche, seule susceptible d'acheminer des moyens de transport publics. Dans les terrains entourant les maisons on plantait du maïs, des haricots et des légumes, on récoltait des fruits et on élevait de petits animaux (poulets et porcs). Dans leur majorité, les membres de la communauté complétaient le revenu familial en travaillant comme journaliers dans les plantations de maïs et de haricots du propriétaire¹ ou en exerçant des activités dans les villes voisines, à Santa Isabel, Conservatória ou Valença.



Maison typique de la communauté

Dona Zeferina et son oncle *Seu Manoel Seabra*, qui étaient les membres les plus âgés du groupe, en étaient les leaders politiques et religieux, du moins jusqu'à la mort de celle-ci en 2003. Ce sont eux qui parlaient au nom de tous. Ils se disaient « catholiques et umbandistes » ou bien « catholiques et spirites » comme aimait le préciser *S. Manoel Seabra*. *D. Zeferina* était une

¹ Ils touchaient 5 *reais* par jour (2,5 US\$) à l'époque de notre visite, en 1998.

« mère des saints » (*mãe de santo*) respectée¹. Elle dirigeait un sanctuaire d'*umbanda* sur les terres de la propriété que l'on venait visiter, d'après les informations fournies par les habitants, depuis Valença ou même Rio de Janeiro. Son frère Manoel Seabra était « son aide » mais dirigeait aussi un autre centre religieux dans la communauté.



Dona Zeferina

¹ *Dona Zeferina* a été interviewée par Ana Maria Lugão Rios, en 1994, alors que cette dernière faisait des recherches pour sa thèse de doctorat en histoire : *My Mother Was a Slave, Not Me. Black Peasantry and Local Politics in Southeast Brazil, c. 1870–c. 1940*, PhD, University of Minnesota, 2001. L'auteur de la thèse a fait donation de son interview aux archives du *Laboratório de História Oral e Imagem – LABHOI–UFF* (Fonds *Memória do Cativo*). Une autre interview a été réalisée par Lídia Meirelles et moi-même pour le Procès d'Identification entrepris par la Fondation Palmares. *Dona Zeferina* est morte en 2003. Jusqu'à la date où j'ai terminé cet article, *Seu Manoel Seabra* était toujours à la tête de la communauté. Pour accéder aux transcriptions des interviews de D. Zeferina et de S. Manoel Seabra, ainsi qu'à la collection d'images de la communauté de São José da Serra, conservées au LABHOI/UFF, on peut consulter le site www.historia.uff.br/labhoi/narrcat.htm.

D'après ce que racontait S. Manoel, leur grand-père paternel, Pedro, était venu d'Afrique et était de nation Cabinda. Au Brésil, il avait été acheté par un propriétaire qui le maltraitait beaucoup : « Le pauvre, là-bas, on l'attachait et on le punissait beaucoup. Donc, il s'était enfui ici », c'est-à-dire vers ce qui est aujourd'hui la fazenda de São José da Serra. Pedro y a vécu jusqu'à la fin de sa vie car, selon S. Manoel, « le Dr Ferraz [le propriétaire d'alors] était très exigeant, mais ne battait pas, ne châtiât pas tellement [...] ». Pedro n'a plus jamais voulu repartir de cette fazenda. Ses enfants, petits-enfants, arrière-petits-enfants et arrière-arrière-petits-enfants y sont nés. « Nous non plus, nous ne souhaitons pas sortir d'ici, d'aucune façon. Nous aimons beaucoup ici. Élevé et né ici, je n'en partirai pas »¹.



Seu Manoel Seabra

¹ Interview de Manoel Seabra réalisée par Lídia Meireles et Hebe Maria Mattos, déposée dans le fonds *Memória do Cativo* du Laboratório de História Oral e Imagem (LABHOI) de l'Universidade Federal Fluminense (UFF).

Ainsi, dans le récit de Manoel Seabra, on découvre la figure du maître complaisant (que l'on retrouve régulièrement dans les « mythes d'origine » de plusieurs « terres de noirs » décrites dans diverses études anthropologiques), devenant une personne qui « couvre » des esclaves fugitifs¹. D'après Manoel Seabra, la fazenda du Dr Ferraz porte le nom de *quilombo* (terre de marronnage) depuis cette époque. « Ils disaient “Le *quilombo*, c'est ici, dans la propriété de São José !” [...] “Ici...”, c'était mon père qui disait cela. Mon père, mon grand-père... » J'ai demandé : « C'était quoi un *quilombo* pour eux ? » Il m'a répondu : « *Quilombo*, c'était parce qu'ils s'enfuyaient, n'est-ce pas ? C'était un lieu caché. Mon grand-père disait qu'ici c'était un *quilombo*. C'était un *quilombo*. [...] Ils ne disaient que *quilombo*. La propriété s'appelait *quilombo*. C'étaient mes grands-parents qui en parlaient [...], mes grands-parents du côté de mon père, qui s'est aussi enfui ici »².

Toute la déposition de Manoel Seabra est explicitement structurée pour légitimer la communauté en tant que *quilombo*. Et, en fait, la communauté de São José est de plus en plus souvent identifiée comme le « *quilombo* de São José ».

En vérité, pendant ces dix dernières années, les conditions d'organisation et de représentation politiques du groupe se sont transformées de multiples manières. C'est un processus continu de renforcement de la communauté, directement associé aux nombreuses alliances qu'elle noue et à sa nouvelle identité *quilombola*. Il y a quelques années, le curé de Valença, l'abbé Medório, a entrepris un travail de prospection des traditions culturelles de la communauté. Il a mis en valeur ses leaders traditionnels et a ramené le son des tambours et le « chant des noirs » à l'intérieur de l'église. Il a poussé la communauté à construire une chapelle sur le territoire de la propriété. Ses

¹ Voir, entre autres, Maria de Nazaré Baiocchi, *Negros de Cedro. Estudo Antropológico de um Bairro Rural de Negros em Goiás*, São Paulo, Ed. Ática, 1983 ; Maria de Lourdes Bandeira, *Território Negro em Espaço Branco*, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1988 ; Anita Castainho Monteiro, *Etnografia de um Bairro Rural em Pernambuco*, São Paulo, USP, 1985 ; Renato da S. Queiroz, *Caipiras Negros no Vale do Ribeira. Um Estudo de Antropologia Econômica*, São Paulo, FFLHC, USP, 1983.

² « *Eles falavam: quilombo é aqui, na fazenda São José.(...) Aqui era meu pai que falava, isso. Meu pai, vovô...(Perguntei: o que era quilombo para eles?) Quilombo era por causa deles fugia, né? Ficava num lugar escondido. Vovô falava que aqui era um quilombo. Era um quilombo. (...) Eles só falavam quilombo, ficavam falando quilombo. Fazenda do quilombo. Era meus avós que falava. (...) meus avós da parte do meu pai que veio fugido prá cá, também* » (LABHOI- UFF, *Acervo Memória do Cativo*, Manoel Seabra, 1998).

prédécesseurs rejetaient les traditions du groupe disant que ce n'était que de la *macumba*. En 1995, pendant une messe célébrée à l'église de Santa Isabel, le père Medório a dit aux blancs de se mettre à genoux et de demander pardon aux noirs :

« La messe a été si belle ! [...] L'abbé Medório a mis les blancs à genoux pour demander pardon aux noirs, parce que leurs arrière-grands-parents ont maltraité nos arrière-grands-parents [...]. Il a demandé que tout le monde se mette à genoux et nous on levait les mains en signe de pardon [...]. C'était une vraie chose enchantée ! C'était une messe qui a duré quatre heures, tout le monde à l'église s'est mis à genoux [...]. C'était joli ! Cela a été une chose très importante et vraiment jolie [...]. Lui, le prêtre, il a demandé à ce que tout le monde aille habillé de blanc, tout le monde de la communauté et les habitants des environs »¹.

On imagine aisément la force symbolique de ce type de manifestation pour le renforcement des frontières du groupe par rapport à la société environnante.

Aujourd'hui, il y a donc une chapelle à l'usage de la communauté à l'intérieur de la propriété. On peut y voir une peinture murale représentant un enfant Jésus noir apprenant le métier de menuisier avec un saint Joseph également noir. On y célèbre une messe par mois. À l'époque de notre visite pour rédiger les actes anthropologiques d'identification (1998), toute la communauté était mobilisée autour de sa participation à une messe en action de grâces pendant laquelle on allait ordonner un nouveau prêtre noir dans le diocèse de Valença. Les habitants de la communauté étaient invités à jouer du tambour et à chanter durant la cérémonie qui devait être conduite par D. Zeferina.

¹ « ...a missa foi tão bonita! ... O padre Medório botou os brancos de joelho pra poder pedir perdão aos negros, pelo que os bisavós deles judiaram dos nossos bisavós (...) pediu que todo mundo se ajoelhasse e nós levantasse as mãos para perdoar (...) foi uma coisa muito encantada, mesmo! Foi uma missa que durou quatro horas, todo mundo na igreja se ajoelhou (...) foi lindo! Foi uma coisa muito importante e bonita mesmo (...) ele (o padre) pediu que todo mundo fosse de branco, todo mundo da comunidade e daqui de perto » (Deposition D. Therezinha, filha de D. Zeferina, a Lidia Meirelles, *Laudo de Identificação*, p. 18).



Intérieur de la chapelle de la communauté

La principale manifestation culturelle de la communauté est la danse du *caxambu*. Les fêtes de commémoration du treize mai en sont la principale occasion. On forme un grand cercle à l'intérieur duquel chaque couple vient danser à tour de rôle, l'homme et la femme évoluant en sens contraire l'un de l'autre. Cette danse est désignée sous le nom de *caxambu*, mais les chants qui l'accompagnent sont appelés *jongo* de sorte que l'on chante le *jongo* et l'on danse le *caxambu*. Cette fête est donnée au son des tambours, seul instrument musical accompagnant les chants et les danses.



Extérieur de la chapelle « fête de Jongo 2002 »

Le *jongo* et le *caxambu* avaient été presque oubliés dans les communautés noires de Rio de Janeiro. Ils ont été retrouvés dans la conjoncture de

réaffirmation ethnique qui prévaut aujourd'hui. En ce qui concerne São José da Serra, d'après nos enquêtes, les chants du *jongo* et les danses du *caxambu* ainsi que la célébration du treize mai sont des pratiques anciennes, jamais véritablement interrompues, qui ont seulement revêtu une plus grande solennité ces dernières années.



« Timbus » fête de Jongo en 2002

Pendant les fêtes, les vers des *jongos* sont improvisés par les chanteurs. Quelques couplets, renforçant l'identité noire de la communauté, ont été chantés pour l'anthropologue Lídia Meirelles (co-auteur du rapport d'identification) lorsqu'elle vivait dans la communauté, en 1998. Elle les a enregistrés :

« Je suis né en Angola.
C'est le Congo qui m'a élevé.
Je suis de là-bas, du Mozambique.
Je suis noir, oui Monsieur.
Lê, lê ; lê, lê, lê... »¹.

¹ « Nasci na Angola / congo que me criou / Eu sou lá de Moçambique / Sou negro sim, senhor / Lê, lê, lê, lê, lê ».

LE PROBLEME HISTORIQUE

Comment la communauté de São José da Serra est-elle parvenue à l'organisation et à la situation qui la caractérisent aujourd'hui ? Tenter de répondre à cette question ne veut pas dire que l'on est à la recherche des « vérités » et des « contrevérités » de la mémoire collective de la communauté. Cela signifie simplement que l'on souhaite éclairer le processus historique et les relations politiques et sociales spécifiques au sein desquelles se sont développées et transformées, jusqu'à la configuration actuelle, les relations internes de la communauté. Cela concerne les rapports de la communauté avec son territoire et avec les propriétaires de la fazenda São José et, évidemment, la mémoire collective de tout le groupe.

On commencera par le récit de Manoel Seabra, déjà examiné en partie. Il est fortement marqué par la détermination avec laquelle il cherche à nous convaincre de l'appartenance de sa communauté aux communautés descendantes de *quilombos*. Sa déposition met aussi l'accent sur sa lignée paternelle. D'après lui, ses grands-parents paternels, après s'être mariés dans une propriété appelée Boca do Tunel où ils étaient souvent punis, se sont enfuis vers la fazenda du Dr Ferraz et ont, par la suite, dénommé ce lieu « *Quilombo do Ferraz* ».

Cela vaut donc la peine de comparer cette déposition avec une première interview de D. Zeferina¹, réalisée en 1994 dans un contexte différent, alors que la nouvelle notion de *quilombo* n'était pas encore pleinement élaborée. Cette entrevue, réalisée par Ana Maria Lugão Rios le 15 mai 1994, visait à recueillir des sources orales afin d'étayer sa thèse de doctorat en histoire².

D'après ce que l'on a pu voir, D. Zeferina exerçait effectivement un rôle de leader au sein de la communauté rurale de São José da Serra. Jusqu'à l'érection de la chapelle, les fêtes de commémoration du treize mai, la plus importante tradition culturelle de la communauté, étaient célébrées autour de sa maison. Dans l'interview faite par Ana Rios, elle parvient à reconstituer avec une précision impressionnante la généalogie de sa famille, remontant à ses grands-parents maternels et paternels. Toutefois, c'est la généalogie maternelle qu'elle privilégie. Elle dit avoir bien connu ses grands-parents du côté de sa mère, Dionísio et Zeferina dont elle a hérité le prénom. Tous deux

¹ L'enregistrement de l'entretien est déposé aux archives de la *Memória do Cativoiro* (Mémoire de la captivité) du Laboratoire d'histoire orale et Image de l'Université fédérale Fluminense.

² Cf. Ana Maria Lugão Rios, *My Mother Was a Slave, Not Me...*, *op. cit.*

étaient nés d'un « ventre libre », (*ventre livre*¹) à la fazenda São José. Sa mère, Blandina, était l'aînée de quinze enfants. Dionísio et Zeferina habitaient les terres de São José où ils plantaient du maïs et des haricots et élevaient des porcs et des poulets. L'organisation familiale reposait sur une forte autorité paternelle. Leur petite-fille insiste fortement sur ce point en se rappelant les plaintes de sa mère à propos de la sévérité du vieux Dionísio. En dehors de l'entretien des cultures de maïs et de haricots, le père et les enfants (en particulier les hommes) travaillaient du lundi au samedi comme *empreiteiros* (sous-traitants payés à la tâche) dans les plantations de café de São José ou dans d'autres terres appartenant au même propriétaire qui s'appelait Ferraz.

Le père de Zeferina était de la même génération que le vieux Dionísio, son grand-père maternel. Il s'appelait Manoel et avait presque trente ans de plus que son épouse Blandina. Manoel serait arrivé à São José encore bébé, « né de ventre libre », mais en fait acheté à Bahia avec ses parents. Zeferina n'a pas connu l'Africain Pedro ni sa femme Militana originaire de Bahia, mais elle a entendu son père raconter que ses grands-parents, Pedro et Militana, étaient décédés âgés de plus de 90 ans et que, jusqu'à leur mort, ils travaillaient sur leurs lopins de terre dans la fazenda de São José. Dans ses propos, elle ne mentionne à aucun moment le récit de leur fuite évoquée par Manoel Seabra :

« Ils sont morts, avant que je les aie connus. On disait qu'ils étaient très vieux et travaillaient encore. Ils travaillaient avec leur houe [inaudible]. Il ne s'est jamais arrêté de travailler. Il s'est arrêté, à vrai dire... Le week-end où il s'est arrêté de

¹ Référence à la loi dite du Ventre libre qui a libéré les fils des esclaves nés à partir de sa promulgation (28 septembre 1871) à la condition que ces esclaves servent leur ancien maître jusqu'à 21 ans, ou avec une indemnisation de l'État lorsqu'ils atteignent leur huitième année. La loi confère aussi aux esclaves le droit de posséder un pécule individuel et de racheter leur liberté à un prix débattu sous le contrôle de l'autorité judiciaire. Elle crée un Fonds d'émancipation alimenté par diverses taxes et exige l'inscription de tous les esclaves du pays sur un registre spécial précisant l'ordre dans lequel ils seront progressivement libérés à la suite de l'indemnisation de leurs propriétaires. Disposant de peu de crédits, ce Fonds n'a pas permis l'affranchissement de beaucoup d'esclaves. Il y a une vaste bibliographie sur l'impact et la signification de la loi du Ventre libre. Voir, entre autres, Robert Conrad, *op. cit.* et Sidney Chalhoub, *Visões da Liberdade. Uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990. Sur l'expression « Ventre libre » dans la tradition familiale des descendants des esclaves brésiliens, voir Hebe Maria Mattos, « Les combats de la mémoire : esclavage et liberté dans les archives orales de descendants d'esclaves brésiliens », *Pour l'histoire du Brésil. Mélanges offerts à Katia de Queirós Mattoso*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 463-478.

travailler, il est mort. Il nettoyait tout autour de la maison, plantait de la canne à sucre, et des haricots »¹.

Le père de Manoel avait quitté la propriété encore jeune, tout de suite après l'abolition, et était parti vers les Minas Gerais, dans la commune de Vespasiano, où il s'était marié et était devenu veuf. C'est à cette époque qu'il est revenu à São José pour exercer le métier de menuisier. Comme il était devenu un ami très proche de Dionísio, celui-ci lui a offert en mariage sa fille de moins de quatorze ans. Une fois, l'arrangement effectué entre le fiancé et le père de Blandina, le mariage s'est fait en une semaine.

Les propos de Zeferina sur ses grands-parents sont en tout point cohérents avec les travaux historiques les plus récents sur les trajectoires des ex-esclaves dans la période qui suit l'abolition. Les chercheurs ont souligné le rejet du travail collectif, la prédominance du travail familial et la forte emprise masculine au sein des familles de paysans noirs issus de l'esclavage. De la même manière, on a pu vérifier sur la base de sources convergentes l'intense circulation entre Rio de Janeiro et les Minas Gerais d'hommes célibataires qui travaillaient en sous-traitance pour leurs anciens compagnons, eux mariés et devenus responsables ou gérants des plantations de café. Ce sont là des traits communs de l'expérience des anciens captifs des zones caféières du sud-est. On les retrouve dans d'autres régions esclavagistes des Amériques².

Ce qui est vraiment spécifique, différent, et qui demeure énigmatique, dans la déposition de *Dona Zeferina*, ce sont les rapports que tous entretiennent avec les terres de la fazenda São José. Plusieurs fois, au cours de son récit, elle évoque des personnes qui abandonnent ces terres pour y revenir ensuite, apparemment sans être sanctionnées pour autant.

Son mari, Sebastião António Fernandes, est lui aussi né et a été élevé à São José. Il est le fils de José Geraldo et Maria Crescença, tous deux « nés de

¹ « *Morreram antes d'eu conhecer. Disse que eles eram muito velhinho e ainda trabalhavam. Trabalhavam na enxadinha deles (inaudível). Nunca parou de trabalhar. Parou, bem dizer, no final da semana que ele parou de trabalhar que ele morreu. Limpava a beira da casa todinha, plantava cana, feijão* » (LABHOI-UFF, Acervo Memória do Cativo, *D. Zeferina*, 1994).

² Voir Maria Helena Machado, *O Plano e o Pânico. Os Movimentos Sociais na Década da Abolição*, Rio de Janeiro, EDUF RJ, 1994, chap. 2 et 3 ; Hebe Maria Mattos, *Das Cores do Silêncio, op. cit.*, particulièrement la quatrième partie, et « Les combats de la mémoire : esclavage et liberté dans les archives orales de descendants d'esclaves brésiliens », *op. cit.* ; Ana Maria Lugão Rios, *op. cit.*, Introduction, chap. 3 et 4.

ventre libre ». José Geraldo est fils d'un autre Geraldo, né esclave à São José. Maria Crescença est arrivée avec sa mère Crescença qui l'allaitait toujours et qui racontait avoir été achetée, encore esclave, dans une autre région et séparée de ses enfants plus âgés. Ainsi la mémoire familiale de Zeferina recompose clairement trois générations, définies par leurs rapports avec la captivité et le territoire de la fazenda de São José : la génération des « captifs » (ses grands-parents), la génération des « ventres libres » (ses parents) et la sienne (les actuels gardiens de la mémoire de la communauté).

D'après le récit de D. Zeferina, c'est cette origine commune et cette relation à la captivité à l'intérieur de la fazenda São José qui sont à la base de l'organisation communautaire. Elles définissent des normes, confirment des filiations ou des exclusions et permettent ainsi l'éloignement et le retour des descendants de la communauté. En effet, chaque génération de la famille de Zeferina est marquée par ces sorties de São José et ces retours. Zeferina elle-même a été employée comme bonne, entre huit et quinze ans, chez l'une des petites filles du *Doutor* Ferraz. Plus tard, pour se marier, elle a quitté la maison où elle servait et s'est établie définitivement sur les terres de São José. Lorsque le travail vient à manquer dans la région à la suite du déclin de la culture caféière, plusieurs frères de Zeferina quittent la communauté pour ramasser des oranges à Nova Iguaçu, dans une autre région de l'État de Rio de Janeiro. Quelques-uns ne sont plus jamais revenus sur le territoire de la fazenda mais ont continué à rendre visite à la communauté avec leurs enfants et petits-enfants à l'époque des fêtes. D'autres, eux-mêmes ou leurs descendants, sont revenus vivre à São José. Aujourd'hui encore ceux qui reviennent pour rester sont accueillis par le groupe.

Il nous reste à expliquer comment la communauté d'ex-esclaves de la fazenda de São José est parvenue à demeurer dans la propriété après l'abolition de l'esclavage, tout en continuant à organiser sa vie et à définir son identité en relation au territoire d'une propriété où ses ascendants avaient été maintenus en captivité.

Dans cette question réside le point obscur de la mémoire collective. On peut en prendre la mesure dans les entretiens avec Zeferina et Manoel. Les actuels gardiens de cette mémoire, en particulier D. Zeferina et son frère Manoel Seabra, sont nés dans les années 1920. Ils nous parlent de la génération de leurs parents, nés un peu avant ou juste après l'abolition, vers la fin du XIX^e siècle (ceux que l'on appelle les « ventres libres ») et de leurs grands-parents nés avant 1871, c'est-à-dire avant que soit promulguée la loi Rio Branco dite « loi du ventre libre »¹. Or, quand ils font référence aux

¹ Cf. note p. 131.

propriétaires légitimes des plantations de la fazenda São José, le premier nom qu'ils prononcent est celui du *Doutor* Ferraz.

Ce n'est pas un hasard si, dans une approche rapide de la mémoire de la communauté, la revue *Isto É* a affirmé : « Avec le décret de la loi Aurea, les ancêtres ont reçu en cadeau un bout de terre de la famille Ferraz, propriétaire de la fazenda productrice de café »¹. En effet, on retrouve un certain Coronel Fernando Antônio Ferraz dans les registres du *Terceiro Ofício de Notas* (Étude notariale n° 3) de Valença. Il est marié à Vulcana de Araújo Leite Ferraz qui, de 1895 à 1940, achète et vend des terres à Santa Isabel do Rio Preto et, entre autres, la fazenda Sao José.

Pourtant, aucun épisode de donation légale de terres n'occupe de place centrale, du moins comme point d'origine, dans la mémoire collective de la communauté. Dans la déposition de Zeferina comme dans celle de son frère, les rapports de la communauté avec les terres de la fazenda São José s'organisent chronologiquement à partir de deux variables : la production principale de la propriété et son propriétaire. À les suivre, on peut diviser l'histoire de la communauté en quatre phases :

Phase 1 : Production : café/Propriétaire : Dr Ferraz (c.1888 – c.1940)

D'après Zeferina, le *Doutor* Ferraz possédait plusieurs propriétés (Aconchego, Empreitada, São José). Il les aurait achetées toutes ensemble et aurait laissé les terres de São José « pour le peuple de là-bas ». Elle ajoute « Il les a achetées et laissées à leur bénéfice ». Les familles concernées habitaient à São José et utilisaient librement les terres pour planter du maïs et des haricots, ils élevaient des chèvres, des porcs, des poules et même des chevaux. Toutefois, d'après Manoel Seabra, les chefs de famille avaient l'obligation de travailler du lundi au samedi, comme sous-traitants, dans les plantations de café à l'intérieur de cette propriété ou dans les autres fazendas du propriétaire. Ceci correspond essentiellement à la génération des parents et de l'enfance des personnes interviewées.

Phase 2 : Production : du café à l'élevage/Propriétaires : Dr Ferraz, son fils Armando, son gendre Benedito Pinho (c.1930 – c.1950)

Cette phase rassemble les souvenirs des personnes interviewées au moment où elles passent à l'âge adulte. Les récits sont marqués par l'association entre, d'une part, l'éloignement du Dr Ferraz et son remplacement par son fils comme administrateur, puis par son gendre en tant

¹ *Isto É*, 21 mai 1997.

qu'héritier et, d'autre part, la diminution des besoins de main-d'œuvre dans les propriétés lorsque l'élevage se substitue à la culture du café. C'est une période dans laquelle les relations avec les propriétaires sont marquées par l'arbitraire et par la perte progressive des droits coutumiers. La communauté se voit confinée sur une aire limitée de la propriété et même l'usufruit de cette partie est remis en question. Manoel raconte que le Dr Armando menaçait fréquemment de mettre le feu à leurs maisons quand ils n'étaient pas d'accord pour travailler dans les plantations de café ou s'occuper des champs, conformément aux conditions imposées par l'administrateur. Tous les chevaux de la communauté sont vendus et l'on interdit, désormais, l'élevage des gros animaux. L'histoire de la perte des chevaux est rapportée par les deux témoins. C'est dans ce contexte que Manoel et Zeférina racontent que le Dr Ferraz, dans ses dernières volontés, s'est porté au secours de la communauté. Il avait quitté Santa Isabel pour se retirer à Rio de Janeiro d'où il écrit dans son testament : « Ne retirez pas mes petits noirs de São José ». Ses volontés ne sont que partiellement respectées par son gendre qui relègue la communauté sur une aire limitée — environ 35 des 100 *alqueires* (484 hectares) que comptait la propriété à l'origine — et qui la prive du droit à l'élevage des chevaux et des bovins.

Phase 3 : Production : élevage/Propriétaires : *Seu* Suinte Leite Pinto Ferraz (c.1940 – c.1960)

Malgré les tentatives de restrictions apportées à l'usage des terres dans la phase antérieure, la communauté a continué à décider librement où planter pour son propre usage le maïs, le riz et les haricots. Elle n'a pas cessé non plus d'élever des porcs et des poules. Les hommes en particulier (mais pas exclusivement) ont continué à travailler à la tâche, se vouant à « arpenter les champs » sur les terres de la propriété et celles des environs pour avoir des revenus complémentaires. La culture du café s'était épuisée et l'élevage l'avait remplacé. En conséquence, les opportunités de travail dans les régions avoisinantes de São José s'étaient considérablement réduites. Beaucoup de gens ont quitté la communauté, en particulier vers les plantations d'orangers de la région voisine de la Baixada Fluminense. On trouve aussi, dans les récits des témoins, en particulier dans celui de Manoel Seabra, des indications assez claires sur l'appauvrissement du propriétaire et de sa famille, ainsi que sur le déclassement qui en a découlé. Les maîtres vont dorénavant habiter dans une maison de briques sur la fazenda même. Le chef de famille ne porte plus le titre de « *Doutor* » (il devient « *Seu* Suinte »¹) et

¹ « *Seu* » est le titre que l'on donne, dans le langage populaire, à un homme adulte qu'il appartienne à un milieu populaire (comme *Seu* Manoel ici) ou non pour lui marquer du respect. Il est le plus souvent associé au prénom. Il peut être traduit en

établit des rapports de parrainage avec les figures les plus importantes de la communauté (c'est le cas pour Manoel Seabra) .

À partir des années 1940, les anciennes propriétés de la famille Ferraz sont vendues les unes après les autres : Empreitada par Fernando Ferraz lui-même, en 1940 ; Aconchego et São José ensuite. En discutant avec Lidia Meireles et moi-même, Zeferina, aujourd'hui encore sous le choc, se plaint : « Le fils de Seu Suinte a vendu les terres sans même nous consulter ! ».

Phase 4 : Production : maïs, haricots, loisirs/Propriétaire : propriétaire actuel (c.1970 – ...)

C'est la phase qui se poursuit jusqu'à aujourd'hui, avec l'actuel propriétaire. Pour la première fois, les habitants perdent le droit de planter librement pour leur usage le maïs et les haricots. Toutes les plantations retournent au propriétaire, la communauté ne pouvant utiliser que les terrains adjacents à leurs maisons. Récemment, pour pouvoir planter un caféier sur une colline, Manoel Seabra a dû demander l'autorisation au propriétaire qui ne l'a autorisé que moyennant le paiement du tiers. En dépit de cet état de fait, à partir de la fin des années 1980 la communauté gagne en importance tant socialement que politiquement. Elle établit des fortes alliances à l'intérieur et à l'extérieur de la commune en construisant des écoles publiques et des églises pour son usage et en devenant un point de référence touristique et culturel dans le district de Santa Isabel et dans la commune de Valença¹.

L'enquête orale menée dans la communauté donne des résultats conformes, dans leurs principaux aspects, avec les recherches les plus récentes sur l'histoire sociale de l'esclavage et sur celle de la période suivant

français par « Monsieur » lorsque précisément, dans les usages populaires, ce titre est associé en français à un prénom et non à un nom.

¹ Quoique officiellement reconnu comme « *remanescentes de quilombos* » depuis l'approbation du rapport d'identification, il n'y avait encore aucun procès en vue de l'expropriation des terres de la ferme lorsque cet essai a été rédigé (2003). La situation est complexe dans la mesure où l'expropriation suppose une indemnisation du propriétaire par le gouvernement brésilien. En outre, les dimensions historiques de l'ancienne ferme São José ont été précisées dans le rapport. Elle comprenait sur son territoire des propriétés actuellement séparées qui, en fait, ne sont pas disputées par la communauté. L'accord informel entre l'actuel propriétaire et la communauté devient de plus en plus tendu : d'un côté, la communauté de São José renforce son implantation politique et culturelle dans les terres de la ferme, de l'autre le propriétaire cherche à consolider ses activités économiques dans les domaines les plus productifs.

l'abolition. Pourtant, elle laisse le chercheur désarmé pour rendre compte des conditions historiques qui conduisent la communauté de la Fazenda de São José à s'organiser et se doter d'une identité en tant que groupe ethnique relié à un territoire, pour lequel, de manière contradictoire, elle a toujours reconnu et accepté un « propriétaire ».

Il faut croiser l'histoire orale construite à partir de la mémoire collective de la communauté d'aujourd'hui avec certaines sources historiques documentaires pour répondre partiellement à cette question. Cette démarche permettra, en même temps, d'éclairer l'historicité de la mémoire sociale du groupe.

Les registres des biens immobiliers du *Secundo Ofício de Notas* (Étude notariale n° 2) de Valença et les informations fournies par Adriano Novaes, chercheur au Secrétariat à la Culture de la commune de Valença, fournissent des indices convergents qui peuvent être chronologiquement organisés :

- 1) Le 23 mars 1870, dans son testament, le Capitão Floriano Leite Ribeiro, propriétaire de la fazenda Cachoeira laisse « 50 *alqueires*¹ de terres près du chemin qui mène à la fazenda de Francisco de Assis, vers le bas du chemin, pour que les esclaves [qu'il a] libérés et qui ne possèdent pas de terres puissent s'y fixer et habiter »².
- 2) Le 27 avril 1895, le Dr Fernando Antônio Ferraz et son épouse Madame Vulcana de Araújo Leite Ferraz, vendent pour 50.000\$000 (cinquante *contos de reis*) à Théophile Rodrigues Pereira Caldas, habitant l'état de Minas, « la Fazenda de São José de cent *alqueires* de terres, les plants de café, y compris les fruits, la maison d'habitation recouverte de tuile, la machine à traiter le café, le moulin et d'autres biens, ayant comme limites, d'un côté, les terres de José Severiano Alves Duque, de l'autre côté celles des vendeurs, appelée propriétés *de l'usufruit* et situées dans la fazenda Velha appartenant elle-même à la fazenda Cachoeira Alta, terres acquises aux enchères publiques »³.

¹ 1 *alqueire* vaut 4,84 hectares.

² Caixa 95, n. 895, *Arquivo Judiciário do Estado*, Inventaire du Capitaine Capitão Floriano Leite Ribeiro. Ce procès a été consulté et transcrit en partie (dont la partie citée ci-dessus) par Adriano Novaes, lorsque le fonds historique des instances judiciaires était encore dans la ville de Niterói.

³ Registres du *Terceiro Ofício de Notas* de Valença, livro 3, n° 1828. Les mots en gras sont de l'auteur (H. M. M.).

- 3) Le 11 octobre 1917, le Dr Fernando Antônio Ferraz achète à Theophilo Pereira Caldas, pour 30.000\$000 (trente *contos de reis*), « la Fazenda São José [...] avec maison d'habitation, grenier, maison avec machine à traiter le café, maison avec son moulin à farine de maïs recouverte de tuile, trois moulins en fer, deux maisons de fermentation de jus de canne à sucre, deux chaudrons en cuivre, trois pilons pour les machines, un ventilateur, un [illisible], une table pour trier les grains de café, clôtures de fil barbelé, dix-sept maisons pour les colons¹ recouvertes de branchages, quatre-vingt-neuf mille pieds de café de différents âges, huit (*alqueires*) de terre en forêt, dix *alqueires* en fourrés, quatre-vingt-deux *alqueires* en grands fourrés, caféiers et pâturages, ayant comme limites, d'un côté les terres de José Severiano Alves Duque et, de l'autre côté, celles des acquéreurs (appelées *de l'usufruit*) dans la fazenda Velha, elle-même propriété de la fazenda Cachoeira Alta... »².

On voit ainsi qu'il y a eu une donation de 50 *alqueires* de terres à des esclaves affranchis dans la fazenda Cachoeira. Selon le chercheur Adriano Novaes, après avoir été démembrée, la fazenda Cachoeira a été à l'origine de la plupart des fermes de la zone. Cela semble avoir été surtout le cas de la fazenda São José. Lorsque celle-ci est vendue, en 1895, par le colonel Fernando Antônio Ferraz, il est aussi le propriétaire de la Fazenda Cachoeira dont les terres sont limitrophes de São José et coïncident avec des terres connues comme étant « en usufruit ». Même si les héritiers naturels et les fermes voisines ont probablement réduit les limites des terres effectivement offertes en donation aux noirs affranchis de la fazenda Cachoeira, l'établissement d'une communauté d'affranchis dans une partie des terres (« appelées de l'usufruit ») est presque certain. Nous pouvons aussi supposer qu'il y a eu des interactions entre cette communauté d'affranchis et les communautés esclaves voisines.

On découvre encore que le couple Ferraz a vendu la fazenda São José en 1895, pour la racheter 20 *contos de réis* moins chère en 1917, avec les mêmes dimensions et limites et pratiquement le même nombre de cases recouvertes de branchages qu'aujourd'hui.

Si la fazenda São José a été réellement créée à partir du démembrement de celle de Cachoeira et si celle-ci était déjà, en 1888, la propriété du jeune

¹ Le terme de « colonie » est utilisé pour désigner une communauté de travailleurs libres (ex-esclaves ou non) installées dans une propriété avec l'accord du propriétaire.

² Registres du *Terceiro Officio de Notas* de Valença, livro 3 C, n° 4626. Les mots en gras sont de l'auteur (H.M.M).

Fernando Antônio Ferraz, nous pouvons envisager quelques hypothèses qui expliqueraient la spécificité de la forme communautaire et territoriale à travers laquelle les ex-esclaves de la fazenda São José et leurs descendants ont vécu le processus abolitionniste dans la région. D. Zeferina explique :

« [Une vieille tante] racontait que lorsque la captivité a pris fin, le propriétaire a sonné la cloche, les a appelés et rassemblés en cercle et, lorsqu'il est arrivé au milieu, il a crié : À partir d'aujourd'hui vous êtes maîtres de votre destin, vous n'avez pas besoin de travailler pour moi, vous pouvez travailler pour qui bon vous semble... et il est rentré à l'intérieur de la maison en pleurant, et ça les a beaucoup étonnés et ils se sont demandés ce qui était arrivé à leur maître, car ils ne savaient pas pourquoi il pleurait »¹.

Le récit est cohérent et correspond aux recherches historiques les plus récentes. Ce qui est rapporté ici porte la marque du paternalisme qui a prédominé parmi les propriétaires qui sont parvenus à maintenir leurs ex-esclaves dans les fermes caféières entre janvier et juillet 1888, alors que la majorité des esclaves partait en masse des fazendas, avant et après le treize mai, en pleine récolte du café. Pendant quelques années, beaucoup de propriétaires ont tenté de maintenir les ex-esclaves dans la fazenda ou au moins dans les parages des zones où ils travaillaient, en particulier dans les régions de Rio de Janeiro et des Minas Gerais qui ne disposaient pas de ressources économiques suffisantes pour concurrencer São Paulo sur le marché des travailleurs immigrants venus d'Europe².

Les mois qui ont précédé et suivi le treize mai ont été caractérisés par une totale désorganisation du travail dans les fazendas. Les anciens esclaves, libres de leurs mouvements, se sont déplacés d'un lieu à l'autre et la main-d'œuvre affranchie est devenue l'objet d'une forte concurrence parmi les propriétaires ruraux. Dans ce contexte, plusieurs ex-maîtres ont essayé de s'appuyer sur les liens tissés au sein des communautés d'esclaves plus anciennes pour convaincre ces derniers de ne pas désertir leurs propriétés.

¹ [Uma velha tia] « *contava que quando acabou o cativoiro, o dono de lá bateu o sino, chamou eles tudo pra roda, aí quando chegou no terreirão aí gritou: 'de hoje em diante vocês é senhor do seu destino, vocês não precisam trabalhar para mim, trabalha pra quem vocês quiser'... e voltou pra dentro da casa chorando e eles como bobo ficaram imaginando o que tinha acontecido com o senhor, porque eles não sabiam porque ele chorava* » (LABHOI-UFF, *Acervo Memória do cativoiro*, D. Zeferina, 1994).

² En dehors de la province de Rio de Janeiro, la culture du café s'est répandue dans les provinces avoisinantes des Minas Gerais et de São Paulo. C'est dans cette dernière que se trouvait l'aire la plus dynamique d'expansion de la culture caféière et c'est vers elle que se sont dirigés la plupart des travailleurs immigrants italiens dont le voyage avait été financé par l'État brésilien à partir de 1889.

Ceux qui sont parvenus à leurs fins ont aussi attiré les anciens esclaves de leurs voisins. Ces derniers ont été amenés à faire appel à la violence policière, surtout après le treize mai, pour tenter de restreindre la mobilité des hommes et des femmes libérés, rendant ainsi les ex-esclaves plus dépendants de leurs « protecteurs »¹.

Dans ce contexte quelques propriétés ont, plus que d'autres, attiré les esclaves qui depuis janvier 1888 s'enfuyaient en masse. Les dépositions de Manoel Seabra et de D. Zeferina sur les conditions de l'arrivée de leur grand-père Pedro à la Fazenda São José peuvent, dans cette perspective, être considérées comme complémentaires et non contradictoires. D'après Zeferina, leur grand-père Pedro, Africain, leur grand-mère Militana et leur père Manoel étaient vraiment venus à la fazenda São José après avoir été achetés à Bahia. Par contre, Manoel Seabra nous dit qu'ils avaient été achetés dans une autre plantation d'où ils s'étaient enfuis pour la fazenda São José et, là, auraient été « couverts » et accueillis par le propriétaire. C'est ce fait qui leur permet d'associer dans leur mémoire la communauté da la Fazenda São José avec la notion de *quilombo*.

Il ne s'agit pas de « générosité » mais seulement de la stratégie d'un propriétaire qui souhaite pouvoir compter sur une « colonie » de travailleurs libres installée sur ses terres dans un contexte de totale désorganisation des formes traditionnelles du contrôle de la force de travail. Toutefois, les attentes et les conceptions de la liberté des ex-esclaves ont joué, dans cette affaire, un rôle fondamental. La liberté de sortir et de rentrer dans la communauté – comme ce fut le cas pour le père des témoins –, la garantie de droits coutumiers traditionnellement reconnus à la communauté des affranchis comme ces « terres en usufruit », mais aussi les droits reconnus aux familles les plus anciennes des esclaves ont dû avoir une incidence décisive sur les attentes des anciens esclaves. Pour eux, l'accès aux libertés impliquait la liberté d'aller et de venir et un « projet paysan » à forte base communautaire². Ces attentes, ces conceptions et leur rôle dans le contexte historique qui suivit l'abolition dans les anciennes régions esclavagistes sont déjà bien documentées, comme le sont les différentes stratégies des propriétaires qui en découlèrent. L'existence préalable d'une communauté d'esclaves libérés et l'usage collectif qu'ils faisaient,

¹ Sur ce thème, voir Hebe Maria Mattos, *Das Cores do Silêncio...*, *op. cit.* (troisième partie : « O Fantasma da Desordem »).

² Hebe Maria Mattos, *Das Cores do Silêncio...*, *op. cit.*, particulièrement les troisième et quatrième parties (« O Fantasma da Desordem » et « Nada Além da Liberdade ») ; voir aussi Maria Helena Machado, *op. cit.*

historiquement, de l'ensemble des terres qui allaient devenir la fazenda São José peut être la clef du mystère du fort ancrage territorial du groupe. L'hypothèse est corroborée si l'on prend en considération le fait que la fazenda da São José a été séparée de la fazenda Cachoeira juste après l'abolition de l'esclavage.

Il faut encore souligner que le colonel Fernando Antônio Ferraz a eu un rôle actif et durable dans le commerce des terres de la région. Il apparaît treize fois comme vendeur ou acheteur de terres, entre 1895 et 1940, chez le notaire du *Terceiro Ofício* qui nous a ouvert ses archives. Dans la plupart des cas, il s'agissait de petites transactions concernant des bouts de terres voisines de ses propriétés. Il apparaît aussi dans des transactions de plus grande envergure visant à vendre ou acheter la fazenda São José (1895 et 1917) ou encore à vendre la fazenda da Empreitada en 1940¹.

Après l'éloignement de Fernando Antônio Ferraz, qui survient au moment de la disparition des plantations de café et de la généralisation de l'élevage, d'autres conflits sont apparus, qui ont entraîné la progressive réduction des droits coutumiers de la communauté, en particulier la perte du droit à l'élevage de bétail.

En fait, ce n'est qu'après la vente des terres du fazendeiro Ferraz par ses héritiers que la communauté a été confrontée à une sérieuse menace d'expropriation collective et à la perte radicale des droits coutumiers concernant l'usage partiel des terres de la fazenda. Pourtant, même si les pratiques coutumières ont été progressivement réduites, les relations entre la communauté et la famille Ferraz ont garanti, pendant plus de cinquante ans, un terrain commun de négociation qui est resté ouvert aussi longtemps que la famille a contrôlé les terres de la fazenda.

La vente définitive de la fazenda São José par les descendants de Fernando Ferraz a coïncidé avec l'accélération du processus de modernisation des rapports de travail dans les zones rurales brésiliennes. Elle a aussi coïncidé avec un mouvement croissant de valorisation des terres en liaison avec le développement du tourisme et des loisirs.

C'est à ce moment précis que l'histoire de la fazenda São José se différencie effectivement de celle des autres groupes de colons ou métayers expropriés de leurs lopins de terres dans les mêmes circonstances. Confinés, depuis la crise du café, dans leurs maisons de branchages entourées de

¹ *Terceiro Ofício de Notas*, livro 31, n° 2.816.

basses-cours, les membres de la communauté, pour se maintenir dans la région, choisissent de s'appuyer sur leurs célébrations et sur leur ancienneté dans la fazenda, ainsi que sur l'affirmation qu'ils descendent des anciens esclaves du lieu. Certes, beaucoup d'entre eux laissent les terres de São José et partent à la recherche de meilleures opportunités de travail. Ils ne retournent qu'à la période des fêtes et des célébrations pour se retrouver en famille. Ce sont surtout les hommes et les jeunes qui partent, les femmes et les enfants, en restant sur place, garantissent à la communauté la continuité des liens de parenté, des liens invisibles mais structurés.

ETHIQUE DU SILENCE ET GROUPES INVISIBLES

Lors du premier recensement général de la population du Brésil, en 1872, dans pratiquement toutes les régions de la province de Rio de Janeiro, la population afro-descendante était estimée à environ 60 à 70% du total des habitants, partagée presque en parts égales entre esclaves et hommes libres. Cette homogénéité « noire » était pourtant à peine apparente puisque, alors que la majorité des esclaves étaient des Africains récemment arrivés ou leurs descendants directs, la majorité des afro-descendants libres avaient depuis longtemps perdu tout lien direct avec l'Afrique voire, dans beaucoup de cas, avec l'esclavage lui-même¹.

Dans les premières décennies qui suivent l'émancipation politique du Brésil, en 1822, de petites feuilles radicales aux titres suggestifs ont proliféré dans la ville de Rio de Janeiro, capitale de l'Empire : *O Homem de cor* (L'Homme de couleur), *O Brasileiro Pardo* (Le Brésilien Brun), *O Mulato* (Le Mulâtre) ou encore *O Cabrito* (Le Chevreau²). Toutes ces feuilles défendaient l'égalité des droits et des libertés entre les citoyens brésiliens quelle que soit la couleur de leur peau comme le garantissait la Constitution. Au Brésil, disaient-ils, il n'y a plus que des esclaves et des citoyens³.

En effet, chaque fois que le processus de consolidation de l'indépendance politique impliquait une participation populaire, la

¹ Voir dans Hebe Maria Mattos, *Das Cores do Silêncio...*, op. cit., p. 59 le graphique 1 : « Recensement de la population de 1872 établie à partir de la couleur de la peau et des conditions sociales (Municipalités fluminenses considérées : Campos, S. Fidelis, Cantagalo, Vassouras et Paraíba do Sul) ».

² « *Cabrito* » est le diminutif de « *cabra* » (chèvre), terme utilisé au Brésil pour désigner de manière péjorative un homme ou une femme métis.

³ *Biblioteca Nacional, Periódicos*. Voir aussi Hebe Maria Mattos, *Escravidão e Cidadania no Brasil Monárquico*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2000, p. 19–20.

reconnaissance de l'égalité des droits entre citoyens brésiliens libres, au-delà des différences de couleur de peau, devenait une exigence. Si la récurrence de ce phénomène manifeste combien il était resté difficile, en pratique, d'accéder à cette prétendue égalité, cela fait aussi comprendre pourquoi « l'égalité entre les individus de différentes couleurs de peau » était devenue une question politiquement explosive pendant toute la période de l'Empire.

À Rio de Janeiro, *O Mulato ou O Homem de Côr*, une gazette libérale du même genre que celles déjà signalées, écrivait le 4 novembre 1833 : « Nous ne comprenons pas pour quelle raison les blancs modérés nous ont déclaré la guerre. Nous avons récemment eu l'occasion de lire une circulaire où l'on affirmait que les listes de citoyens brésiliens devaient mentionner la couleur de la peau, et ceci parmi des hommes libres ! »

L'égalité revendiquée par les populations libres « de couleur » impliquait que l'on fasse silence à propos de sa propre couleur de peau, dont la mention demeurait une marque de discrimination. Cette imposition du silence se faisait, cependant, d'une façon politisée et parfois menaçante. La simple introduction de la catégorie « couleur » lors des premières expériences de recensement de la population de l'Empire a entraîné des protestations généralisées. Une première réglementation pour l'implantation de ce critère dans les registres civils de naissance et de décès avait engendré des révoltes armées dans plusieurs municipalités du Nordeste — en particulier au Pernambouco — provoquées par la croyance que le règlement, appelé *Lei do Cativo* (loi de la captivité), était destiné à « réduire à l'esclavage les gens de couleur »¹.

D'un autre côté, les distinctions entre esclaves et citoyens libres devenaient de plus en plus limitées. Tant que l'esclavage est demeuré en vigueur, la condition libre ou esclave de tout brésilien descendant d'Africain dépendait essentiellement de rapports coutumiers socialement reconnus. Un Brésilien afro-descendant pouvait être esclave, affranchi ou homme libre, à condition de se reconnaître lui-même comme tel et d'être effectivement reconnu de la sorte dans l'espace social. Cette identité était si intimement liée à l'usage d'un langage racial que l'acceptation d'une éthique du silence est devenue progressivement le signe le plus clair de l'égalité.

En effet, jusqu'à la fin du XIX^e siècle, l'usage d'un langage racial a continué à hiérarchiser les individus en leur imposant la marque de

¹ *Arquivo Nacional, Relatório do Ministério do Império* de 1851, Rio de Janeiro, 1852.

descendants de maîtres ou de descendants d’esclaves. Toutefois l’éthique du silence apparaissait comme une façon de régler les relations de sociabilité dans des situations formelles d’égalité. Deux cas peuvent illustrer comment cette éthique se concrétisait au quotidien, dans le vécu du monde rural du sud-est, tout de suite après l’abolition de l’esclavage.

Le premier cas nous conduit dans les plantations de cannes à sucre de Campos, dans l’état de Rio de Janeiro, en 1894. Il s’agit d’une enquête de police sur des disputes qui ont éclaté entre propriétaires à propos d’une travailleuse affranchie qui circule toute seule de plantations en plantations à la recherche d’une place¹. Dans les rapports de police, un certain Manoel Castro, commissaire-adjoint de la police et propriétaire d’une plantation de cannes à sucre, est désigné comme « citoyen » et « propriétaire ». C’est également le cas de Joaquim Araújo da Silva, pourtant appelé “mulâtre” dans certaines dépositions de ses adversaires. L’enquête met essentiellement en scène une femme — « la noire Matilde » — accusée de vol par le premier et protégée par le second dans sa plantation.

Dans le langage formalisé de l’enquête, aucun des individus mêlés à l’affaire ne voit donc sa couleur enregistrée officiellement, que ce soit en tant que blanc, noir ou *pardo*. Toutefois, lorsque les propos des témoins sont enregistrés, les adversaires, même riches et puissants, peuvent être appelés péjorativement « mulâtres » et la femme accusée de vol voit sa couleur de peau (noire) directement associée à son nom, stigmatisant ainsi le fait qu’elle ait été récemment affranchie.

Au Brésil, dans les dernières décennies précédant l’abolition, le commerce intérieur des esclaves vers les nouvelles zones de production de café a conduit nombre d’entre eux à se retrouver sans famille proche dans les régions où ils avaient été vendus. Cela a été probablement le cas de la « Noire Matilde ».

Cependant, dans les mêmes propriétés, vivaient aussi des esclaves plus anciens véritablement enracinés dans le territoire. Ces derniers résidaient dans des communautés de *senzalas* (cases des esclaves) structurées d’après les liens de parenté ; ils avaient en leur possession de petits lopins de terre, ils faisaient un peu d’élevage et pouvaient même avoir des chevaux. Ils ont eu tendance, après l’abolition, à rester dans les plantations ou dans les régions

¹ Réquisitoire pour crime d’offense et de désobéissance à l’autorité à l’encontre de José Joaquim de Araújo Silva, Registre du *Terceiro Ofício de Notas* de Campos, dossier 317, 1894. Pour une analyse et une description plus détaillée du document, voir Hebe Maria Mattos, *Das Cores do Silêncio...*, *op. cit.*, p. 284–287.

où ils avaient habité¹. Il ne leur fut pas facile, après leur émancipation, de transformer en droits acquis les ressources auxquelles ils avaient eu accès dans l'esclavage : ce fut l'occasion d'innombrables conflits entre propriétaires et ex-esclaves à l'intérieur des plantations². Pour y parvenir, il fallait que, dans les négociations, ils puissent apparaître comme constitués en communautés structurées. Il fallait aussi qu'ils ne puissent être dissociés, au moins dans la forme, des paysans nés libres qui vivaient dans la périphérie des plantations. La fonction de l'éthique du silence se manifeste pleinement dans un autre contexte, au cours d'une deuxième enquête de police effectuée dans la même région³.

Cette fois, il s'agit d'un conflit concernant des colons métayers dans une plantation de cannes à sucre. Pendant l'enquête, pas une seule fois n'est mentionnée la couleur de peau des personnes concernées. Lors de la transcription des dépositions, seules les conditions sociales (métayer, journalier ou propriétaire de la terre) précisent l'identité des témoins laissant croire à une apparente homogénéité ethnique. Toutefois, dans l'une des dépositions, il est fait mention du jeu du *jongo* auquel se livrent les enfants en dehors de la maison. On sait qu'il s'agit d'une des pratiques culturelles typiques des populations rurales afro-brésiliennes d'origine bantoue. C'est une indication claire de l'origine africaine d'une part au moins des colons de la plantation qui n'a pas été considérée au cours de l'enquête de police.

Pendant la première décennie faisant suite à l'abolition et même plus tard, la mention de la condition d'ex-esclave ou celle de la couleur de la peau contribuent à soulever une certaine suspicion à l'égard de l'individu concerné ou à le déqualifier. Taire sa condition de personne récemment affranchie, toutefois, n'impliquait pas nécessairement un « blanchiment » culturel, comme la littérature publiée sur ce thème le fait apparaître. La relative invisibilité des derniers esclaves affranchis dans la majorité des documents conservés relatifs aux anciennes régions de plantations caféières est en grande partie volontaire. Elle résulte directement du succès rencontré par ces hommes et ces femmes dans la recherche d'un emploi de journalier ou dans

¹ Pour une analyse quantitative de cette tendance à la stabilité dans une commune productrice de cannes à sucre du nord de l'état de Rio de Janeiro, voir Hebe Maria Mattos, *Das Cores do Silêncio...*, *op. cit.*, p. 307–321.

² Pour une analyse plus détaillée de ces conflits dans certaines plantations caféières du sud-est, voir Hebe Maria Mattos, *Das Cores do Silêncio...*, *op. cit.*, chap. 14.

³ Enquête policière sur Sebastião Justino (1898), Registre du 3^o *Ofício de Notas* de la commune de Campos, RJ, bloc 319. Pour une description et une analyse plus en détail du document, voir Hebe Maria Mattos, *Das Cores do Silêncio...*, *op. cit.*, p. 346–347.

leur accès au statut de laboureur indépendant au sein de l'ancienne couche des travailleurs libres. Ils étaient ainsi habilités à bénéficier de l'éthique du silence, alors dominante et porteuse de citoyenneté et d'égalité dans une société brésilienne multiethnique et fortement hiérarchisée.

Ainsi se confirme l'une des hypothèses de base de ce travail : nombreuses ont été les communautés d'esclaves plus anciennes et structurées qui ont continué à s'organiser de l'intérieur comme des groupes invisibles¹, du moins pendant la période où ils essayaient de garantir, en situation de liberté, les ressources communautaires qu'ils contrôlaient auparavant en tant qu'esclaves. Pour mieux saisir la spécificité des six petits groupes ici considérés, il faut comprendre qu'ils ne cherchaient pas seulement à rendre visibles des pratiques culturelles d'origine bantoue ou à leur attribuer de nouvelles significations. Leur véritable singularité réside dans leur capacité à construire une mémoire de l'esclavage susceptible de légitimer la possession de leurs terres et de les définir comme noirs, avant même que soit approuvé le dispositif constitutionnel. En conformité avec ce que j'ai essayé d'illustrer en étudiant le cas de la communauté de São José da Serra, les groupes qui, aujourd'hui, revendiquent d'être reconnus comme « descendants de *quilombo* » dans l'État de Rio de Janeiro sont, le plus souvent, en train d'actualiser et de rendre visibles d'anciennes organisations informelles fondées sur des liens de parenté, qui avaient garanti des droits coutumiers d'accès à la terre à leurs ancêtres à l'époque où ceux-ci étaient encore esclaves.

Les débats autour de la Constitution de 1988 et les polémiques qui leur ont été associées à propos des « descendants de *quilombo* » ont mis en lumière les types d'organisation culturelle et familiale qui ont rendu possible la pérennité de ces sociétés. La conquête d'une visibilité a permis aux communautés de se procurer des alliés et une identité nouvelle de type ethnique. Dans la communauté de São José, toute la discussion autour des « descendants de *quilombo* » a rendu plus vivante la mémoire des récits de fuite qui se sont substitués aux récits d'harmonie, privilégiés dans la période précédente. On a ainsi assisté à un important déplacement sémantique : le traditionnel propriétaire patriarcal en quête de main d'œuvre est devenu un protecteur d'esclaves en fuite (*quilombolas*). C'est ainsi que la communauté de São José da Serra est devenue, dans toute la région, « le *quilombo* de São José ». Au moment où l'on assiste à une résurgence du *jongo* dans l'État de Rio de Janeiro, où l'on voit un nombre croissant d'artistes et d'intellectuels

¹ Abner Cohen, « Organizações invisíveis: alguns estudos de caso », *O Homem Bidimensional, A Antropologia do Poder e o Simbolismo em Sociedades Complexas*, trad. de Sônia Correa, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978, p. 115–147.

s'intéresser à ce thème mais où, dans de nombreuses communautés noires rurales, ce sont les jeunes qui l'enseignent aux plus âgés, la spontanéité du *jongo* de la communauté de São José pendant les festivités du treize mai constitue un véritable trophée d'authenticité, un capital symbolique inestimable dans la lutte actuelle pour la légitimation de leurs droits sur les terres de la fazenda. Redéfinissant les significations attribuées à la mémoire du passé esclavagiste, les membres de la communauté substituent à l'ancienne invisibilité une affirmation incisive de leur différence ethnique.

En mettant face à face une poésie satirique écrite dans le contexte de l'abolition de l'esclavage et quelques couplets du *jongo* chanté aujourd'hui dans les fêtes de la communauté, on mesure les ruptures et les continuités dans le lent processus d'affirmation ethnique. Les significations attribuées aux anciennes pratiques culturelles de la communauté se sont totalement transformées :

J'ai été à la ville,
Chercher des noirs qui voudraient se louer.
J'ai parlé humblement :
Noirs, vous voudriez travailler ?
Ils m'ont regardé de travers.
Un d'entre eux, laid, avec des jambes arquées,
M'a répondu haletant fort :
Ici, il n'y a plus de noirs.
Nous sommes tous des citoyens.
Si le blanc le veut bien,
Qu'il aille travailler !¹.

Je suis né en Angola,
Congo m'a créé.
Je suis du Mozambique.
Je suis noir ! Oui, Monsieur.
Lê, lê, lê, lê, lê...

Pauvre noir,
Le blanc l'a fait souffrir.
Ils ont promis tant de choses
Et aux noirs ils n'ont rien donné.
Lê, lê, lê...

Qu'est-ce qu'il fait le Noir
Dans la propriété du Maître ?
Le Maître lui a dit de partir,
Pourquoi le Noir est-il revenu ?
Lê, lê, lê, lê...².

¹ Fui ver pretos na cidade / Que quisessem se alugar / Falei com esta humildade : / — Negros, querem trabalhar ? / Olharam-me de soslaio. / E, um deles, feio, cambaio, / Respondeu-me arfando o peito : / — Negro, não há mais, não : / Nós tudo hoje é cidadão. / O Branco que vá para o eito (*O Monitor Campista*, 10 mars 1888).

² Nasci na Angola / Congo que me criou / Eu sou lá de Moçambique / Sou negro sim, senhor / Lê, lê, lê, lê, lê... / Pobre do negro / Do branco foi judiado / Prometeram tanta coisa / Pro negro não deram nada / Lê, lê, lê, lê... / O que é que faz o negro / Na fazenda do Senhor / O senhor mandou embora / Por que é que negro voltou ? / Lê, lê, lê, lê... (Paroles de *Jongo*, transcrites par Lidia Meirelles, 1998).