



Claudia FERRARIO

**L'huile de noix de coco indaiá :
Produit symbolique kalunga témoin du changement social**

Mémoire de master en sciences sociales
Pilier anthropologie
Option terrain intensif

date de soutenance : 7 juin 2023

Directeur du mémoire : Prof. Christian Ghasarian
Membre du jury : M. Francis Mobio

Illustration de couverture : Fiota et Persila en train de récolter des noix de coco indaiá, Vão das Almas, 2021.
Crédit : l'auteur

Résumé :

L'huile de noix de coco indaiá est un produit caractéristique de la communauté kalunga du territoire du Vão das Almas, une région située au cœur de la savane brésilienne dans l'État de Goiás. Depuis plus de 300 ans, ces descendant-e-s d'esclaves évadé-e-s transforment des graines de coco en huile selon des techniques transmissent de génération en génération. Mais depuis leur récente inscription dans la globalisation, les savoirs et savoir-faire tendent à se transformer et la pratique semble vouée à disparaître. Ce travail de mémoire propose de rendre compte de ce changement social en suivant la trajectoire de ce produit, de la récolte des noix de coco à la vente du produit final, en détaillant chaque étape du procédé de fabrication de l'huile et de la chaîne de production. A travers l'accompagnement de ce processus, mon étude met à jour des dynamiques sociales, des enjeux de pouvoir et identitaires ainsi que des stratégies mobilisées par les protagonistes et des logiques de sens qui leur sous-tendent. Outre la contribution anthropologique sur une connaissance particulière, cette ethnographie est aussi une étude de cas sur les conséquences des projets de l'aide au développement et de l'impact de l'insertion d'une population marginalisée dans l'économie de marché et de la société capitaliste.

Table des matières

REMERCIEMENTS	9
PROLOGUE : Découverte du terrain et choix du sujet d'étude	11
INTRODUCTION	15
PARTIE I : CONTEXTUALISATION	19
1 Aspects historiques : de l'esclavage aux Quilombolas	19
1.1 <i>XVI^e siècle : la colonisation et la traite négrière</i>	<i>19</i>
1.2 <i>XVII^e et XVIII^e siècle : les Bandeirantes et l'exploitation minière</i>	<i>20</i>
1.3 <i>Les esclaves fugitifs/fugitives et les « quilombos »</i>	<i>22</i>
1.4 <i>Définition coloniale de « quilombo »</i>	<i>22</i>
1.5 <i>XIX^e et XX^e siècles : les plantations et l'abolition de l'esclavage</i>	<i>23</i>
1.6 <i>1990's : définition juridique et « identitaire » quilombola</i>	<i>24</i>
2 Les Kalungas : les Quilombolas du nord-est de Goiás	26
2.1 <i>Situation géographique et spécificités environnementales</i>	<i>26</i>
2.2 <i>Généralités sur la communauté kalunga</i>	<i>28</i>
2.2.1 <i>Origine et définition du mot « kalunga »</i>	<i>28</i>
2.2.2 <i>Émergence du dénominateur « Kalunga »</i>	<i>29</i>
2.2.3 <i>1982 et la démythification des Kalungas</i>	<i>30</i>
2.2.4 <i>Organisations socio-politiques</i>	<i>32</i>
2.2.5 <i>Situation socio-économique</i>	<i>33</i>
2.2.6 <i>Les fêtes religieuses chrétiennes</i>	<i>35</i>
2.2.7 <i>Les habitations quilombolas</i>	<i>35</i>
3 Les Kalungas de la communauté du Vão das Almas	36
3.1 <i>Caractéristiques régionales et sociales</i>	<i>36</i>
3.2 <i>Agriculture familiale, agroextractivisme et extractivisme</i>	<i>38</i>
3.3 <i>La noix de coco indaiá, une ressource du Cerrado</i>	<i>40</i>
3.4 <i>Système alimentaire et logiques de productivité</i>	<i>41</i>
PARTIE II : EPISTEMOLOGIE	45
4 Problématique	45
5 L'étude ethnographique et les méthodes de recherche	46
5.1 <i>Le terrain, un cocotier secoué et des protagonistes tombés du même arbre</i>	<i>46</i>
5.2 <i>Le terrain « capté » avec une caméra comme outil de production des données</i>	<i>50</i>
5.3 <i>De « sous les cocotiers » à « devant mon ordi », de la vidéo et de l'écrit</i>	<i>51</i>
5.4 <i>Présentation du matériel vidéo sous la forme d'un site internet</i>	<i>55</i>
5.5 <i>Considérations éthiques et de restitution aux protagonistes</i>	<i>58</i>

6	Ancrage théorique et outils conceptuels	60
6.1	<i>Du « développement » à la réduction de la pauvreté</i>	<i>60</i>
6.2	<i>Le changement social et l'approche anthropologique</i>	<i>64</i>
6.3	<i>La globalisation, « monde global » et glocalisation.....</i>	<i>64</i>
6.4	<i>Ethnicisation et processus identitaire</i>	<i>67</i>
6.5	<i>Le capital économique, culturel, social, symbolique</i>	<i>68</i>
	PARTIE III : ETHNOGRAPHIE	73
7	Le profil des protagonistes et entités sociales.....	73
7.1	<i>Quatre agricultrices extractivistes</i>	<i>73</i>
7.2	<i>La OCCA et Articulação Pacari.....</i>	<i>74</i>
8	Description du procédé de production de l'huile de noix de coco indaiá	76
9	Les stratégies de vente et l'intervention d'organes externes	79
9.1	<i>Un « packaging » aux normes du monde global</i>	<i>79</i>
9.1.1	Standardisation de la présentation et augmentation des ventes	79
9.1.2	Personnalisation des informations sur les étiquettes.....	81
9.2	<i>La commercialisation et des canaux de distribution individualisés</i>	<i>84</i>
9.2.1	La vente directe stimulée par les smartphones et internet	84
9.2.2	La vente par intermédiaires peu exploitée	88
10	Tentative de création d'une coopérative.....	90
10.1	<i>Contextualisation et commencement du projet de coopérative</i>	<i>90</i>
10.1.1	Intérêts pour la structure collaborative mais investissement inéquitable	90
10.1.1	Les membres partenaires du projet non pas été consultées	92
10.2	<i>Enjeux autour de l'organisation spatiale et sociale.....</i>	<i>95</i>
10.2.1	La configuration spatiale et familiale non adaptée.....	95
10.2.1	Structure sociale verticale et le choix de la figure autoritaire	96
11	Continuité et discontinuité des logiques sociales et des pratiques culturelles.....	97
11.1	<i>Ruptures socioculturelles avec le « monde d'avant »</i>	<i>97</i>
11.1.1	École, exode rural, subventions étatiques et consumérisme	98
11.1.2	Des connaissances transmises mais plus personne pour pratiquer.....	101
11.2	<i>En marche vers une modification du procédé de fabrication</i>	<i>103</i>
11.2.1	La mécanisation du mode de production en vue	103
11.2.2	De la main d'œuvre rémunérée si on pouvait se la payer	106
12	Un enrobage discursif au goût de valorisation.....	109
12.1	<i>Notre nourriture saine pour les « Autres ».....</i>	<i>109</i>
12.1.1	La production kalunga qualifiée positivement et devient un argument de vente	109
12.1.2	Introduction de l'alimentation industrielle dans les habitudes de consommation.....	111
12.2	<i>Reconnaissance quand la pratique tend à disparaître</i>	<i>112</i>
12.2.1	Revalorisation socio-culturelle et documentarisation des savoirs.....	113
12.2.2	L'extractivisme, la « racine » d'un processus identitaire.....	116
13	Synthèse finale.....	117
	CONCLUSION	121
	BIBLIOGRAPHIE	125

14	ANNEXES	131
14.1	<i>Route des esclaves d'Afrique vers le centre du Brésil.....</i>	<i>131</i>
14.2	<i>Carte du territoire kalunga</i>	<i>131</i>
14.3	<i>Cartes et situations géographique du Vão das Almas et de mon terrain.....</i>	<i>132</i>
14.4	<i>Plan d'habitation chez Fiota.....</i>	<i>134</i>
14.5	<i>Tableau des commémorations, fêtes religieuses et calendrier agraire.....</i>	<i>135</i>
14.6	<i>Tableau des méthodes utilisées pour la production des données</i>	<i>135</i>
14.7	<i>Chronologie des séquences vidéo</i>	<i>136</i>
	ILLUSTRATIONS	139

REMERCIEMENTS

La réalisation de ce travail de mémoire a été un processus de plusieurs mois, où j'ai traversé de grands moments de joie et de bonheur, mais aussi des périodes plus sensibles, parsemées de doutes et de difficultés. A l'image d'une très belle aventure, j'ai surmonté les épreuves, tant bien que mal, et je suis infiniment reconnaissante envers toutes les personnes qui ont croisé mon chemin et qui m'ont accompagnée durant ce périple, de près comme de loin, sur qui j'ai pu compter, qui m'ont fait confiance et sur qui j'ai pu faire confiance.

Tout d'abord, je tiens à remercier celles et ceux rencontré-e-s sur le terrain et qui m'ont permis de réaliser ce travail. J'exprime tout d'abord mon immense gratitude à mes principales interlocutrices, **Fiota, Dirani, Neuze et Persila**, pour leur temps et leur bienveillance, à leur famille et à l'ensemble de la communauté kalunga du *Vão das Almas* et des alentours. Je remercie aussi très sincèrement **Janaina** et **Denise** à Brasilia, pour leur disponibilité et leur intérêt à m'éclairer sur mon sujet, ainsi que **Manoela, Vanessa, Lionel, Sandra et Pedro**, en Suisse et à Cavalcante au Brésil, pour m'avoir permis d'initier cette recherche.

Puis, je tiens encore à exprimer ma vive reconnaissance à mes amies **Thioro et Zuleïka**, rencontrées sur les bancs de l'université, qui m'ont soutenue durant mes années d'études, sur qui j'ai pu compter, appeler au secours à n'importe quel moment et avec qui j'ai pu échanger sans filtre, avant, pendant et après la réalisation de ce mémoire. J'ai aussi pu compter sur le précieux soutien de mes ami-e-s **Anaïs, Fanny, Pierre-Alain et Luis**, qui ne m'ont jamais laissé tomber, ainsi que sur celui de ma famille qui a fait preuve de patience et de générosité, et en particulier ma tante **Claudine** pour sa relecture.

A l'université de Neuchâtel, j'adresse aussi ma gratitude à **Romain et Massimo** du service multimédia, avec qui j'ai eu de nombreux échanges et conseils, notamment en ce qui concerne l'univers de la vidéo, et à **Olivia**, bibliothécaire de l'institut d'ethnologie, pour sa précieuse collaboration. Mes remerciements vont encore à **Francis Mobio** de l'université de Lausanne pour avoir accepté d'apporter son expertise sur mon travail. Et surtout, je ne saurais clore cette liste sans exprimer ma profonde gratitude et mes sincères remerciements à mon professeur et directeur de mémoire, **Christian Ghasarian**, pour son écoute, sa disponibilité, sa patience, sa bienveillance, son accompagnement et ses enseignements.

Je me permets encore une ligne pour remercier toutes les personnes que je n'ai pas cité mais qui ont, d'une manière ou d'une autre, eu un rôle durant cette période de ma vie.

PROLOGUE : Découverte du terrain et choix du sujet d'étude

Mon terrain d'étude s'est présenté à moi un peu par hasard. En effet, début novembre 2021, je m'étais rendue dans le centre du Brésil dans l'idée de rencontrer des personnes qui présentaient des affinités avec l'usage de plantes médicinales. J'ai reçu l'hospitalité d'une amie, d'une amie à une connaissance, à Cavalcante, mon point de départ. De fil en aiguille, au gré des rencontres et des discussions, j'ai été recommandée de m'approcher des *Kalungas*, des individus membres d'une communauté *quilombola* bien connue dans la région, et qui, n'ayant pas de centre de soins dans leur territoire, ont recours aux plantes locales à des fins thérapeutiques. J'ai été emballée par l'idée et mon hôte m'a trouvé le numéro de téléphone de Fiota, une habitante de la communauté. Je l'ai appelée et ai demandé à la rencontrer pour lui exposer mon projet. Elle venait d'arriver à Cavalcante pour deux jours, et nous avons fixé un rendez-vous pour le lendemain. Après une courte discussion, elle me demande quand et pour combien de temps je souhaite venir chez elle. A ce moment, je n'avais encore qu'une brève idée de qui étaient les *Kalungas*, où ils et elles vivaient et de quoi retournait leur style de vie. Honorée de recevoir cette invitation, j'accepte en lui répondant : « quelques jours, pour voir ». Fiota est partie le lendemain, et moi le surlendemain avec son mari Calisto. Nous sommes montés dans un 4x4, en compagnie de deux autres habitantes de la communauté et d'un chauffeur. Après 30 minutes de route sur une nationale bien asphaltée, nous avons bifurqué sur la gauche dans la savane. Et de là, je l'ignorais encore à ce moment, mais c'était le début d'une aventure « exotisante » qui allait s'offrir à moi. Le trajet dura plus de trois heures, sur une route en terre battue, bien abimée et glissante par endroit. J'étais déjà complètement émerveillée par cette entrée en matière. Mais c'était sans compter le dernier tronçon, où la rivière Capivara était si haute dû aux récentes pluies, qu'elle ne permettait pas aux véhicules de passer. Nous l'avons donc traversée à pied, avec de l'eau jusqu'à la taille et nos bagages sur la tête. A la tombée de la nuit, nous atteignons enfin notre destination et c'est avec un grand enthousiasme que je retrouvais Fiota chez elle.

Je suis restée six jours chez Fiota et Calisto à partager leur quotidien avec des membres de leur famille : trois de leurs enfants, le cadet de 14 ans, l'avant-dernier de 18 ans et l'aîné de 32 ans, la femme de ce dernier âgée de 28 ans, et leurs trois garçons de 11 ans, 9 ans et 7 ans. Je m'intéressais donc à leur connaissance et à l'usage des végétaux de leur environnement dans un cadre sanitaire. J'ai effectivement été frappée par l'étendue de leurs savoirs mais autre chose a attiré mon attention ; j'ai découvert que mes hôtes, Fiota et Calisto, étaient agricultrice et agriculteur et que leur journée était rythmée par le travail de la terre et des ressources naturelles.

Durant mon séjour, j'ai notamment participé à la récolte du manioc et à sa transformation en farine, ainsi qu'à la fabrication d'huile de noix de coco indaiá entre autres. Tout est fait à la main, ou presque. Mais une chose est sûre, j'étais en totale admiration et complètement subjuguée par ce que je venais de voir et de vivre. Je me sentais privilégiée d'avoir pu prendre part à ces activités que j'ai perçues comme particulières, dans le sens où leur quotidien ordinaire était à mes yeux extraordinaires. En réalité, j'étais animée par le pressentiment que j'étais témoin de pratiques qui allaient tendre à disparaître.

De retour en ville et après quelques jours de réflexion, j'ai décidé de réorienter mon travail de mémoire et de mener une étude anthropologique avec les femmes kalungas productrices d'huile de noix de coco. Mon idée était de suivre la trajectoire et la transformation des noix de coco en huile, de la récolte à la vente du produit. J'avais pour ambition de documenter tout le procédé en vidéo et de réaliser une étude ethnographique sur ce groupe social. Quelques semaines après cette visite qui a eu lieu du 5 au 10 novembre, que je considère comme un terrain exploratoire, je suis retournée chez Fiota pour mener mon enquête de terrain. Cette fois-ci, je suis restée trois semaines, du 7 au 28 décembre 2021. C'est cette histoire, et celle d'une apprentie anthropologue qui a survécu à son rite de passage que je vais à présent compter.

INTRODUCTION

Des noix de coco transformées en huile et des *Kalungas*¹ qui se globalisent ; deux processus à priori distincts - le premier relatif à des objets et le second à des Êtres humains - pourtant, ils sont bien concomitants. Dépendants l'un de l'autre, ces deux aspects s'inscrivent dans une même histoire et construisent ensemble une même réalité. Les Kalungas sont les membres d'une communauté de descendant-e-s esclaves fugitifs/fugitives, dit *quilombolas*², qui vivent au cœur du Brésil, entre monts et vallons, dans la savane du Cerrado, région de la Chapada dos Veadeiro dans le nord-est de l'État de Goiás. Depuis l'époque de l'esclavagisme, ces évadé-e-s se sont réfugié-e-s loin des colons qui les exploitaient, dans des espaces difficiles d'accès et ont continué à vivre avec les ressources à disposition. La noix de coco indaiá, fruit d'un palmier, est l'une d'elle. Elle est de ce fait un produit caractéristique de l'assortiment alimentaire des Kalungas qui en consomment les graines ou en font de l'huile, et dont l'usage se veut tant alimentaire, que cosmétique ou médicinal. Les savoirs et le travail autour de cette noix sont transmis de génération en génération ; le procédé de fabrication de cette huile n'a quasiment pas changé depuis plus de 300 ans, faite manuellement et avec un faible recours de technologie. Ces connaissances et cette manière de faire ont attiré mon attention, au point que j'ai décidé d'en faire le fil conducteur de mon travail de mémoire en anthropologie.

Je suis restée plus de trois semaines chez l'une de ces productrices, où j'ai partagé le quotidien et notamment accompagné le processus de fabrication de cette huile. Ce produit qui était essentiellement destiné à un usage d'autoconsommation est depuis une décennie devenue un bien économique. Avec la récente insertion de la communauté dans la globalisation et l'économie de marché, l'huile de noix de coco indaiá est aujourd'hui vendue dans les zones urbaines. C'est à travers ce changement et la trajectoire de cet objet que j'ai focalisé ma recherche. Au-delà du fait que les Kalungas sont indéniablement impactés par le système capitaliste et le développement, ce phénomène révèle en outre des dynamiques sociales, tant à l'intérieur de la communauté qu'à l'extérieur, qui participent à la construction de leur représentation identitaire et de leur rapport au monde. Ainsi, en m'intéressant à cette pratique, j'ai tenté de saisir les stratégies, notamment de production, de vente et de collaboration, mobilisées par les femmes productrices d'huiles et les logiques qui leurs sous-tendent.

¹ Le terme *Kalunga* ne sera plus mis en italique dans la suite du document.

² Le terme « *quilombola* » ne sera plus mis en italique dans la suite du document.

Mon étude montre que le changement social auquel sont soumis les Kalungas relève plusieurs ambivalences mais qui ne sont pas pour autant contradictoires : en même temps que cette situation renforce le sentiment d'appartenance au groupe, il y a la volonté de s'en distinguer ; il y a le souhait d'augmenter la production tout en ayant des moyens restreints ; l'envie de vendre plus mais les canaux de distribution ne sont que très peu développés ; la pratique est perçue comme un symbole identitaire mais semble vouée à disparaître ; la volonté de modifier le modèle de production avec de l'outillage mécanisé et de la main d'œuvre mais ces moyens sont trop onéreux ; ce produit très local ne fait pas partie des habitudes de consommation des potentiels acheteurs/acheteuse situé-e-s dans les villes. Tous ces éléments sont transversaux et interdépendants, et contribuent à donner du sens aux Kalungas. Cette réalité complexe, où se déploie de nombreux mécanismes socioculturels font l'objet de mon enquête.

L'ensemble de mon travail est composé de trois parties distinctes :

La première partie contextualise l'origine et la formation la communauté. Je reviendrai d'abord sur les faits historiques et le phénomène de l'esclavagisme au Brésil (chapitre 1) avant de présenter les Kalungas de manière générale (chapitre 2) et de m'attarder ensuite plus spécifiquement sur le groupe qui habite la région du *Vão das Almas* (chapitre 3).

La deuxième partie est quant à elle consacrée à l'épistémologie. J'exposerai dans un premier temps la problématique (chapitre 4) avant de revenir sur la méthodologie (chapitre 5) et les ancrages théoriques, dont la revue de la littérature et les concepts (chapitre 6).

Et pour finir, la troisième partie constitue l'ethnographie et l'enquête de terrain. Je commencerai par présenter les protagonistes et organes sociaux impliqué-e-s dans mon étude (chapitre 7). Puis, je poursuivrai par la description du procédé de fabrication de l'huile de noix de coco indaiá (chapitre 8) et revendrai sur l'analyse des données (chapitre 9 - 12). Je terminerai par une synthèse finale (chapitre 13) avant de conclure.

PARTIE I : CONTEXTUALISATION

Les Kalungas sont les membres d'une communauté de quilombolas, des descendant-e-s d'esclaves d'origine africaine, situé dans le nord-est de l'État de Goiás au centre du Brésil. Dans ce chapitre, je vais d'abord retracer un pan de l'histoire de l'esclavage du pays afin de comprendre la trajectoire et la formation de ce groupe socio-culturel (chapitre 1), puis présenter quelques généralités les concernant (chapitre 2) avant de développer certaines spécificités qui attirent aux habitant-e-s de la micro région du *Vão das Almas*³, à savoir l'agriculture familiale, dont fait partie l'extractivisme et la production d'huile de noix de coco indaiá (chapitre 3). Pour cette historicisation, je me suis principalement inspirée des travaux lusophones⁴ de Mari de Nasaré Baiocchi (1999) et de Cécilia Fernandes Ricardo (2014), sur lequel je me suis également appuyée comme fil conducteur.

1 Aspects historiques : de l'esclavage aux Quilombolas

1.1 XVI^e siècle : la colonisation et la traite négrière

Il est estimé que le premier navire négrier aurait atteint les côtes brésiliennes en 1538 en provenance de Guinée. On ne sait pas très bien quand a commencé la traite d'esclaves africain-e-s au Brésil, mais elle fait suite à des échecs répétés de tentatives d'asservissement des autochtones⁵. En effet, l'exploitation des terres et autres ressources nécessitaient une main d'œuvre importante et les colonies portugaises ont d'abord tenté d'exploiter les populations locales, avant que les maladies importées du vieux continent ne les déciment en grand nombre (Diamond 2012 dans Ricardo 2014 : 18). Les survivant-e-s considéré-e-s comme trop vaillant-e-s et sauvages pour l'asservissement, des esclaves d'Afrique ont alors été importés au Brésil (Godinho 2008 dans *ibid*). Cette main d'œuvre destinée aux plantations coloniales était également profitable pour la Couronne portugaise qui la revendait aux propriétaires d'exploitations (Fausto 1996 dans *ibid*).

A cette époque, l'esclavagisme était un système social établi en Afrique. Le continent était alors régi par des structures bien organisées avec des empires, des confréries tribales et des

³ Signifie « Vallon des Âmes ». Le nom de cette région peut aussi s'orthographier « Vão de Almas ». Dans ce travail, je vais garder « Vão das Almas », qui par ailleurs ne sera plus mis en italique dans la suite du document.

⁴ Pour ce travail, j'ai moi-même traduit la littérature en portugais au français.

⁵ Bien qu'étant perçu comme synonyme dans le langage courant, je privilégie toutefois le terme d'« autochtone » à celui d'« indigène ». Suivant la réflexion de Lavanchy (2007 : 76 - 79), ce dernier véhicule une connotation péjorative à l'inverse du premier.

royaumes (Godinho 2008 *dans ibid*). Certaines de ces peuplades obtenaient des esclaves auprès d'autres ethnies qui les vendaient notamment contre des épices (Mattoso 1990 *dans ibid*). La répartition géopolitique des esclaves en Amérique coïncide avec l'implantation des colonies européennes en Afrique. De ce fait, celles et ceux qui ont rejoint le littoral brésilien proviennent majoritairement d'Angola, de Guinée, de Saint-Tomé, du Cap Vert et du Mozambique (voir carte en annexe). Puis, les individus emmenés dans la région de Goiás sont principalement des personnes d'origine bantou, région de l'Afrique subsaharienne, et plus particulièrement d'Angola, du Congo et dans une moindre mesure du Mozambique (Baiocchi 1999 : 28 ; Balihuta 1975 : 31). En somme, les Kalungas sont issu-e-s d'une diversité ethnique avec une prédominance bantou (Baiocchi 1999 : 29).

En Afrique, les individus étaient arrachés à leurs terres et familles, puis mélangés à d'autres ethnies, soumis à d'autres langues et coutumes, convertis au christianisme et acheminés dans des conditions précaires vers les Amériques. Nombreux et nombreuses ne survécurent pas au trajet. Ces êtres humains étaient traités comme de la marchandise, des objets. En les privant de leur liberté, ils et elles ont été destitués de leur identité (Godinho 2008 *dans Ricardo 2014* : 18). Les Portugais-e-s considéraient – à tort – que les esclaves africain-e-s étaient plus dociles que les autochtones. Cependant, cet asservissement devait davantage être attribué au fait que ces personnes se sont retrouvées démunies de leurs repères socio-culturels et linguistiques, et désorientées dans un environnemental méconnu. Ces préjugés européens se sont rapidement estompés car, en parallèle à l'esclavage, a surgi la rébellion des esclaves (Carril 1997 *dans ibid* : 18 - 19).

1.2 XVII^e et XVIII^e siècle : les *Bandeirantes* et l'*exploitation minière*

Cet engouement pour le centre du Brésil au XVII^e siècle tient d'une stratégie politique de la Couronne portugaise. En effet, la situation économique du royaume s'étant fragilisée suite à d'importantes pertes de troupes militaires en Asie, le Roi Alfonso VI ordonna la recherche d'or et de pierres précieuses à l'intérieur de ces nouvelles terres encore inexplorées, notamment dans la région qui deviendra l'actuel État de Goiás (Giustina 2013 *dans Ricardo 2014* : 18). Les *bandeirantes*⁶ sont les premiers à exécuter ces ordres et à ouvrir la voie.

⁶ Un « *bandeirante* » est un aventurier explorateur à la tête d'expéditions privées, par opposition aux expéditions officielles, en quête d'or, de pierres précieuses et autres richesses à l'intérieur des terres brésiliennes. Dernière leurs « *bandeiras* », terme portugais pour « drapeaux », les *bandeirantes* ont ouvert les voies du pays vers l'est en décimant ou réduisant à l'esclavage les autochtones (Faure 2016 : 111 ; wikipédia : en ligne).

Les premiers récits concernant une présence étrangère occidentale dans l'actuel État de Goiás remonte à 1722, lorsque le *bandeirante* Bartolomeu Bueno da Silva (1672-1740) débute l'exploitation de mines d'or connue alors sous le nom de « *Minas de Goyazes* » (Baiocchi 1999 : 27). Cette entreprise marque le début d'un processus exponentiel de peuplement de ces terres, principalement avec l'apport d'esclaves ; l'État de Goiás dénombre 20'000 habitant-e-s en 1736, 40'000 en 1750 et 60'000 en 1783 (Giustina 2013 dans Ricardo 2014 : 20). Après l'exploitation de mines au sud, une délocalisation s'est opérée vers le nord. Fondée en 1740 en 1769, les *arraiais*⁷ de Cavalcante et de Monte Alegre (anciennement Santo Antonio do Morro do Chapéu) concentrent désormais l'essentiel de la main d'œuvre esclave pour l'exploitation des mines. En 1804, soit moins d'un siècle après l'arrivée des premiers étrangers, l'État de Goiás dénombre 50'464 individus, dont un septième d'origine « blanche ». Cependant, de 1736 à 1819, dans la mesure où les exploitant-e-s rechignent à donner leur nombre exact afin d'éviter des impôts, la population africaine oscille dans les registres officiels (Baiocchi 1999 : 29).

Bien que différentes ethnies autochtones⁸ vivaient déjà dans ces contrées avant l'arrivée des Européen-ne-s, elles ont, elles aussi, été soumises, décimées ou alors se sont échappées en quête d'autres espaces de vie. Simultanément, la colonisation de ces terres s'est faite avec le concours de milliers Africain-e-s acheminé-e-s des villes portuaires brésiliennes de Santos, Salvador et Rio de Janeiro. Cette main d'œuvre destinées au travail minier (1722 – 1820), et parallèlement aux activités agricoles à dessein de nourrir cette population émergente, a modelé le visage de la région goianaise. Mettant à profit leur compétences d'ingénierie et leur force travail, les personnes originaires d'Afrique ont contribué à une importante entreprise de déforestation et d'assainissement, transformant ces espaces perçus hostiles en terres « vivables » (Baiocchi 1999 : 27 - 28).

Quand une partie des esclaves étaient contraint-e-s d'exploiter les mines, une autre s'échappait et se réfugiait dans la savane et les vallées avoisinantes. Il arrivait que ces fuyitifs/fuyitives rencontrent des autochtones, engendrant ainsi un phénomène de métissage biologique et culturel (Baiocchi 1999 : 29). Malgré les difficultés pour pénétrer dans ce territoire reculé, la végétation dense offrait cependant de nombreuses possibilités de caches. Même si les persécuteurs arrivaient de temps à autre à atteindre certains cours d'eau, les chances de trouver des échappé-e-s étaient minces. De plus, dans un souci de discrétion, ils et elles

⁷ Sorte de campements.

⁸ Les ethnies concernées sont les Acroá, Xacriabá, Capeuxi, Caiapó, Xavante, Karaja, Avã. Canoeiro, entre autres (Silva e Souza : 1804, Chaim : 1973 – Vide Bibliografia dans Baiocchi 1999 : 27).

constituaient de petits groupes disparates et construisaient des maisons éphémères afin de ne pas rester trop longtemps aux mêmes endroits (Godonho 2008 *dans* Ricardo 2014 : 21). Certains de ces regroupements n'ont jamais été découverts et d'autres sont encore présents aujourd'hui. Au Brésil, ces structures socio-organisationnelles sont appelées *quilombos*.

1.3 Les esclaves fugitifs/fugitives et les « quilombos »

Depuis le début de l'esclavage, les Africain-e-s ont présentés diverses formes de rebellions allant de la diminution volontaire de la production ou la perte d'outils (Carril 1997 *dans* Ricardo 2014 : 19), à des actes plus brutaux comme des suicides, des avortements, des violences contre les Seigneurs, le sabotage de plantations, des guérillas ou encore des fugues pour se réfugier dans des territoires difficiles d'accès (Amado 2004 *dans* *ibid*). Au Brésil, cette dernière forme de résistance est connue sous le nom de *quilombagem* (Ricardo 2014 : 19).

Le mot « *quilombo* », terme d'origine bantou, signifie « campement guerrier dans la forêt » (Baiocchi 1999 : 36 - 37). Ces individus qui composent ou qui sont membres des *quilombos* sont appelées *Quilombolas*⁹. Ce dernier terme est également utilisé comme adjectif. De plus, comme nous allons le voir, la sémantique de ce vocable s'est modifiée au fil du temps ; il désignait d'abord des refuges et une forme de résistance sociale à l'époque coloniale, puis une classe sociale discriminée avant de devenir un concept scientifique et une catégorie juridique.

1.4 Définition coloniale de « quilombo »

La première définition formelle de « *quilombo* » est relevée dans une correspondance du Conseil d'outre-mer à l'intention de la Couronne portugaise datée de 1740 ; est considéré comme un *quilombo* « toutes habitations de plus de cinq nègres échappés dans les parties inhabitées, même s'il n'y a pas de ranchs construits ou de pilons » (Conselho Ultramarino 1740, apud. Chianca 2010 *cité par* Ricardo 2014 : 19). Autrement dit, cinq critères le définissent : l'idée de fugue, le regroupement minimum de cinq individus, l'isolement géographique, des habitations même sporadiques et l'autosubsistance (Almeida 2002 *dans* *ibid* ; Boyer 2010 : 236).

⁹ Dans le reste de l'Amérique latine, où ce phénomène de fuite d'esclaves d'origine d'Afrique est répandu, les protagonistes sont appelé-e-s « Marrons » (Baiocchi 1999 : 36).

Attribués à des actes de rébellion, la royauté et les Seigneurs considéraient les Quilombolas comme des éléments provocateurs et représentaient une menace pour la Couronne. Afin d'affirmer leur supériorité et leur puissance, un système répressif a été mis en place afin de contrôler ces mouvements de masses et punir ces évasions (Souza 2008 dans Ricardo 2014 : 19 ; Boyer 2010 : 236). Des récompenses en or étaient offertes par tête récupérée. Ce sont principalement des exploitant-e-s agricoles et des *bandeirantes* qui s'attelèrent à cette tâche. Si un bon nombre de *quilombos* ont alors été décimés dans le pays (Godinho 2008 dans Ricardo 2014 : 19), certains ont toutefois résisté. Au Brésil, le mouvement des *quilombos* est enregistré comme le fait social le plus long de l'histoire du pays. S'initiant en 1630 avec le premier *Quilombo de Palmares*¹⁰, il prend officiellement fin en 1888 avec l'abolition de l'esclavage, soit l'équivalent de 258 ans de lutte (Baiocchi 1999 : 36).

1.5 XIX^e et XX^e siècles : les plantations et l'abolition de l'esclavage

Dès la seconde moitié du XVIII^e siècle, après le déclin des exploitations minières, un grand nombre d'exploitants et de Seigneurs ont quitté la région avec leurs esclaves. Mais d'autres sont arrivés en quête de *semarras*¹¹, des terres cultivables pour y pratiquer l'agriculture intensive, la plantation et l'élevage de bétail. La ruralisation qui consiste à amener des personnes d'origine africaine pour travailler en zones agricoles constitue en réalité la véritable conquête du territoire. Entre le XVIII^e et le XIX^e siècle, cette population délocalisée est numériquement très importante et représente un contingent plus élevé que la population européenne (Baiocchi 1999 : 29 - 30). Quant aux ancien-ne-s fermiers/fermières qui s'enrichissaient principalement avec l'or, ils/elles ont également développé des activités agraires. Ainsi, à l'aube du XIX^e siècle la région comptait déjà 46 fermes et plus de 14'000 bovins (*ibid* : 29).

Dans ce contexte, le travail forcé d'individus asservis n'a pas cessé de diminuer, tout comme le phénomène d'évasion de ces derniers. Perçu comme idyllique, le nord de Goiás est également convoité par des esclaves fugitifs/fugitives et des autochtones des États voisins, notamment du Maranhão, de Bahia et de Pernambuco (Avelar e De Paula 2003 dans Ricardo 2014 : 21). Bien que discrète, l'existence d'une communauté en ces terres reculées est toutefois

¹⁰ Situé à l'extrême pointe occidentale du pays sur le littoral dans l'État d'Alagoa, le *Quilombo* de Palmares a résisté pendant 65 ans et compté plus de 20'000 personnes. Il a été détruit – physiquement – en 1695 par les forces coloniales (Enders 2008 : 50 dans Boyer 2010 : 236) mais les ex-esclaves ont continué à vivre.

¹¹ Jusqu'en 1850, des titres de propriétés étaient délivrés avant même que les terres soient occupées. Après cette année, l'acquisition des terres ne pouvait se faire que par son achat (Boyer 2010 : 234).

présumée. En effet, plusieurs allusions y font référence dans des récits d'antan et l'un d'eux relate une rumeur selon laquelle il existerait un passage très fréquenté aux abords de la rivière Maranhão à Serra (Sergento Antônio J. Pereira, 16 de abril de 1821 *dans* Baiocchi 1999 : 40).

Après l'abolition de l'esclavage en 1888, les *quilombos* ont de ce fait théoriquement disparu. Cependant, ces structures sociales se sont maintenues à travers le temps, tout comme l'usage du vocable pour se référer à ce groupe d'individus (Avelar e De Paula 2003 *dans* Ricardo 2014 : 21). Bien que libres, aucune compensation ou forme de soutien ne leur a été octroyée, les laissant ainsi à leur propre sort. Prohibé-e-s de possession de terres et exclu-e-s de l'économie nationale, à l'exception d'être une main d'œuvre bon marché pour les exploitations agricoles ou dans les villes, la marginalisation des Quilombolas s'est accentuée. Au lieu d'améliorer leurs conditions de vie, le clivage entre cette population et le reste des citoyen-ne-s brésilien-ne-s s'est accentué, renforçant ainsi l'exclusion et les inégalités sociales durant près d'un siècle (Boyer 2010 : 233 ; Neiva e al., 2008 *dans* Ricardo 2014 : 19). Ces communautés ont cependant toujours fait preuve de résistance et n'ont cessé de se battre pour garantir leur droit, en particulier l'accès à la terre (Neiva e al., 2008 *dans* *ibid*).

1.6 1990's : définition juridique et « identitaire » quilombola

Selon Boyer (2010), le Brésil s'est senti en quelque sorte investi par une « dette historique » (*ibid* : 235) et « s'engage officiellement à assurer la protection des groupes fondés par des Noirs marrons s'étant établis dans des villages fortifiés (*quilombos*) et désignés comme quilombolas. » (*ibid* : 230). Dans le cadre de la nouvelle constitution fédérale proclamée en 1988, pour le centenaire de l'abolition de l'esclavage, l'article 68 stipule que l'État reconnaît la propriété terrienne des *quilombos* et va de ce fait leur transmettre des titres fonciers. Dès lors, être « quilombola signifie avoir accès à des droits différenciés » (*ibid*). Durant cette année, 1289 *quilombos* pouvant répondre à cette injonction ont été répertoriés, mais il y en aurait en réalité 3524¹². Une dizaine d'années plus tard, des ONG les estiment cependant à plus de 5000¹³ (*ibid*). Si la démarche se voulait avant tout symbolique (*ibid* : 231, 235), l'augmentation des demandes de régularisation a poussé l'État à s'interroger sur une « définition légale » de ce qu'est un *quilombo*, afin de pouvoir déterminer qui pourrait en être bénéficiaire (*ibid* : 237). Les études

¹² Le recensement a été fait par la Fondation culturelle Palmares. Fondé en 1988 par le Gouvernement Fédéral et du nom du 1^{er} et plus grand *quilombo* du Brésil, sa mission est la promotion et préservation des valeurs culturelles, historiques, sociales et économiques des Quilombolas (Boyer 2010 : 230 ; FCP : en ligne).

¹³ Information publiée dans le journal *Estado de São Paulo* en 2009 et le nom des ONG n'est pas communiqué (Boyer 2010 : 230).

en sciences sociales ont apporté un précieux éclairage en remettant en cause les « représentations traditionnellement attachées aux *quilombos* » (*ibid*) en commençant par déconstruire cette notion. En effet, avant d'établir une définition, les scientifiques ont d'abord démontré ce que ce n'est pas. :

1. Les Quilombolas ne sont pas toujours en retrait physiquement, géographiquement et économiquement. L'idée d'isolement est une représentation biaisée héritée de l'histoire ; 2. Les rapports entre les Quilombolas et la société dominante n'ont pas toujours été conflictuels et illégitimes ; 3. Cette population n'est pas homogène. En plus des origines et des statuts disparates, les *quilombos* peuvent aussi bien être composés d'esclaves fugitifs/fugitives que d'autochtones, de métis et de Blancs libres ; 4. L'idée de fugue n'est non plus pas un critère applicable à tous, étant donné que certains *quilombos* appartiennent à des descendants d'Africain-ne-s qui ont acheté leur terre ; 5. La conception d'une pérennité territoriale n'est non plus pas recevable car certains *quilombos*, détruits, ont parfois été reconstruits en d'autres lieux.

En somme, la définition sous-entendue de *quilombo* dans l'article 68 est essentialisante et problématique dans la mesure où elle relie la filiation à un événement historique, à la pérennité du territoire, à un lien biologique et à une continuité socio-culturelle (*ibid* : 237 - 239).

Afin de rompre avec la définition articulée dans le contexte colonial, puis celle de l'idée d'une population discriminée après l'abolition de l'esclavagisme, les anthropologues - qui s'étaient alors désintéressé-e-s des questions relatives aux « communautés noires rurales » - ont réinvesti le sujet dans les années 1990 avec un engouement notoire autour de l'émergence d'une identité quilombola concomitante au projet de loi. Les scientifiques ont alors été sollicité-e-s pour procéder à une « re-sémantisation » du terme (*ibid* : 229, 231, 238, 239).

« L'anthropologie [...] cherche à éclairer le passé à partir de la perception que les groupes ont d'eux-mêmes, de leur histoire, de leur présent et de leur futur. Sa contribution consistera à démontrer, en s'appuyant sur le travail de terrain, que la notion recouvre des configurations sociales variables et extrêmement flexibles, et que ce que l'on entend par résistance a pu prendre des formes très diverses. Mais elle ambitionne aussi de construire un modèle général à l'aide des outils intellectuels qu'elle a forgés, en identifiant les traits culturels et/ou sociologiques qui caractérisent toutes les "communautés noires rurales" actuelles indépendamment des circonstances particulières de leur formation. » (Boyer 2010 : 239).

De ce fait, de nombreuses études se sont penchées sur la redéfinition du terme « *quilombo* » (*ibid* : 239). Dans cette entreprise, deux registres d'analyse se sont distingués : ceux qui se sont davantage intéressés aux modes de production et/ou à la territorialité, et ceux qui invoquent l'ethnicité et la construction identitaire (*ibid* : 240). Pour parvenir à définir

l'identité quilombola, motivé d'une part par un projet scientifique (conceptualisation) et d'autre part dans le but de répondre à l'État pour son projet d'attribution des terres (définition juridique), les anthropologues se sont demandé « comment les sujets eux-mêmes s'auto-représentent et quels sont les critères politico-organisateur qui orientent leurs mobilisations et forgent la cohésion autour d'une certaine identité » (*ibid* : 241). Il en résulte que, pour penser ces relations sociales, « les processus d'exclusion et d'inclusion (qui) sont au principe de l'identité des Quilombolas » (*ibid* : 242) mobilisent les deux registres précités de façon transversale : l'attachement à une terre (la territorialité, et qui sous-tend la production économique) et le système de parenté (c'est-à-dire le groupe d'appartenance, que ce soit par alliance, filiation ou co-résidence¹⁴) (*ibid* : 244). En somme, « la propriété de la terre lui offrirait la possibilité de prendre conscience de sa différence et de préserver ses pratiques culturelles [...], le territoire concrétise ici l'ethnicité » (*ibid* : 243).

Dans cette perspective, la re-sémantisation de *quilombo* a transformé ce mot en concept et en une catégorie juridique inclusive (*ibid* : 246). Cependant, Boyer relève toutefois que la condition territoriale qui prévaut dans la représentation de ce groupe identitaire est fortement influencée par les ambitions de l'État « qui ne connaît d'autre langage que celui des frontières » (*ibid* : 244) que les Quilombolas saisissent, consciemment ou non, afin de s'assurer des droits légitimes aux terres.

2 Les Kalungas : les Quilombolas du nord-est de Goiás

2.1 Situation géographique et spécificités environnementales

Le territoire kalunga se situe dans le nord-est de l'État de Goiás au centre du Brésil (voir carte : annexe 14.2). Il est dominé en grande partie par le *Cerrado*¹⁵. Le Cerrado est à la fois le nom donné à la région du plateau central du pays et la végétation la caractérisant, un type de savane tropicale¹⁶. Ce biome est considéré comme le plus ancien du Brésil et le deuxième plus grand, soit 206 millions d'hectares qui équivaut à plus de 20% du territoire national. Il s'étend à travers 11 États¹⁷ (Brasil 2014c dans Ricardo 2014 : 29) dont 94% sur celui de Goiás. Si le sud de cet État s'est fortement urbanisé, le nord reste mieux préservé.

¹⁴ La « co-résidence en parenté » considère les voisin-e-s comme des parents proches (Boyer 2010 : 244).

¹⁵ Ne sera plus mis en italique dans la suite du document.

¹⁶ Pour les distinguer, j'écrirais la région avec majuscule, et le biome avec minuscule.

¹⁷ Distrito Federal, Goiás, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Tocantins, Maranhão, Bahia, Piauí, Minas Gerais, São Paulo e Paraná.

La région est soumise à deux types de climats : le tropical sec et le tropical saisonnier, qui correspondent aux saisons dites de l'« hiver sec » de mai à septembre et de l'« été pluvieux/humide » d'octobre à avril (Ricardo 2014 : 29). Les Kalungas dénomment ces saisons par « période sèche » et « période des eaux » ou « des pluies »¹⁸ (notes de terrain).

Le Cerrado concentre 5% de la faune et de la flore mondiale, ce qui fait de cette savane, biologiquement parlant, la plus riche au monde (Lima 2013 *dans* Ricardo 2014 : 29). Il recense 50% des espèces d'oiseaux, 45% des espèces de poissons, 40% des mammifères et 38% des reptiles du pays (Aguiar e Camargo 2004 *dans ibid* : 31), et répertorie plus de 10'000 espèces végétales (Conservation internationale *dans ibid*). De plus, la région joue un rôle important au niveau hydraulique ; sa grande concentration de sources d'eau alimente plusieurs bassins du pays¹⁹ et irrigue d'innombrables rivières. En somme, le Cerrado représente plus de 30% de la diversité biologique du pays et a de ce fait été considéré comme une zone prioritaire de conservation (Ricardo 2014 : 30 - 31).

A ce jour, dans l'État de Goiás il ne reste plus que 20% de la végétation originale. La principale menace pour cet écosystème est l'agriculture intensive, responsable de la déforestation qui ne cesse de s'étendre depuis ces 40 dernières années (*ibid*). En effet, cette région du Brésil était considérée comme déserte par les politiques et donc perçue comme un territoire propice au développement urbain et agricole. Ainsi, dès les années 1960, l'État a encouragé une colonisation de ces terres en érigeant notamment la nouvelle capitale du pays, Brasilia²⁰, et en y instaurant l'agriculture intensive de soja²¹, de maïs, de coton et d'élevage bovin²². Ces activités sont si importantes que le pays est devenu un géant mondial en matière d'exportation de ces produits. Cependant, cette occupation a détruit plus de la moitié du biome du cerrado. Le déboisement y est même plus important qu'en Amazonie²³ et ces aires protégées moins étendues. En 2018, elles représentent 28,6% de surface pour le bassin amazonien contre 8,7% pour le Cerrado. (Eloy et al. 2018 : 86 - 87). La microrégion de la *Chapada dos Veadeiros* au nord-est de Goiás en fait partie. Ces 21'000 km² ont été reconnu par le Ministère de l'environnement comme « d'importance fondamentale pour la préservation du Cerrado » (Lima

¹⁸ *Tempo das aguas*, parfois *chuva*. Et *tempo das secas*.

¹⁹ Bassin amazonien, bassin du la rivière São Francisco, bassin Tocantins/Araguaia et bassin du Paraná (Lima e Silva 2008 *dans* Ricardo 2014 : 30).

²⁰ En 1964, Brasilia est littéralement sorite de terre devenant la nouvelle capitale du pays, qui était Rio de Janeiro.

²¹ Le soja recouvre 90% de l'ensemble des terres de cultivable du Cerrado.

²² Les pâturages pour l'élevage intensif de la viande bœuf représentent 30% du territoire de la production agraire.

²³ En 2014 et 2015, le déboisement du Cerrado a atteint un taux moyen de 9500 km²/an contre 5600km²/an en Amazonie.

2013 dans Ricardo 2014 : 29). D'ailleurs, un Parc National a été créé en 1961, et a été inscrit au Patrimoine mondial de l'UNESCO en 2001. Le territoire kalunga se trouve justement dans cette région (voir carte : annexe 14.3). Par conséquent, malgré qu'elle soit considérée comme une zone protégée, elle reste cependant un domaine quilombola - où le droit à la terre est indéniable et inaliénable - et où l'agriculture, l'élevage, la chasse, la pêche, la gestion forestière et l'exploitation minière sont d'usage dans la communauté (Ricardo 2014 : 34). Les Kalungas entretiennent une relation « harmonieuse » avec leur environnement (Drummond 2014 dans *ibid*) étant donné que cette population ne travaille pas la terre comme l'industrie de l'agro-alimentaire ; la manière dont leurs activités sont pratiquées sont perçues comme durables.

« Le savoir kalunga, d'hier et d'aujourd'hui, porte en lui différentes formes de conscience écologique. Dans le passé, elle a deviné la nécessité directe de préserver l'environnement pour la survie des groupes de réfugiés. Actuellement, il est le résultat d'un dialogue sain entre des connaissances scientifiques répandues et des connaissances ancestrales transmises de génération en génération. » (Ricardo 2014 : 35).

De ce fait, Ricardo affirme que le territoire kalunga préserve non seulement le mode de vie de ces habitant-e-s mais aussi les rivières, les vallées et la forêt (2014 : 29).

2.2 Généralités sur la communauté kalunga

2.2.1 Origine et définition du mot « kalunga »

Le terme « *Calunga* » ou « *Kalunga* » est un vocable d'origine bantou. On le retrouve parfois dans la littérature avec un « C » mais l'usage du « K » reste prédominant (Baiocchi 1999 : 40 ; Ricardo 2014 : 26). Dans ce travail, je garderai donc cette dernière orthographe. En plus de désigner un groupe culturel, ce terme revêt plusieurs étymologies. Il se réfère à une divinité, une allégorie ou un fétiche de celle-ci du culte bantou. *Kalungangombe* est également le nom donné à un dieu angolais des profondeurs de la terre (Lienhard 1998 dans Baiocchi 1999 : 40). Dans les cultes afro-brésiliens de l'umbanda et du candomblé²⁴, « *kalunga* » signifie « mer ou terre sacrée » où repose les ancêtres, c'est-à-dire le cimetière. Dans la pratique du *maracatu*²⁵ dans la région de Recife, il signifie « une poupée ou une figurine en tissu, de bois d'os ou de métal de forme humaine ou animal » (*ibid*). Et en *quimbundo*²⁶, il s'agit d'un

²⁴ L'umbanda et le candomblé sont deux cultes syncrétiques établis par les afro-descendants au Brésil.

²⁵ Le *maracatu* est un style de musique brésilien et un type de cortège de carnaval, très populaire de nos jours dans le nord-est du Brésil. Il symbolise le couronnement du roi et de la reine de régions d'Afrique, en particulier du Congo et de l'Angola. Cette performance allégorique a été introduite par les esclaves lors de la période de la colonisation (Sandroni 1999 : 45 ; Wikipédia : en ligne).

²⁶ Le *quimbundo* ou *kimbundu* est une langue angolaise (Wikipédia : en ligne).

individu illustre ou noble. Enfin, c'est un plurivoque synonyme de « mort, enfer, océan ou Seigneur » (*ibid*).

Pour les Kalungas de Goiás, le mot « *kalunga* » signifie un « lieu sacré qui ne peut appartenir qu'à une seule personne ou à une famille. C'est pour tout le monde lors de moments difficiles. Ce lieu ne connaît pas la sécheresse, c'est un marécage bon pour planter » (*ibid* : 41). C'est également le nom donné à une plante locale, un arbre de la famille des simarubacées (*simaba ferruginea*), symbole de pouvoir et d'ancestralité (*ibid*). Ses feuilles et racines sont très populaire dans l'usage médicinal local (notes de terrain).

2.2.2 *Émergence du dénominatif « Kalunga »*

La première allusion littéraire en référence aux Kalungas qui stipule leur existence remonte à 1912 par l'écrivain Hugo de Carvalho Ramos (Baiocchi 1999 : 15). Mais ce n'est qu'en 1962 que le terme « *Calunga* » est mentionné dans un article du *Jornal de Goiânia* (*Journal de Goiana*) où les propos de l'ingénieur Manuel Passos du ministère de l'agriculture relate leur présence. En voici un extrait :

« Le nom Calungueiros désigne les habitants de la région de Calunga, un petit quilombo établi sur les rives du fleuve Paranã, composé de Noir(-e)s ayant échappé au dur labeur de l'extraction dans les mines d'or d'Arraias, Monte Alegre et Cavalcante. Et jusqu'à aujourd'hui, les Calungueiros sont toujours dans la misère la plus extrême, vivant presque exclusivement de chasse et de pêche, ignorant l'évolution de notre siècle. » (Baiocchi 1996 : 17 cité dans Ricardo 2014 : 22).

En 1970, un autre article dans la *Folha do povo* (*Feuille du peuple*) évoque la communauté kalunga de Contenda établi dans la municipalité de Monte Alegre à Goiás. Le journaliste Aziz Cosac y écrit :

« Niché dans une chaîne de montagnes, dans un monde oublié par l'humanité, le village de Calunga, formé par d'anciens esclaves échappés de la ville d'Arraias, au nord-est de Goiás, se trouve au fin fond de la savane. Même dans la région, peu de gens connaissent le village formé au fil des siècles, dont les habitants soulignent l'absence de l'homme blanc. [...] Ces huttes, construites avec des pailles de babaçu et autres cocotiers, conservent les caractéristiques et la simplicité des villages d'Afrique. [...] Ils ont fait de ce village leur refuge, élevant leurs enfants, se mariant selon leurs rites et cherchant dans les champs leur nourriture et le coton, la matière première de leurs ornements et de leurs vêtements. » (Aziz 1970 cité dans Ricardo 2014 : 22-23).

Durant ce siècle, les Kalungas entretenaient déjà quelques contacts sporadiques avec les villages avoisinants pour y vendre de la farine et s'y procurer du sel (Baiocchi 1999 : 17), du café, des habits et des ustensiles de cuisine. Pourtant, avec la fin de l'esclavage en 1888, les Afro-descendant-e-s n'auraient plus eu besoin de maintenir une telle discrétion. Mais le spectre

de l'esclavagisme planait encore sur les consciences ; des menaces insinuantes leurs étaient régulièrement lancées les poussant à sous-entendre que le risque n'était pas évincé (Baiocchi 1996 dans Ricardo 2014 : 22).

Au début des années 1980, l'anthropologue Mari Baiocchi s'est donné pour mission de lever le voile sur cette population kalunga²⁷. Lors des prémices de son investigation de terrain en 1981, la chercheuse constate que les villageoise-s aux alentours de la communauté identifient les personnes vivant dans la savane et les vallées de *Kalunga* ou *Kalungueiro/a*. Si de l'extérieur une origine commune leur est imputée, les personnes concernées quant à elles s'identifiaient par les cinq différents lieux de la communauté : Contenda, Vão das Almas, Vão do Muleque, Ribeirão et Kalunga. Ce n'est qu'après la parution du projet « *Kalunga - Povo da Terre* » (1981 – 1996) conduit par Baiocchi que le terme s'est ancré au niveau régional et national, sortant ainsi définitivement cette population de l'ombre. Dès lors, les habitant-e-s se sont approprié-e-s le qualificatif ; ils et elles ne se présentent plus comme, par exemple « habitant-e-s du Vão das Almas » mais comme « Kalunga du Vão das Almas ». Cette adoption participe à un renforcement identitaire commun, qui selon Baiocchi, relève davantage d'une stratégie de survivance (Baiocchi 1999 : 15, 16, 41).

2.2.3 1982 et la démystification des Kalungas

Le premier contact officiel établi avec les Kalungas sur leur territoire remonte à 1982. Dans le cadre d'un projet de recherche coordonné par l'anthropologue Mari Baiocchi, une délégation de quatre personnes de l'Université Fédérale de Goiás se lance dans une expédition à leur rencontre. Après une pérégrination de plusieurs jours²⁸, l'équipe atteint la communauté de Contenda, mettant ainsi un terme à la légende selon laquelle des personnes vivaient en ces terres reculées. Leur arrivée fût d'abord teintée de méfiance par les habitant-e-s qui considéraient ces étrangers comme des militaires déguisés. Les craintes liées au fait que l'esclavage pût encore être de mise étaient bien vivaces ; certain-e-s ont même pris peur et sont réfugié-e-s. Puis une habitante de Riachão déclara : « Jamais on n'attendait la venue de personnes comme vous ici, et si vous êtes arrivés, c'est que c'est Dieu qui vous envoie » (Baiocchi 1999 : 16). Dès lors, les tensions se sont dénouées et l'équipe de chercheurs et

²⁷ Un premier projet avait été planifié en 1970 et 1971 mais les recherches de terrain ont seulement commencé la décennie suivante (Baiocchi 1999 : 15).

²⁸ Le nombre de jours exacts n'est pas mentionné, mais l'auteure affirme que le voyage a pris plus de 30 heures, d'abord en voiture 4x4, puis à cheval pour atteindre les communautés de Contenda et Riachao (Baiocchi 1999 : 15 - 16).

chercheuses s'est vu offrir l'hospitalité. Il leur a été dit qu'ils et elles étaient les premiers/premières étrangers/étrangères à atteindre la communauté mais Baiocchi constata que d'autres y avait déjà pénétré. En divers lieux, elle relève la présence d'un religieux le Père Pedrocil Guedes, un professeur, des tsiganes qui vendaient ou échangeaient des casseroles et des animaux, la SUCAM²⁹ et la *Coluna Prestes*³⁰. Malgré tout, elle en conclut que personne n'avait parcouru toute la région et que très peu de choses étaient connues (*ibid* : 16 - 17).

Le projet de recherche « *Kalunga – Povo da Terra* » avait pour objectif la sauvegarde de la trajectoire des Kalungas, de leur mémoire, de leur identité et culture qui a survécu à travers cette diaspora et qui se restructure, formant ainsi une société singulière (*ibid* : 12 - 15). Dans le but de régulariser les terres pour les Quilombolas, une cartographie du territoire kalunga est établie en 1983 et les premiers titres de propriété ont été délivrés, entre 1983 et 1988, par l'IDAGO³¹. Parallèlement, les oppositions des fermiers/fermières de la région sont devenues de plus en plus virulentes (Ricardo 2014 : 23). Puis, lors du centenaire de l'abolition de l'esclavage en 1988, la nouvelle constitution stipule, dans l'article 68 sur l'Acte des Dispositions Constitutionnelles Transitoires que :

« *Les membres restants des communautés quilombolas qui occupent leurs terres sont reconnus comme ayant la propriété définitive, et l'État leur délivrera les titres respectifs.* » (Brasil 2009 cité par Ricardo 2014 : 23).

Pour rappel, c'est suite à ce texte de loi qu'ont été sollicités des anthropologues pour résementariser le terme *quilombo*. Mais dès lors, les attaques et les intimidations des agriculteurs/agricultrices se sont intensifiées à l'instar d'incendies de maisons et d'appropriation des *roças*³². En 1990 et 1991, avec l'appui des autorités, des dénonciations sont transmises au Président de la république. Simultanément, un rapport attestant l'existence d'un territoire quilombola a été établi. C'est ainsi qu'en 1991, à travers la loi étatique n°11.409, a été créé le *Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga*³³ (Ricardo 2014 : 23).

²⁹ Fondée en 1970, la SUCAM, *Superintendências de Campanhas de Saúde Pública*, Superagence de Campagnes du Service de la Santé Publique, a pour objectif de lutter contre les maladies endémiques par des campagnes sur le terrain (da Costa Barbosa sd : 35 ; Ministério da Saúde 1990/1994 : 4).

³⁰ La *Coluna Prestes* est un mouvement de révolte de la classe moyenne contre l'oligarchie de 1924 et 1927. Le gouvernement a été renversé en 1930 donnant ainsi davantage de droits à la population mais a aussi ouvert la porte à une instabilité politique et à des dictatures (Wikipédia : en ligne).

³¹ IDAGO, *Instituto de Desenvolvimento Agrário de Goiás*, Institut du Développement Agricole de Goiás.

³² Les *roças* sont des zones cultivables pour la plantation, assimilable à un champ. Cependant, pour me référer à cet espace, je préfère maintenir le terme *emic* au lieu de le traduire par le mot « champ ». Selon ma perception, il existe une nuance ; un champ est davantage une grande structure agricole qui est travaillée à l'aide de machines comme des tracteurs, alors que la *roça* est une zone plus petite, de taille humaine, où l'activité déployée est essentiellement manuelle. Je ne connais pas de terme équivalant en français et je n'ai pas trouvé de traduction.

³³ *Site Historique et Patrimonial Culturel Kalunga*.

Afin de représenter et de défendre leurs droits, l'*Associação Quilombo Kalunga* (AQK)³⁴ est fondée en 1999. Les années qui ont suivi, les menaces d'agriculteurs/agricultrices se sont fortement estompées. Cependant, tous les titres fonciers n'ont pas été délivrés et des zones cultivables dans le *Site Historique* sont encore exploitées par d'autres (Ricardo 2014 : 24). En 2004, une étude³⁵ stipule que ces terres illégalement occupées représentent 11% du territoire kalunga. Et il semblerait qu'en 2021, il n'y aurait que 50% des titres fonciers qui auraient été délivrés (notes de terrain)³⁶.

Aujourd'hui, le territoire kalunga est considéré comme le plus grand *quilombo* du Brésil ; il s'étend sur 137 hectares et abrite plus de 3'000 personnes réparties dans 2'000 familles. Il repose sur trois municipalités, Cavalcante, Teresina et Monte Alegre et est composé de cinq régions ou « nuclées » : *Vão do Moleque*, *Vão das Almas*, *Ribeirão dos Bois*, *Contenda* et *Kalunga*. Bien que la littérature présente souvent cette communauté comme un unique *quilombo*, il est en réalité composé de plusieurs unités de différentes origines, qui ont vu le jour à des moments différents, avec des processus migratoires distincts, et soumises à des environnements variés (Ricardo 2014 : 24).

2.2.4 Organisations socio-politiques

L'*Associação Quilombo Kalunga* (AQK) est le principal organe de représentation et de dialogue entre la communauté kalunga et l'extérieur. Elle s'occupe notamment des questions politiques, territoriales et culturelles. Les municipalités ont leurs propres sections locales qui sont rattachées à l'unité « mère » : l'*Associação Kalunga de Cavalcante* (AKC), l'*Associação Kalunga de Teresina* (AKT) et l'*Associação Kalunga Monte Alegre* (AKMA). Ce sont toutes des organisations à but non-lucratifs (ONG) (Costa 2013 dans Ricardo 2014 : 24).

D'autres associations ciblant des domaines spécifiques ont ensuite vu le jour. Je n'en citerai que deux, une concernant le secteur touristique, l'autre éducatif. L'*Associação de Guias do Quilombo Kalunga* (AGQK)³⁷ organisent des formations de guides pour les habitant-e-s de la région afin d'être reconnu pour mener des visites touristiques. Les guides sont indépendant-e-s et l'association peut également jouer un rôle de mise en contact entre les certifié-e-s et les

³⁴ Association *Quilombo Kalunga*

³⁵ L'enquête a été menée par le SEPPIR, *Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial*, Secrétariat des Politiques de Promotion de l'Égalité Raciale, et la FUBRA, *Fundação Universidade de Brasília*, la Fondation de l'Université de Brasília (Ricardo : 2014 : 24).

³⁶ Une personne sur le terrain m'a confié que Fiota et Calisto n'avait pas encore reçu de titre foncier.

³⁷ Association de Guides du Quilombo Kalunga

touristes (AGQK : en ligne ; notes de terrain). Puis, l'*Associação de Educação do Campo do Território Kalunga e Comunidades Rurais*³⁸ (EPOTECAMPO) créée en 2012 a pour objectifs de renforcer le système scolaire dans la communauté afin de diminuer l'exode rural, de renforcer les suivis en lien avec le *Site Historique* en termes culturels et de gestion environnementale (Costa 2013 dans Ricardo 2014 : 51), et de proposer un programme scolaire davantage en accord avec à la réalité du terrain, comme par exemple tenir compte des périodes de récoltes qui sont synonymes d'un fort taux d'absentéisme. En effet, d'après un professeur que j'ai rencontré au Vão das Almas et membre de cette association, les enfants vivant dans cette zone rurale sont très souvent sollicités par leur famille pour travailler aux champs lors des récoltes (notes de terrain). Dans l'ensemble, ces démarches commencent à porter leurs fruits car de plus en plus de Kalungas rejoignent les bancs de l'université et produisent des connaissances académiques sur leur propre communauté. Ces contributions de chercheurs et chercheuses *insiders* sont précieuses dans le sens où ils et elles sont sensibles aux problématiques internes et peuvent par la suite transmettre des résultats concrets, palliant ainsi une récurrente carence quant à la question de la restitution auprès des groupes étudiés (*ibid*).

2.2.5 Situation socio-économique

La région du nord-est de Goiás est la plus pauvre de l'État. Dans les trois municipalités où se trouvent le territoire kalunga, le quasi 100% des personnes considérées comme pauvres sont d'origine « noire » (Ricardo 2014 : 39). De plus, le taux d'extrême pauvreté³⁹ s'élève à 17% de la population, dont 65% en zone rurale. Dans la municipalité de Cavalcante, qui abrite 56% des Kalungas, soit 5650 individus (Costa 2013 dans *ibid* : 43), ce taux avoisine les 30%, dont 40% se situe en zone rurale⁴⁰ (où se trouve la communauté de Vão das Almas). Et parmi les 1'271 familles de cette municipalité qui bénéficient d'une subvention étatique - une rente ou de la *Bolsa Família*⁴¹ -, plus de la moitié sont Kalungas, et ont un revenu moyen de 200 R\$ par mois. Ces chiffres s'inscrivent dans une continuité socio-historique (Vila Boa apud. Godinho 2008 dans Ricardo 2014 : 37) et fait dire à Ricardo que cette précarité souligne le maintien d'une structure hiérarchique et sociale débutée à l'époque coloniale (2014 : 39). Au vu de cette situation économique, l'exode rural est en constante augmentation. Par exemple, la

³⁸ Association de l'Éducation à la Campagne du Territoire Kalunga et des communautés Rurales.

³⁹ Revenu par famille inférieur à 70 R\$ par mois.

⁴⁰ Quant aux autres municipalités, le taux d'extrême pauvreté est de 35% pour Teresina et 30% pour Monte Alegre.

⁴¹ La « Bourse Famille » est un programme national d'aide sociale pour les familles à revenu modeste.

zone urbaine de Cavalcante a grandi de 40% à 51% entre 2000 et 2010 (IBGE 2010 *dans ibid* : 35).

Le nombre de familles quilombolas des trois municipalités passe de 958 en 2004 à 1'939 en 2014, ce qui élève le nombre d'individus de 3'752 à environ 10'000. Cette augmentation n'est pas due à une croissance démographique mais à une nouvelle manière de comptabiliser la population. Ce dernier recensement présenté ici ne considère pas seulement les personnes vivant dans le *Site Historique* mais également celles et ceux qui y séjournent temporairement ou vivant dans le périmètre des zones urbaines. Parallèlement, l'auto-identification comme quilombola a augmenté avec le phénomène de valorisation identitaire (Ricardo 2014 : 36 - 37).

Le Produit Intérieur Brut (PIB) de Cavalcante est essentiellement généré par des activités économiques des secteurs du service, de l'industrie et de l'agriculture (Ricardo 2014 : 39). Ces dernières années, la municipalité a connu une augmentation significative de l'activité touristique (Ungarelli 2009 *dans ibid*) principalement tourné vers les attractions de sites naturels ou de type aventure. Le *Site Historique et Culturel Kalunga* abrite deux tiers du parc national et diverses réserves comprenant plus de 120 chutes d'eau, des grottes et des points de vue. Mais la majorité des activités touristiques se concentre autour de la communauté de *Engenho II* car d'une part elle se situe proche de la ville de Cavalcante et ses infrastructures sont développées – route, hôtellerie, restauration, électricité, raccordement aux eaux, couverture de téléphonie – et d'autre part elle abrite une des plus belles chutes d'eau du pays, Santa Barbara (notes de terrain). Le tourisme culturel prend également son essor dans la région avec notamment un fort attrait pour les événements liés aux fêtes religieuses célébrées par les Kalungas (Ricardo 2014 : 40)⁴².

Le domaine du tourisme n'est pas directement lié à mon étude mais son engouement peut influencer d'une certaine manière la productivité agricole. Nous le verrons en conclusion. Bien que la communauté de Vão das Almas n'est quasiment pas développée dans ce secteur, lors de mon séjour, j'ai été interpellée par la construction encore inachevée d'hébergements destinés aux touristes chez deux agricultrices que j'ai visitées ; une maison de deux suites chez Fiota, et une maison de huit chambres chez Neuze. Par ailleurs, toujours selon Ricardo, ce qui aurait le plus manqué aux touristes de passage dans la région du nord de Goiás ce sont les produits de l'agriculture familiale, la nourriture typique et l'artisanat local (2014 : 42).

⁴² Aucune étude officielle n'avait été menée lorsque Ricardo (2014 :40) mentionne ces faits mais se base sur des entretiens et des sondages de terrain.

2.2.6 Les fêtes religieuses chrétiennes

Les Kalungas accordent une grande importance aux fêtes religieuses. Étant principalement de confession catholique (notes de terrain), les célébrations coïncident avec celles des Saints chrétiens. Parallèlement, pour cette communauté composée essentiellement d'agriculteurs/agricultrices, ces festivités jouent un rôle de marqueur temporel car ce sont des points de repères pour le travail de la terre ; cet agenda concorde avec les cycles agricoles. Les réjouissances sont intercalées durant toute l'année et sont organisées dans des lieux précis et réputés sacrés. Afin d'en avoir un aperçu, j'ai relevé les plus marquantes dans un tableau récapitulatif (voir annexe 14.5). Pour les Kalungas du Vão das Almas, les fêtes les plus importantes sont celles *dos Reis* (la Fête des Rois)⁴³ le 6 janvier, et *Nossa Senhora D'Abadia* qui s'étend sur trois jours autour de la mi-août. Ces événements sont une occasion de rassembler les membres de la communauté. Les personnes vivant hors du territoire y reviennent pour visiter leur famille⁴⁴. Ces rencontres permettent de renforcer les relations sociales (Baiocchi 1999 : 43), ainsi que le sentiment de solidarité et d'appartenance identitaire (Costa 2013 dans Ricardo 2014 : 47). Par ailleurs, de plus en plus de touristes se déplacent pour y assister, principalement à celle qui se tient en août à la saison sèche (notes de terrain). Cet événement est également une aubaine pour vendre les productions agricoles car des personnes extérieures à la communauté affluent. Je reviendrai plus en détail sur ce point dans l'ethnographie (Partie III).

2.2.7 Les habitations quilombolas

Les habitations des Kalungas sont considérées comme un savoir-faire culturel quilombola (Riccardo 2014 : 49). Aujourd'hui, différentes techniques se mélangent et l'on peut relever trois types de constructions : les « traditionnelles », les « hybrides » et les « solides ». Les premières sont un héritage de leurs ascendant-e-s qui construisaient des abris avec les matériaux à disposition, facilement démontable et le toit fait avec des palmes. Puis, quand les Quilombolas ont commencé à s'établir de manière plus permanente, les maisons se sont consolidées. Les parois ont alors été érigées en bois, en fibre végétale ou en adobe, soutenues par des poutres et attachés par des lianes ou de la fibre de bois, et le toit perdurant en paille. Tout en gardant ce modèle de toiture, certaines habitations ont intégré des éléments industriels comme des matériaux préfabriqués, d'où l'appellation « hybride » (Barreto 2006 dans *ibid* : 47

⁴³ J'ai constaté que les Kalungas du Vão das Almas ne fêtent pas Noël. Le 25 décembre est un jour comme un autre, par contre toute la communauté se retrouve pour festoyer le 6 janvier pour la Fête des Rois.

⁴⁴ Au début de cette séquence vidéo (007-4_F-P), Fiota explique, très émue, qu'à chaque célébration de la Fête des Rois il manque une ou deux personnes, en se référant à celles décédées dans l'année.

- 48). La paille des toits provient de palmes de cocotiers de pindoba ou de buriti. Leurs petites feuilles étant plus résistantes que celles d'autres arbres, elles doivent néanmoins être changées tous les 8 - 10 ans. Comme ce palmier est rare dans la région du Vão das Almas, les palmes sont acheminées d'autres régions ou alors le toit est refait tous les ans (*ibid* : 48).

En plus de ce que relève la littérature, j'ai constaté un troisième type de construction que j'appelle « solide ». En effet, certaines structures récentes sont en maçonnerie. Chez Fiota par exemple, quatre maisonnettes sont en béton ; celles où nous dormions, celle pour recevoir les touristes, la salle de bains, toutes avec un toit en tôle, et le local de production avec un toit en tuile⁴⁵. Par ailleurs, l'école de São Antonio que j'ai pu visiter, non loin de chez Neuze, est une grande bâtisse comme l'on en trouve en ville, raccordée à l'eau et à des sanitaires. Cependant, les structures végétales sont préférées car elles offrent un meilleur confort thermique, éloignent davantage les insectes et surtout, la réalisation est meilleur marché (Barreto 2006 *dans* Ricardo 2014 : 47 - 48). Au Vão das Almas, l'espace d'habitation est composé de plusieurs maisonnettes, qui chacune a une fonction (voir annexe 14.4).

3 Les Kalungas de la communauté du Vão das Almas

3.1 Caractéristiques régionales et sociales

A cheval sur les municipalités de Cavalcante et Teresina, la communauté du Vão das Almas se tient le long du *Rio Branco*⁴⁶ (voir carte : annexe 14.3). Auparavant appelée *Rio das Almas*⁴⁷, cette rivière a été rebaptisée avec l'intention, selon la croyance, de diminuer le nombre de personnes mortes par noyade, qui occurred principalement à la saison des pluies. Pour atteindre la communauté, depuis Cavalcante, plus de 3 heures en 4x4 à travers la savane sont à compter, en fonction de la météo et de l'état de la route en terre battue qui peut être très vite endommagée notamment à la saison des pluies. Depuis l'aménagement de cet accès en 2008, trois ponts ont été construits pour passer les grandes rivières. Celui traversant le *Rio Branco* a été érigé en 2020⁴⁸. Mais par endroit, selon le niveau de l'eau, les véhicules ne se risquent pas

⁴⁵ Cette maison a été offerte par *Articulação Pacari*. Je reviendrai plus en détail sur ce point dans l'ethnographie.

⁴⁶ La rivière Blanche.

⁴⁷ La rivière des Âmes.

⁴⁸ Une dizaine de kilomètres sépare le Rio Branco de la résidence de Fiota. Jusqu'à la construction du pont, deux familles se chargeaient de faire traverser les personnes dans de petites barques. Lors de mon retour de terrain fin décembre 2021, les fortes pluies ont fait sortir la rivière de son lit, emportant les montants en terre battue, rendant le passage impossible (voir vidéo : 202-2, auteur-e non connu-e). J'ai donc traversé la rivière en barque (vidéo : 202-3). D'après les Kalungas, il n'avait jamais autant plu depuis ces vingt dernières années, ce qui expliquerait d'après eux/elles, que les ingénieur-e-s auraient pensé l'ouvrage trop petit.

traverser certains cours d'eau ou rivières, et les occupant-e-s doivent terminer leur course à pied (notes de terrain), comme ce fût mon cas pour atteindre la résidence de Fiota en novembre et décembre 2021, où nous avons traversé la *Capivara* à pied (voir vidéo : 001).

En 2013, la communauté compte 215 familles pour de 1075 individus (Ricardo 2014 : 65) et la disposition spatiale est analogue à celle de l'époque de l'esclavage, c'est-à-dire que les habitations sont éparpillées sur le territoire et en retrait afin de ne pas être visibles depuis les chemins. De la sorte, les maisons se trouvent, en principe, à proximité des plantations, ce qui facilite la production. La communauté n'étant pas reliée à un système de canalisations ou d'égouts, les Kalungas se baignent, font la vaisselle et la lessive à la rivière (*ibid* : 66 ; notes de terrain). Mais depuis l'arrivée de l'électricité dans le territoire en 2017, certaines familles utilisent une pompe à eau électrique pour acheminer l'eau de la rivière vers les habitations⁴⁹. Quant au système scolaire, le Vão das Almas compte sept écoles primaires. Afin de poursuivre leur scolarité, les adolescent-e-s doivent rejoindre les zones urbaines. Mais beaucoup d'entre eux/elles abandonnent les études car les familles n'ont pas les moyens de subvenir à leurs besoins (Rosa 2013 *dans* Ricardo 2014 : 66). Par ailleurs, la communauté est dépourvue d'infrastructure sanitaire et médicale, ce qui obligent les Kalungas à se déplacer dans les hôpitaux les plus proches, à Cavalcante, Teresina ou Campos Belos (Ricardo 2014 : 66 ; notes de terrain). Ils/elles ne s'y rendent généralement qu'en cas d'extrême nécessité, vu les coûts et la difficulté de sortir de la communauté (notes de terrain). Après avoir passé en revue la littérature et en me basant sur les dires de Ricardo (2014 : 69), l'on peut affirmer que cette région est très peu documentée, à l'exception de quelques reportages journalistiques et travaux académiques.

Au Vão das Almas, les rentrées économiques, en pourcentage, sont réparties comme suit : 44% cultures (*roça*), 28% extractivisme, 16% travail rémunéré, 12% tourisme (Eloy et Ricardo 2020 : 310). Les activités en lien avec la production agricole sont donc la principale source de revenu, avec plus de 70% (culture et extractivisme). Il s'agit de l'agriculture familiale.

⁴⁹ C'est le cas chez Fiota par exemple où deux réservoirs sont remplis avec une pompe à eau plongée dans la rivière à quelques centaines de mètres de l'habitation, ou parfois dans un petit cours d'eau proche de la maison ; l'un des réservoirs se trouvent sur le toit de de la salle de bains pour la douche et les wc, l'autre est à côté du lieu de vie principal et est relié à un robinet utiliser pour les tâches domestiques (notes de terrain).

3.2 *Agriculture familiale, agroextractivisme et extractivisme*

Au Vão das Almas, 73%⁵⁰ des familles possèdent des cultures ou pratiquent des activités en lien avec la production alimentaire pour leur propre consommation et/ou comme source de revenu (Seppir/Fubra 2004 *dans* Ricardo 2014 : 71, 113). L'agriculture familiale est la principale activité économique, non monétarisée. (Avelar e De Paula 2003 ; Ungarelli 2009 : Baiocchi 1999 *dans* Ricardo 2014 : 44). Il s'agit d'un système de production, qui comportent des spécificités (Bispo ; Diniz 2014 *dans* Saraiva et Martins 2020 : 81), caractérisée par des activités aux champs, l'entretien des animaux, des jardins et de cueillette notamment (Nogueira; Fleischer 2005 *dans ibid*), avec un faible recours de technologies (Drummond 1996 *dans ibid*). Mais cette production agricole d'autosubsistance est aussi la principale ressource économique des Kalungas du Vão das Almas. Certains aliments sont difficiles à produire, comme le haricot ou le riz, obligeant les habitant-e-s à acheter ou troquer leur production, principalement la farine de manioc ou les produits de collectes (Eloy et Ricardo 2020 : 311). La principale entrave pour écouler leur marchandise à l'extérieure de la communauté est liée la situation géographique, dû à la distance éloignée avec les zones urbaines et la difficulté des déplacements (Eloy et Ricardo 2020 : 304, 318).

Dans le territoire kalunga, Ricardo (2014) identifie cinq catégories en lien avec le système de production et de consommation : les cultures/plantations (*roças*), les arrière-cours (*quintas*), les potagers et les vergers (*hortas*), la cueillette dans le cerrado (*extractivisme*) et la cuisine (transformation alimentaire). A cette liste j'ajouterai le pastoralisme⁵¹. Le recours de ces pratiques caractérise « des modes de vie [qui] reposent sur des systèmes agroextractivistes complexes, qui associant agriculture, collecte et valorisation des ressources de la biodiversité (fruits, fibres, etc.) et souvent l'élevage bovin pastoral (sur parcours) »⁵² (Eloy et al. 2018 : 87 - 88).

« L'agroextractivisme dérive du concept d'extractivisme largement utilisé pour décrire les systèmes basés sur la collecte des produits non ligneux de la forêt amazonienne, tels que l'açaí ou le latex, destinés à être commercialisés (Empereire et Pinton : 1995 cité par Eloy et al. 2018 : 87). [...] Contrairement à la pratique purement extractive, l'agroextractivisme renvoie à des systèmes de production plus diversifiés, caractérisés par la pluriactivité et la diversité des pratiques de gestion et des paysages (Nogueira et Fleischer 2005 cité par ibid : 88).

⁵⁰ Chiffre datant de 2004.

⁵¹ J'ai constaté quelques bovins lors de mon séjour et la littérature l'affirme également.

⁵² L'agroextractivisme est rependu dans le Cerrado auprès des communautés autochtones, quilombolas et des agriculteurs/agricultrices ruraux et familiaux (Eloy et al. 2018 : 87 – 88).

Les savoirs et savoir-faire en lien avec le cerrado sont des héritages culturels, qui demande des grandes connaissances de l'environnement (Saraiva et Martins 2020 : 82). Et l'une des caractéristiques de l'agroextractivisme est le recours au feu ; la gestion des *roças* se fait souvent par brûlis, et parfois les clairières sont incendiées par des feux maîtrisés. Cette technique est favorable pour la rénovation des sols et diminuent la prolifération de hautes herbes, ce qui facilitent l'accès pour la cueillette (Eloy et Ricardo 2020 : 302).

L'extractivisme est « généralement utilisé pour désigner une activité économique basée sur la collecte ou l'extraction de ressources naturelles, directement de l'environnement » (Ricardo 2014 : 97). Cependant, bien que les auteurs attirent l'attention sur le fait que la dimension économique est différente dans le contexte amazonien que dans celui du Cerrado, Ricardo et Eloy mobilisent le terme d'extractivisme pour se référer aux pratiques de la cueillette. Je m'aligne donc avec la littérature pour me référer à ces activités, où s'inscrit notamment les pratiques autour de la noix de coco indaiá, et je convoque le terme d'extractiviste pour me référer aux personnes qui pratiquent cette activité.

Au Vão das Almas, les principaux systèmes de production sont les *roças* et l'*extractivisme* (Eloy et Ricardo 2020 : 309). D'une manière générale, l'activité dans les *roças* incombent aux hommes. Ces plantations à taille humaine sont travaillées à la main, sans assistance techniques comme des tracteurs. Dans cette région, les Kalungas cultivent principalement du riz, du maïs, du manioc et du sésame (Ricardo 2014 : 80 ; notes de terrain). Le manioc est un produit emblématique de la production kalunga, principalement la farine, obtenue après transformation des tubercules (Ricardo 2014 : 72).

La deuxième activité la plus pratiquées au Vão das Almas est l'extractivisme. Dans tout le Cerrado, c'est ici qu'elle est le plus pratiquée (Eloy et Ricardo 2020 : 311). A titre d'illustration, je ne citerai que quelques-unes de ces matières premières, celles que j'ai vu ou dont j'ai entendu parler sur le terrain : *jatoba*, *pequi*, *baru*, *cagaita*, *mangaba*, *coco buriti*, *coco xodoo* et *coco indaiá*. Ces ressources végétales récoltées sont généralement consommées, ou vendues, telles quelles, ou alors transformées en pulpe pour les fruits, en farine ou en huile pour les noix. Leur usage est varié allant de l'alimentaire, au cosmétique ou médicinal (Ricardo 2014 : 97 - 99 ; Eloy et Ricardo 2020 : 311). L'extractivisme, la cueillette, la transformation des produits et la cuisine sont généralement réservés aux femmes (Ricardo 2014 : 80) ; elles sont les « gardiennes de la cuisine kalunga » (Ricardo 2014 : 103). Et certains de ces produits emblématiques sont des dérivés de la noix de coco indaiá.

3.3 La noix de coco indaiá, une ressource du Cerrado

« Terre des palmiers ». C'est ainsi que la communauté autochtone des Tupi-guarani appelait le Brésil, « Pindorama », avant l'arrivée des Européen-ne-s (Saraiva et Martins 2020 : 82). En effet, les palmiers sont une caractéristique environnementale du pays. Ils appartiennent à la famille des *Arecaceae*, et fait partie des endospermes (plantes à fleurs) les plus anciens de la planète (Drans-Field et al., 2008 dans *ibid* : 83). Le Brésil compte 37 genres pour 299 espèces, dont 14 genres et 97 espèces dans le Cerrado. Ce biome abrite 16 espèces du genre *Attalea*⁵³ (Flora do Brasil 2020 dans *ibid*), dont la moitié⁵⁴ se trouve dans l'État de Goiás et du district fédéral. Dans le langage vernaculaire, la plupart de ces palmiers sont appelées « *babaçu* », néanmoins, cette appellation se réfère davantage à l'espèce à l'espèce *Attalea speciosa* (*ibid* : 85). Mais l'espèce dont je me réfère dans cette étude est l'*Attalea brasiliensis*⁵⁵. Ce palmier est également dénommé « *indaiá*⁵⁶ » dans le jargon populaire (*ibid*). Ma principale protagoniste, Fiota, relève que, pour évoquer les noix dont elle extrait l'huile, il y a deux appellations : « *babaçu* » et « *indaiá* ». Toutefois, la seconde dénomination prévaut dans la communauté et elle apparaît sur les emballages des huiles (notes de terrain). Dans ce travail, je vais suivre l'usage *emic* et *in situ* et mobiliser le terme « *indaiá*⁵⁷ » pour me référer à ce végétal.

Le palmier indaiá est abondant dans la *Chapada dos Veadeiros* (*ibid* : 86), notamment dans le territoire Kalunga, où il est très utilisé dans les pratiques locales. Il sert notamment pour les constructions (palmes) ou autres usages domestiques (allume feu, manche de machette, etc) (*ibid* : 92), mais surtout pour la confection de produits alimentaires comme l'huile ou la farine, et ce depuis très longtemps ; « la coco indaiá est un aliment ancestral [...] qui fait partie des habitudes alimentaires » (*ibid* : 87). Elle est d'ailleurs connue comme « le fruit de la faim » en référence à l'époque marquée par la misère. Elle était de ce fait relié à un aspect identitaire de

⁵³ Le genre *Attalea* s'étant du Mexique au Paraguay. Au Brésil, on le trouve en Amazonie et dans le Cerrado (Henderson; Galeano; Bernal 1995 dans Saraiva et Martins 2020 : 83), et on en dénombre 34 genres (Flora do Brasil 2020 dans *ibid*).

⁵⁴ Les huit espèces sont : *Attalea barreirensis* Glassman ; *Attalea brasiliensis* Glassman ; *Attalea eichleri* (Drude) Henderson ; *Attalea exigua* Dru-de ; *Attalea geraensis* Barb. Rodr. ; *Attalea phalerata* Mart. ex Spreng. ; *Attalea speciosa* Mart. ex Spreng (Martins 2012 ; Flora do Brasil 2020).

⁵⁵ L'espèce *Attalea brasiliensis* est un palmier caulescent et sans épine qui peut atteindre 10 mètres de haut et ses palmes jusqu'à 5 mètres de long. Ses fruits sont des noix qui poussent en grappes ; plus de 35 noix de coco ovoïdes forme ces grappes. Ces noix de coco ont une longueur 6 à 7 centimètres de long pour 3 à 5 centimètres de diamètre. La coque est rigide et fibreuse, le mésocarpe (dendê) est sec et épais, l'endocarpe très rigide, et à l'intérieur se trouve 1 à 3 graines oléagineuses (Saraiva et Martins 2020 : 85).

⁵⁶ L'*Attalea brasiliensis* est populairement connu comme *palmier-indaiá*, *cocotier-indaiá*, *indaiá-guaçu*, *palmito-de-chão*, *inaíá*, *daiá*, *camarinha*, *anajá*, *indaiá açu* et *babaçu* (Saraiva et Martins 2020 : 85).

⁵⁷ Ne sera plus mis en italique dans la suite du document.

la communauté, où sa consommation, de graines et de farine, était associé à la « survie ». Ce souvenir est encore très vif dans la mémoire des Kalungas (*ibid* : 88).

Ce palmier donne des fruits toute l'année, ce qui en fait une particularité par rapport aux autres végétaux de la région. Ces noix sont généralement collectées à même le sol, signe qu'elles sont mûres. Les graines peuvent être consommées telle quelle ou transformées en huile ou farine (dendê) pour faire des gâteaux ou des biscuits, qui en sont les usages les plus fréquents (*ibid* : 91). Mais la production d'huile tend à diminuer car elle demande beaucoup de travail manuel et la jeunesse n'est que peu intéressée par cette pratique⁵⁸ (*ibid* : 94). La commercialisation de ces productions est difficile dans la région car cette ressource est abondante⁵⁹. De plus, bien souvent, les populations qui la produisent ont des difficultés d'accès aux marchés locaux dû à la précarité des transports et leur situation géographique éloignée des centres urbains. Cependant, la vente de ces produits est reconnue comme un complément de rente familiale (*ibid* : 95). De plus, aujourd'hui, d'autres aliments étoffent le panel de consommation.

3.4 Système alimentaire et logiques de productivité

Depuis ces quarante dernières années, avec le développement économique et l'insertion dans le monde globalisé, de nouveaux produits ont rejoint les garde-mangers (Ricardo 2014 : 108). Ainsi, l'on peut constater que des biens de consommation industriels comme le sucre, les pâtes et l'huile de soja font désormais partie de l'assortiment (*ibid* : 104 ; notes de terrain). L'usage de ces produits industriels est dû principalement à l'augmentation des rentrées économiques des familles kalungas, qui impacte la manière de s'approvisionner en nourriture mais aussi la manière d'appréhender le système de production agricole qui, il y a encore peu, était essentiellement destiné à une autoconsommation. En effet, les subventions étatiques, comme la rente des retraites ou la *Bolsa Familia*⁶⁰ fournissent des ressources financières, bien que modestes, aux Quilombolas. Par ailleurs, l'introduction des « paniers de base » visant à réduire l'insécurité alimentaire dans les familles les plus pauvres fournissent des aliments issus du système de consommation industriel (*ibid* : 108). De ce fait, Ricardo avait émis l'hypothèse que l'agriculture familiale allait tendre à disparaître. Cette idée était appuyée par le fait que,

⁵⁸ Cette réflexion fait suite à l'étude menée par les auteurs dans la région de Rio Bonito, mais comme on le verra, elle est équivoque au contexte des Kalungas du Vão das Almas.

⁵⁹ Dans le cas du Rio Bonito, les auteures relèvent qu'un litre d'huile peut se vendre jusqu'à 50 R\$, alors que dans mon étude de cas, je relève que les Kalungas le vendent environ 300 R\$.

⁶⁰ Sur près de 2000 familles situées dans le Site Historique, 1271 d'entre elles touchent la « Bourse Famille » qui représente en moyenne 180 R\$ par mois (Ricardo 2014 : 112).

selon son enquête, les habitant-e-s aux alentours de la communauté avait constaté une diminution de la vente des productions des Kalungas (*ibid* : 112). Pour rappel, depuis l'abolition de l'esclavage, les membres de la communauté avaient pour habitude de vendre ou de troquer quelques-uns de leurs produits sporadiquement à l'extérieur. Cependant, les résultats de la recherche de Ricardo (2014 : 112 - 113) démontrent que malgré une augmentation d'achats de produits en grandes surfaces, les Kalungas continuent leurs activités agricoles, principalement dans un but de consommation personnelle, ou alors pour les vendre dans des marchés plus ciblés. L'une des raisons est que ces produits ont acquis la réputation d'être de grande qualité : artisanaux, biologiques, produits sans assistance mécanique et sans traitement chimique (Ricardo 2014 : 71, 115 ; notes de terrain).

Le secteur touristique est également une aubaine car les personnes de passages sont très friandes des spécialités culinaires locales. Cependant, le tourisme *in situ* au Vão das Almas est inférieur à 10%, avec un pic constaté au mois d'août lors de la belle saison et de la fête de *Nossa Senhora de Abadia* (*ibid* : 118). Les rentrées économiques liées à cette saison permettent notamment l'achat d'appareils domestiques et électroniques, et d'investir dans la préparation et le conditionnement des produits agricoles (*ibid* : 19).

En somme, la production alimentaire kalunga n'a pour l'instant pas diminué ; elle est simplement moins visible d'une part, et s'est réorientée vers de nouveaux marchés d'autre part, avec, en parallèle, une production toujours destinée à l'autoconsommation (*ibid* : 116). Cependant, les rentrées d'argent des programmes de subvention de l'État, ainsi que celles générées par le tourisme et la vente des produits impactent la communauté (*ibid* : 108). « Le contact avec le "monde de dehors" modifie peu à peu les habitudes alimentaires de la culture kalunga, qui détermine les dynamiques de productivité » (*ibid* : 109). Le système culturel kalunga, comme tout système culturel, est soumis à un changement. Cette réflexion fait écho à ma propre recherche, qui s'intéresse justement à la transformation socio-culturel de cette communauté.

PARTIE II : EPISTEMOLOGIE

Dans ce chapitre, je vais présenter la méthodologie que j'ai mobilisé pour mener cette recherche. Je vais d'abord expliciter la problématique (chapitre 4), avant d'exposer le cheminement et le déroulé de mon enquête de terrain, la construction de l'objet d'étude, la manière dont j'ai traité les données, ainsi que les champs académiques et les courants de pensées dans lesquels je m'inscris (chapitre 5). Puis, je poursuivrai par une partie théorique, où je développe un pan de la littérature et des concepts sur lesquels je m'appuie pour étayer l'analyse et articuler ma réflexion (chapitre 6).

4 Problématique

Comme je découvrais mon terrain en condition *in situ*, au début de mon enquête je n'avais qu'une idée assez vague de ma problématique. Mon sujet s'est en effet affiné au fil des jours et des rencontres, et s'est réellement cristallisé après mon terrain, lors de la phase d'écriture. Dans un premier temps, j'étais partie avec l'intention d'étudier les enjeux autour des changements sociaux et culturels impactant la communauté kalunga du Vão das Almas, dû à sa récente insertion dans la « globalisation ». Comme vu dans la partie précédente, après le premier coup de projecteur donné par la recherche de Mari Baiocchi en 1982, l'arrivée de l'école au début des années 2000, l'aménagement d'un accès routier reliant la région du Vão das Almas aux premières zones urbanisées en 2008, l'avènement de l'électricité en 2017 et d'une connexion à internet en 2021⁶¹, ce sont d'événements majeurs qui ont provoqué de grands bouleversements au sein de la communauté, modifiant de manière irréversible leur rapport au monde. Je voulais témoigner de cet impact, des continuités et discontinuités, et des conséquences à travers la trajectoire et la transformation de l'une de leurs ressources emblématiques, la noix de coco indaiá. Pour ce faire, je vais tenter de répondre à la question de recherche suivante :

« De quelles manières l'inscription dans la globalisation de la communauté kalunga du Vão das Almas impacte les représentations identitaires, le rapport au monde et la production d'huile de noix de coco indaiá, et dans une plus large mesure les activités de l'extractivisme et de l'agriculture familiale ? »

⁶¹ Lors de mon terrain, j'ai appris que seul deux écoles et cinq particuliers étaient équipés d'une connexion internet. Chez Fiota, cela faisait 6 mois qu'elle avait été installée (notes de terrain).

5 L'étude ethnographique et les méthodes de recherche

5.1 *Le terrain, un cocotier secoué et des protagonistes tombés du même arbre*

Ma recherche a commencé avec des éléments assez vagues ; j'avais repéré un groupe social plus ou moins défini, des agricultrices kalungas, et une pratique culturelle que je découvrais en condition *in situ*, la fabrication d'huile de noix de coco indaiá. C'est donc sur cette base que j'ai construit mon objet anthropologique, en tenant compte des dynamiques sociales, des enjeux transversaux et de mes impératifs académiques. Je vais à présent présenter ce cheminement. Mon étude de cas s'est initiée par un « terrain⁶² » qui s'est tenu du 5 au 28 décembre 2021 dans la communauté kalunga du Vão das Almas dans le nord de l'État de Goiás au cœur du Brésil. J'ai séjourné trois semaines chez Fiota⁶³, une agricultrice extractiviste, avec laquelle j'ai partagé son quotidien. L'essentiel de mon terrain repose sur elle. Nous étions au début de la saison des pluies, une période au ralenti en ce qui concerne les activités agricoles et d'extractivisme. Nous avons passé une grande partie de notre temps à casser des noix de coco. En effet, Fiota avait un stock de noix récoltées durant l'année en prévision de cette période où les pluies abondantes ne laissent que trop peu d'opportunités aux travaux à l'extérieur et réduit les possibilités de déplacements. Fiota ne s'arrête jamais de travailler et est organisée de sorte qu'elle ne manque jamais de chose à faire. Comme elle est toujours occupée, il était difficile de lui demander une heure de son temps pour un entretien. J'ai donc saisi l'opportunité de l'accompagner dans ses tâches quotidiennes pour l'interroger. Je la suivais jour après jour avec ma caméra, sous prétexte de documenter la manière de faire de l'huile de noix de coco, ce qui n'en est pas moins vrai. Durant mes prises de vue, j'intercalais des questions techniques et des questions plus subjectives afin de saisir son point de vue sur certains sujets précis. J'avais en effet préparé une sorte de grille d'entretien assez vague avec laquelle j'avais l'intention d'aborder une série de thèmes comme la pérennité de la pratique ou le rôle des interventions d'entités extérieures. Mes questions étaient larges et posées à des moments opportuns, soit en regard à une activité – par exemple, j'abordais le sujet des organisations d'aide au développement lorsqu'elle préparait les petites bouteilles, un objet introduit par les organisations –, soit dans la continuité d'une discussion – par exemple, lorsque l'on récoltait

⁶² Voir chapitre suivant.

⁶³ Voir chapitre habitations et la carte de la disposition spatiale du domicile. J'avais ma propre chambre et je mangeais la même chose que la famille. Le matin, après le café, nous mangions généralement des galettes de farine de manioc, et les deux repas quotidiens étaient principalement composés de riz blanc et de haricots bruns, avec de temps en temps un peu de poisson si la pêche avait été bonne. Nous n'avions pas discuté d'un éventuel défraiement mais je me sentais tout de même redevable pour cette pension complète. Finalement, j'ai payé l'équivalent de CHF 5.- (30 R\$) par jour.

des noix de coco et qu'elle me disait ne plus être en bonne santé, alors j'enchainais sur la relève des plus jeunes –. L'idée était de maintenir une cohérence entre la réalité du terrain, nos interactions et les questions pour ne pas avoir l'air trop intrusive. Ma stratégie a requis beaucoup de patience et d'organisation mais elle a été fructueuse. Et lorsque je ne filmais pas, les informations ont soit été notées dans mon carnet de terrain, soit retransmises par oral sous forme de notes audio sur mon smartphone. Par ailleurs, j'ai également enregistré vocalement toutes mes impressions, réflexions et remarques. Dans ma situation, cette technique était plus appropriée que de relater mes propos dans le carnet de terrain. En effet, avec les fortes pluies, il m'était compliqué d'écrire dans ces conditions et le support papier supportait mal l'humidité. Je l'ai donc laissé dans ma chambre et de temps en temps, principalement le soir, je notais quelques informations clés. De plus, dans un souci de discrétion, j'ai trouvé que l'usage du téléphone était adéquat car je pouvais le sortir à tout moment, même en présence de mes hôtes, qui elles/eux avaient aussi souvent le leur, et me donnait le sentiment d'être moins « voyeuse ».

Fiota est sans conteste mon informatrice privilégiée et mon enquête repose essentiellement sur elle. Non seulement c'est elle qui m'a nourri et logé durant mes trois semaines de terrain, qui m'a montré ce que je voulais voir en lien avec la pratique culturelle de l'huile de noix de coco et qui m'a recommandée à ses consœurs. Je voulais d'ailleurs revenir sur ce point, le choix de mes intervenantes. Il faut garder en tête que je me situe au beau milieu de la savane et il m'est quasiment impossible de me déplacer seule. Il y a bien des chemins et des routes dans la communauté mais il n'y a aucune indication ; les Kalungas font preuve d'une incroyable mémoire géospatiale. N'ayant donc aucune autonomie, je suis entièrement dépendante de mon hôte et de son bon vouloir. Et quand j'ai émis le souhait de vouloir rencontrer d'autres agricultrices – comme je ne connaissais personne dans la communauté -, c'est donc elle qui m'a recommandé des consœurs, en tenant compte également de la faisabilité de pouvoir me déplacer jusqu'à elles, car les trajets se font à pied et je devais être accompagnée. J'ai toutefois demandé à rencontrer des femmes partenaires du projet « *Mãe de Óleos* ». Elle m'a donc proposé des connaissances habitant à proximité de chez elle et avec lesquelles elle a des affinités. Fiota les a averties par téléphone, et, après avoir reçu leur accord, je les ai moi-même contactées pour fixer un rendez-vous. L'échantillonnage est donc le résultat d'une technique appelée « boule de neige » en science sociales. L'avantage est qu'elle me permet d'avoir accès à des personnes qu'il m'aurait été difficile d'identifier seule, le désavantage est que la représentativité en termes de diversité peut être questionnée (Flick 2009 : 123). Mais dans le cas de cette étude qualitative, et vu la réalité du terrain, je m'en accommode très bien.

En plus de Fiota, j'ai également rencontré trois autres agricultrices extractivistes habitantes de la communauté. A la différence de mon hôte, je ne les ai vues que pour réaliser un entretien et quelques séquences vidéo de leurs productions. Les entretiens se sont déroulés de manière formelle, c'est-à-dire selon une discussion que je menais sous forme de questions ouvertes et ont tous été filmés. J'ai d'abord rencontré Persila le 13 décembre pour l'entretien et nous avons filmé quelques séquences de la collecte de noix de coco en compagnie de Fiota le 15 décembre. Comme il paraît qu'elle habitait loin et que ça m'aurait été difficile d'atteindre son domicile, c'est elle qui est venue à moi. Elle en a profité pour rester deux jours et travailler un peu avec sa consœur, et moi pour les filmer et saisir des situations en interaction. Puis, le 16 décembre, j'ai rencontré Dirani chez elle. Voisine de Fiota, elle habite à un bon kilomètre de distance de cette dernière mais il a fallu traverser la *Capivara*, les pieds dans l'eau et mon matériel vidéo sur la tête (voir Illustration 2). Le jour du rendez-vous a été reporté à plusieurs reprises car il n'était pas possible de traverser la rivière à cause du niveau élevé des eaux. Ce jour-là, c'est le fils cadet de Fiota qui m'a conduit. Finalement, le lendemain 17 décembre, j'ai rencontré Neuze, une autre voisine de Fiota qui habite à environ 2,5 kilomètres du même côté de la rivière, donc pas besoin de se mouiller pour l'atteindre. Ce sont les deux plus jeunes petits-fils de Fiota qui m'ont montré le chemin (vidéo : 103-2_N).

Au début de mon enquête, j'avais souhaité rencontrer davantage d'agricultrices mais je me suis arrêtée à ces quatre-là. En effet, j'ai commis une erreur, ou du moins un *quiproquo* s'est produit. La manière dont j'ai présenté mon projet de recherche a été interprétée différemment de ma volonté et a failli compromettre mon échantillonnage. Étant sincèrement fascinée par leur travail, le bruit a couru que cette étrangère, moi, voulait rencontrer des agricultrices pour acheter des produits. S'il est vrai que j'ai acheté quelques huiles et autres épices à mes quatre interlocutrices, ma volonté première restait de les rencontrer pour discuter de leur condition dans le but de réaliser une étude anthropologique, et non pas d'acheter des produits. Pour moi, la distinction des deux activités était claire, mais elle le semblait moins pour les femmes. Ce qui m'a mis la puce à l'oreille a été que, une fois, une femme a été d'accord de faire un entretien seulement si je la payais. Chose que j'ai refusé. Puis, soudainement, jour après jour, je recevais des invitations pour aller faire des entretiens par-ci et là. J'avais alors compris qu'elles s'attendaient à ce que j'achète leurs produits puisque je l'avais fait avec les autres. Par ailleurs, une de mes interlocutrices m'a inconsciemment glissé à la fin de notre entretien qu'elle avait été prévenue le jour précédent notre rencontre que j'allais acheter des produits et qu'elle était navrée de ne pas avoir reçu le nouvel étiquetage. J'étais donc vraiment embarrassée par la

tournure des événements et ai décidé d'arrêter de faire des entretiens avec des femmes extractivistes. Non seulement je n'avais pas les moyens financiers d'acheter autant de produits, sans compter le fait qu'il fallait encore les transporter jusqu'en Suisse, mais surtout, et c'est la vraie raison, parce que cette posture pose de sérieuses questions déontologiques. Mais aujourd'hui, je relativise car les faux-pas et les malentendus sont des « conséquences inévitables du dépaysement »⁶⁴ (Beaud et Weber 2010 : 26) et cette expérience m'a permis d'« expliciter les règles de conduite [et de marquer] la distance entre des univers fondés sur des références différentes » (*ibid*).

De là, au beau milieu de mon terrain, j'ai souhaité donner une nouvelle orientation à mon enquête et approcher d'autres protagonistes qui auraient pu m'éclairer sur les questions en lien, plus directement, avec le changement social. J'ai donc élargi mon champ de recherche à des personnes impliquées dans les domaines de la culture des terres, les *roças*, la scolarisation, les infrastructures étatiques (route et électricité) et dans la reconnaissance culturelle et territoriale⁶⁵. Au final, malgré que j'aie fait des enregistrements vidéo ou audio, je ne mobilise pas ces interventions dans ma recherche. Cependant, ces discussions m'ont tout de même permis de mieux saisir le contexte général des Kalungas. Et dans le même ordre d'idée, comme je vivais dans la communauté, j'interagissais également régulièrement avec tous les membres de la famille de Fiota et ai eu plusieurs discussions informelles avec des personnes de passages ou rencontrées au gré du hasard comme un pasteur évangélique. Toutes ces informations ont été recueillies dans mon carnet de terrain ou sous forme de notes audio.

Finalement, je me dois encore de mentionner deux interlocutrices importantes que j'ai rencontré à Brasilia courant novembre, entre le terrain exploratoire et le terrain d'enquête. La première, Janaina Diniz est professeure en développement rural et environnemental à l'UniB, l'université fédérale de Brasilia. Elle travaille avec des communautés marginalisées comme des autochtones ou des quilombolas dans le but d'identifier leurs besoins et de développer des activités d'insertion socio-économique. Elle m'a apporté un soutien considérable pour la littérature scientifique. La seconde, Denise Barbosa, est une ancienne étudiante de Janaina. Elle

⁶⁴ Je pourrais ajouter que cet événement est aussi révélateur d'une asymétrie socio-culturel, que la « blanche » étrangère que je suis peut être perçue comme riche et donc comme une potentiellement source de revenu, et que cette situation est de plus une occasion pour questionner la place de l'ethnologue sur le terrain (remarque faite par Francis Mobio lors de la soutenance).

⁶⁵ Je me suis entretenue avec Calisto, mari de Fiota, agriculteur ; le mari de Neuze lui aussi agriculteur ; le directeur d'une école ; un conseiller municipal kalunga et sa femme, secrétaire au département des affaires scolaires de Cavalcante ; et un membre de l'Association Quilombola Kalunga. J'omets volontairement leurs noms car j'estime qu'il n'est pas nécessaire de les identifier, vu que je ne m'en réfère pas plus loin.

est actuellement agricultrice et à la tête de la OCCA⁶⁶, *Organizaçao Coletiva do Cerrado Agroecologico*, une organisation qu'elle a créée pour commercialiser des produits de petits producteurs locaux ou ruraux. Elle entretient une étroite collaboration avec Fiota et Dirani. J'ai pu la rencontrer dans son local où, avec son regard de scientifique, elle m'a apporté de précieuses informations sur la situation des agriculteurs et agricultrices kalungas et des enjeux autour de la commercialisation de leur marchandise. J'ai également filmé ses explications. Contrairement à Janaina dont je ne mobilise pas l'entretien dans mon enquête, Denise intervient dans les parties en lien avec la commercialisation des produits kalungas.

5.2 *Le terrain « capté » avec une caméra comme outil de production des données*

Étant familiarisée avec les techniques de l'audiovisuel, il me tenait à cœur de mener une recherche en utilisant une caméra (voir Illustration 1). Je l'ai utilisée comme outil de prise de notes sur le terrain et comme outil de capture dans l'intention d'en faire une restitution vidéo. Par contre, au moment du tournage, je n'avais pas d'idées précises quant au type de restitution que je voulais faire. J'ai donc saisi toutes les opportunités qui se présentaient en termes de filmage et me suis adaptée au contexte. Ainsi, par moment, je suis une action en ayant pris soin de la filmer sous différents angles en pensant à un montage dynamique, par d'autres, j'ai privilégié des longs plans, à l'épaule ou sur trépied. Parfois je filme une action sans intervenir, d'autres fois je pose des questions, ou je me mets même en scène. Quant aux entretiens formels, ils ont une forme assez classique, un plan fixe. J'ai donc cumulé un corpus vidéo très hétéroclite.

De plus, selon les séquences, le recueil discursif est entremêlé d'informations techniques et de propos subjectifs. Ce résultat est la conséquence d'une stratégie que j'ai adoptée sur le terrain. En effet, comme j'avais assez vite compris qu'il serait difficile d'asseoir Fiota pour enregistrer un entretien, j'ai pris le parti de la suivre dans ses activités en lien avec la noix de coco, dans le but de documenter cette pratique culturelle mais aussi de saisir l'opportunité d'avoir la caméra au poing pour l'interviewer sur le vif. Elle s'est bien prise au jeu, ce qui m'a facilité la tâche. A chaque nouvelle situation, je la questionnais d'abord sur le procédé ; c'était en quelque sorte une entrée en matière, un « stimuli » ou un « input », pour amorcer des discussions plus sensibles par la suite. En sciences sociales, cette technique est appelée « entretien focalisé », c'est-à-dire qu'on entame le dialogue avec un élément précis, sans malaise apparent, avant d'élargir la conversation vers des sujets plus subjectifs (Dahinden 2019).

⁶⁶ *Organisation Colective du Cerrado Agroécologique.*

En anthropologie visuelle, sur le terrain, la caméra est un outil intéressant pour produire des données. Devenant un médium entre le/la chercheur/chercheuse et le sujet d'étude, elle est susceptible de générer un certain contenu. Comme la personne filmée a conscience de l'être, elle se met consciemment ou inconsciemment en scène dans le but de fournir des informations qu'elle pense que l'anthropologue attend. Parfois, il est possible de ressentir que certaines séquences sont surjouées, voire qu'elle adopte une posture de « micro-performance ». Ce phénomène correspond à une incorporation d'une attitude sociale prévisible en fonction de la condition de la personne et du contexte apparent. Par exemple, très souvent lorsque je filmais, Fiota démontrait une grande fierté quant à son savoir-faire, physiquement par un grand sourire, et discursivement par le fait qu'elle insistait régulièrement sur le fait que ses produits sont sains et naturels. Bien entendu, ces biais se produisent déjà par la simple présence d'un étranger dans leur réalité, mais lorsque la caméra entre en jeu, ils sont accentués. Ma présence et celle de la caméra augmente peut-être cette distorsion de la réalité⁶⁷, mais cette même distorsion devient aussi une donnée à prendre en compte. Elle indique, en effet, le registre sur lequel le sujet accorde de l'importance en saisissant cette opportunité pour s'assurer de faire passer son message.

5.3 De « sous les cocotiers » à « devant mon ordi », de la vidéo et de l'écrit

Pour la réalisation de cette enquête ethnographique, je me suis appuyée sur plusieurs méthodes des sciences sociales, parfois conjointement, parfois successivement. Cependant, toute mon étude repose, en toile de fond, sur le paradigme de l'anthropologie interprétative. Ce courant développé par Geertz stipule que l'ethnologue interprète des phénomènes sociaux, des points de vue et des représentations de sens (Ghasarian 2004 : 13). Je ne prétends donc pas fournir un travail objectif ou « le reflet d'une réalité mais plutôt celui d'une sensibilité » (*ibid*), la mienne.

Pour ma recherche, j'ai constitué une « ethnographie ». Il s'agit d'une étude scientifique qualitative qui combine une phase de terrain et une phase d'écriture (*ibid* : 3). A cela s'ajoute de façon transversale la vidéo ; sur le terrain j'ai fait usage d'une caméra et fais du montage durant l'écriture. Concernant la première partie, pour ce faire, l'ethnologue réalise un terrain, c'est-à-dire qu'il/elle séjourne ou cohabite avec ses enquêté-e-s pendant une durée plus ou moins longue afin de s'immerger dans leur réalité. Dans mon cas, j'ai passé un bon mois⁶⁸ chez

⁶⁷ Par « distorsion de la réalité », j'entends une portion de la réalité qui se serait produite sans ma présence.

⁶⁸ Je cumule mes trois semaines d'enquête en décembre et le terrain exploratoire d'une semaine en novembre.

Fiota au sein de la communauté kalunga du Vão das Almas au cœur du Brésil. Bien que certains aspects m'étaient familiers (usage du téléphone avec internet par exemple), je considère la totalité de cette expérience comme « dépayssante ». Je n'avais que très peu de repères, voire pas du tout, et j'étais entièrement dépendante de mon hôte. Je me suis donc rapidement pliée aux registres de connaissances locales et ai fait des efforts pour mettre de côté mes références socio-culturelles⁶⁹. Par contre, j'ai l'avantage de bien parler portugais, langue des Kalungas, ce qui a considérablement facilité les échanges. Puis, comme je partageais le quotidien de mes hôtes, pour que ma présence soit bien acceptée, je les accompagnais et participais à leurs activités.

Dans la continuité de cette démarche, et en accordant une attention particulière aux faits et gestes en lien avec mon sujet de recherche, j'ai procédé à de l'« observation participante ». Cette technique permet à l'ethnologue d'observer tout en prenant part à des tâches qui lui sont étrangères, lui permettant ainsi de vivre et de se rendre compte d'une portion de réalité de l'intérieur, mais aussi de se décentrer et de se distancier des présupposés perçus comme « allant soi » (*ibid* : 9). Par exemple, j'ai passé plusieurs heures (plusieurs jours !) à casser des noix de coco à la main (voir vidéo : 007-3). Et dans le même ordre d'idée, lorsque je filmais, j'ai procédé à de l'« observation filmante » (Lallier 2011 : 105). En plus de produire du matériel visuel, « l'emploi de la caméra [...] semble être un des moyens de pouvoir s'approcher au plus près de nos interlocuteurs [interlocutrices] sans basculer définitivement de leur côté. [...]. [L'ethno-vidéaste] crée les frontières, il [elle] délimite un espace où l'échange entre regardeur [regardeuse] et regardé[e] est codifié » (De Hasque 2014 : 44 - 45). En effet, lorsque la caméra entre en jeu, nous ne sommes plus seulement ethnologue et protagoniste, mais aussi filmant-e et filmé-e, ce qui donne un autre aspect à nos rôles respectifs et modifie la relation entre les deux. Se sachant filmé-e, le/la protagoniste adapte son « jeu » discursif et de mise en scène qui est provoqué dialogiquement par le/la vidéaste. Mais lors des prises de vues, l'ethnologue est derrière la caméra. Il/elle fait de l'« observance » (Lallier 2011 : 114) - contraction d'« observation » et de « distance » - ce qui ne lui permet pas de participer. Toutefois, j'ai aussi volontairement brouillé ces frontières en me mettant en scène et proposer ainsi une troisième stratégie d'investigation et de production de données. Je n'ai pas « basculé de leur côté » mais de « l'autre côté », en mélangeant observation participante et filmante. J'ai appelé cette méthode « filmation observante⁷⁰ » (voir annexe 14.6). Pour ce faire, j'ai posé la caméra sur un

⁶⁹ Malgré tous ses efforts, l'ethnologue n'est jamais exempt de tous ces présupposés. Le but est d'en avoir conscience et d'essayer de les contrôler au mieux pour limiter les influences (Ghasarian 2004 : 10-11, 19).

⁷⁰ Je me suis inspirée de la formulation de la « participation observante » qui suggère que l'ethnologue est un-e *insider* au milieu étudié. Si cela avait été mon cas, j'aurais alors fait de la « participation filmante ».

trépied, en plan fixe et ai laissé tourner. Le cadrage, le « champ » et le « hors champ » ne sont plus maîtrisés, mais les interactions entre les deux parties redeviennent plus naturelles, dans la mesure où il n'y a plus un objet intercesseur, réduisant ainsi la distance sociale générée par l'observation filmante et réhabilite le processus de distension des présumés de l'anthropologue. Autrement dit, bien que le dispositif filmique ne devienne pas pour autant invisible, il réduit cependant les interférences.

Les contributions participatives – observation et filmation participante – de l'ethnologue présentent également l'avantage de permettre de gagner la confiance des intervenant-e-s et donc de se voir confier davantage d'information. Ainsi, cette « expérience directe » (Ghasarian 2004 : 9) m'a permis de mieux saisir la pratique mais aussi de développer des discussions. Ensemble, nos interactions ont produit des données qui me permettront de poursuivre la partie réflexive de mon ethnographie.

Cependant, j'ai tout de même sciemment adopté une posture permettant aux sujets de s'exprimer librement, sans les orienter, dans le but de saisir leur point de vue. De ce fait, mon regard anthropologique s'inscrit dans deux perspectives : l'ethnométhodologie et la phénoménologie. En plus de m'appuyer sur ces méthodes pour produire des données sur le terrain, je les mobilise aussi dans l'analyse plus tard. L'ethnométhodologie est une méthode proposée par Garfinkel (1967) qui a pour but de considérer la vie ordinaire et le sens commun des protagonistes, afin de saisir comment des processus sociaux s'instituent, se transmettent et se maintiennent. L'ethnologue tente ainsi de comprendre la perception du monde tel qu'il est vécu et envisagé. L'ethnométhodologie s'attache donc à mettre en lumière l'intelligibilité qu'il y a entre les pensées, les actions et les stratégies adoptées par les membres d'un groupe, dans leur quotidien, en se basant sur leur discours comme matière performative⁷¹ (Garfinkel 2009). En effet, la façon de parler, la manière d'agir et d'interagir participe à la construction d'une réalité socialement partagée et produit un ordre social. Le sens conféré aux actions et à la disposition que chacun-e adopte co-construit une réalité propre tout en ayant une influence interdépendante avec les autres. Bien que cette approche s'intéresse à l'aspect individuel, à la relation qu'il y a entre la parole et l'action, la prise en considération de la personne comme inscrit dans un ensemble d'individus reste primordiale. Cette expérience du sensible peut être saisie à travers les discours, mais certains aspects ne peuvent être révélés que dans les mises en situation. Il s'agit donc d'interpréter la réalité des acteurs/actrices sociaux/sociales à travers les « explicites

⁷¹ La maîtrise de la langue autochtone est un prérequis indispensable (Ghasarian 2004 : 226).

» discursifs, et de relever les « implicites » sous-jacents aux discours, soit à « ce qui échappe à l'acteur » (Ghasarian 2015). Il s'agit donc clairement d'un travail d'anthropologie interprétative car les individus agissent de manière symbolique et le sens de leurs actions est plus ou moins accessible selon la combinaison de ces dernières (Garfinkel 2009).

Quant à la phénoménologie⁷², elle s'intéresse principalement au sens donné à l'expérience vécue d'une personne, et d'une manière plus large à sa relation au monde. Ainsi, cette approche confère une légitimité aux phénomènes subjectifs et s'attache à comprendre la réalité dans laquelle un sujet évolue. En se basant essentiellement sur le discours, cette méthode permet de saisir comment une personne ressent et perçoit sa présence dans un contexte donné, construit et vit sa réalité, ainsi que la manière dont ses actions procurent des significations sensées pour elle. La méthode veut, qu'à travers des entretiens ou des interactions, le protagoniste exprime son point de vue et décrit son expérience. Cette matière discursive sera par la suite articulée avec la théorie et des faits tangibles (Ribau et al. 2005 : 22-23).

Je vais à présent aborder le second pan de l'ethnographie, l'écrit, et plus particulièrement ce qui concerne les parties descriptive et analytique. Comme je vais l'expliquer, ces deux parties se sont construites de manière diachronique et synchronique, ceci principalement dû au fait que la majorité de mon matériel empirique est en format vidéo. De retour du terrain, après plusieurs semaines l'émotion passée, je me suis penchée sur les données ramenées. J'ai d'abord passé en revue tout ce que j'avais à disposition ; relu mes notes, écouté mes mémos audio en prenant des notes et visualisé tout ce que j'avais filmé. En même temps que je réfléchissais aux axes d'analyse, je regroupais mes *rushs*⁷³ par thématique, comme par exemple mettre ensemble des mêmes séquences du procédé de fabrication de l'huile. De là, j'ai décidé de m'atteler au montage pour réaliser des vidéos distinctes qui chacune relate une portion de réalité autonome. Certaines vidéos sont dynamiques à l'image d'un reportage télévisuel, d'autres sont des plans séquences quasiment bruts ou avec très peu de montage. Mes séquences présentent des styles différents car je me suis adaptée à ce que j'avais filmé (voir chapitre précédent). C'est d'ailleurs pour une de ces raisons que j'ai choisi de ne pas faire un film ethnographique.

Comme expliqué, les passages avec Fiota qui constituent l'essentiel de mon travail audiovisuel mélangent des propos subjectifs et des informations descriptives du procédé de

⁷² Issu d'un courant de la philosophie, cette méthode initiée au début du XX^e siècle par Husserl a inspiré toute une horde de penseurs/penseuses qui ont élaboré l'approche théorique que l'on connaît aujourd'hui (Ribau et al. 2005).

⁷³ En jargon, dans l'audiovisuel, les *rushs* sont les enregistrements vidéo bruts.

fabrication. Donc, dans un premier temps, je me suis focalisée sur la partie pragmatique, c'est-à-dire pris comme fil conducteur les différentes étapes du procédé de fabrication. Tout en faisant le montage, je relatais les informations techniques par écrit pour constituer la partie descriptive. Puis, dans un deuxième temps, j'ai identifié les thèmes subjectifs. En faisant le montage vidéo, j'ai en réalité mobilisé la méthode de la *grounded theory*⁷⁴ pour consentir à l'analyse. Cette méthode de recherche inductive, développée par Glaser and Strauss en 1967, suggère de construire la recherche en faisant des constants allers-retours entre les données empiriques⁷⁵ et la littérature, jusqu'à faire émerger des registres cohérents. Mon approche méthodologique s'inspire plus particulièrement de la variante proposée par Charmaz (2001), qui conjugue la perspective constructiviste⁷⁶ et de l'interactionnisme symbolique⁷⁷.

De ce fait, en réécouter plusieurs fois les mêmes passages, en les coupant, en les ajustant et en les déplaçant, j'ai procédé de la même manière que si j'avais retranscrit un entretien, le relisais, l'annotais, le découpais ; en somme, comme si j'avais fait du « codage ». Puis, en réécouter attentivement les trois autres entretiens, j'ai pu sélectionner des thématiques communes. C'est donc sur cette base que j'ai élaboré un plan pour mon analyse. J'ai ensuite rédigé mes réflexions analytiques grossièrement avant de réécouter une dernière fois toutes mes vidéos et de retranscrire⁷⁸ les passages utiles pour l'analyse. En incluant des citations écrites pour étayer mon travail réflexif, toute mon analyse s'est réajustée et a pris forme. En parallèle à cette élaboration, j'ai également convoqué des aspects du cadre théorique pour faire raisonner de concert ces trois perspectives (empirique, réflexif et théorique). Et pour compléter ce travail, je joins des séquences vidéo filmées sur le terrain⁷⁹.

5.4 Présentation du matériel vidéo sous la forme d'un site internet

Le dossier écrit de ma recherche constitue le cœur de mon travail de mémoire. Il représente la forme « classique » d'une contribution réflexive en sciences sociales, et plus

⁷⁴ « Théorie ancrée » en français. Lors de l'analyse, les données sont codées, c'est-à-dire qu'un mot clé est attribué, avant d'être regroupés par thème/concept pour en élaborer des catégories, qui prendront la forme d'axes d'analyse, pour finalement, mises ensemble, pointer vers une théorie générale.

⁷⁵ Déjà sur le terrain, l'ethnologue adapte sa recherche au fil de son évolution. Mais dans mon cas, si j'ai bien procédé à des réajustements lors de mon enquête, comme je ne m'étais pas encore plongée dans la littérature, je ne considère pas avoir mobilisé la *grounded theory*, mais plutôt mon intuition de chercheuse.

⁷⁶ L'approche constructiviste s'intéresse aux phénomènes sociaux tout en considérant la relation de l'enquêté-e et de l'enquêteur/trice dans le processus de production des données et de l'analyse (Charmaz 2001 : 677).

⁷⁷ L'interactionnisme symbolique convoque la dimension interprétative des représentations et s'attache à reconstruire les points de vue. La réalité est perçue comme relative et subjective, et non pas comme une fin en soi (Charmaz 2001 : 678)

⁷⁸ J'ai directement retranscrit les discours en français, sans passer par une première transcription en portugais.

⁷⁹ Les vidéos peuvent être visualisées sur le site www.clanthropo.net.

particulièrement dans le cadre académique. Cependant, à l'ère de la globalisation et des technologies numériques démocratisées, je trouve que le support imagé s'avère être un complément perspicace à toute étude socio-anthropologique. En effet, « montrer » une portion de réalité par un dispositif visuel apporte une sensibilité scénique tangible qu'il est parfois difficile de décrire et réduit la construction de l'imaginaire du public récepteur. Ce recadrage est à mon sens une plus-value pour mieux saisir la nature substantielle de la réalité étudiée. C'est pourquoi j'ai tenu à accompagner l'ethnographie écrite par une ethnographie « vidéo »⁸⁰.

Ma première idée était de faire un film ethnographique dans une perspective un peu naïve de sauvegarde d'une pratique culturelle qui, selon les pensées qui m'ont traversée au moment du terrain, allaient disparaître d'ici peu et dont je me sentais témoin privilégiée de fréquenter les dernières pratiquantes et détentrices de ce savoir. Maintenant je relativise, comme on le verra plus loin dans le dossier, mais sur le moment, j'étais prise dans un tourbillon d'émotions. Puis, en regard au type de matériel audiovisuel que j'ai amoncelé, il m'a paru assez fastidieux de vouloir faire un film présentant d'une part la fabrication d'huile de noix de coco chronologiquement, et d'autre part d'y intégrer des propos pertinents pour l'analyse. En effet, j'ai filmé les étapes de fabrication dans le désordre et les direx subjectifs associés n'auraient pas été amenés de façon intelligible, et parfois une même étape a été filmée plusieurs fois et les propos associés à chacune de ses séquences restent toutefois pertinents à relever⁸¹. Donc en termes de restitution globale, tenant compte d'une chronologie visuelle et discursive, et d'un rythme cohérent sur l'ensemble du film⁸², je voyais cette entreprise un peu périlleuse. J'ai donc préféré opter pour une autre forme de restitution, celle d'un webdocumentaire. Ce type de support digital permet de lier des séquences vidéo entre elles avec des liens hypertextes et d'y inclure toutes autres sortes de liens vers du matériel numérique comme des photos, des audio, des documents .pdf ou des sites internet. De cette manière, les séquences vidéo gardent leur autonomie, leur propre style et font la durée qui leur conviennent. Ainsi, je me libère d'une part de grandes contraintes dues au montage d'un film, et d'autre part, en proposant un objet audiovisuel dynamique et non-linéaire, le/la spectateur/trice a la liberté de décider des passages qu'il/elle veut voir, et donc de ne pas lui imposer de regarder l'œuvre en entier. Pour rappel, ce

⁸⁰ L'on pourrait appeler l'ethnographie vidéo d'« ethno-vidéo-graphie ».

⁸¹ Par exemple, j'ai filmé deux fois l'étape de récolter des noix de coco mais dans des contextes différents ; une fois Fiota seule et une autre fois en compagnie de Persila. Si l'action est semblable, les propos évoqués sont différents ; dans la première nous parlons de la pérennité de la pratique alors que dans la seconde de la possibilité de créer une coopérative. Dans les deux cas les informations sont intéressantes à montrer.

⁸² Pour rappel, mes données vidéo sont composées de différentes tonalités entre les longs plans fixes et les séquences plus nerveuses, sans parler d'une durée totale du film qui ne devrait pas dépasser idéalement 1h30.

qui m’importe, c’est avant tout d’amener un complément visuel au dossier écrit, qui se veut d’une part illustratif et démonstratif de la pratique culturelle, et d’autre part de permettre d’écouter et de voir les interventions, vu que j’estime que l’expression discursive et corporelle, soit la manière de dire les choses, apporte un substrat supplémentaire. Finalement, faute de temps, et pour ne pas rallonger inutilement cette étude, je ne valorise pas assez ce dernier argument, c’est-à-dire tenir compte de la corporalité et de la tonalité comme données analytiques. Mais je tenais tout de même à le mentionner car c’était l’idée de départ. En somme, dans ce travail, je me contente de faire des renvois aux vidéos dont les propos discursifs ou visuels concordent avec le texte.

Après avoir fait le montage vidéo des différentes séquences thématiques, c’est-à-dire de chaque étape du processus de fabrication de l’huile ou des entretiens, j’en ai reconstitué une chronologie (voir annexe 14.7). Ainsi, bien que filmé aléatoirement sur le terrain, les séquences peuvent être vue dans l’ordre du procédé. Mais arrivant au terme de la rédaction de mon travail et que je m’apprêtais à réaliser le webdocumentaire, je décide de changer encore une fois d’idée quant à la présentation de mon matériel audiovisuel. Premièrement, je ne peux pas investir dans la licence du logiciel⁸³, et, deuxièmement, ayant des compétences en création de sites internet, je trouve plus judicieux de faire un mix des deux ; présenter chaque séquence vidéo sur une page web - et y inclure des informations techniques comme la durée et le style de vidéo -, et faire des liens entre les pages web.

Tout ce matériel audiovisuel peut bien entendu être consulté de façon indépendante à cette étude, mais je ne le recommande pas. Je l’ai vraiment pensé comme un complément au dossier écrit. Pour saisir l’entier de mon travail, je conseille vivement de commencer à lire le dossier et de se référer aux vidéos lorsque l’on y est invité en cliquant sur le lien proposé. En effet, comme les séquences sont autonomes, les propos pris hors contexte pourraient générer de la confusion ou des malentendus. Ou alors, seulement une fois que le lecteur ou la lectrice ait pris connaissance de l’entier du travail, il peut être alors envisageable de parcourir le site web de façon autonome. Je prends ces précautions car, pour rappel, les séquences contiennent des informations tant pragmatiques que subjectives, utiles pour l’analyse.

⁸³ J’ai fait une demande au service informatique de l’université de Neuchâtel pour acheter le logiciel « Klynt », environ CHF 250.- pour une année, mais elle m’a été refusée.

5.5 *Considérations éthiques et de restitution aux protagonistes*

Depuis les années 1960, les questions de déontologie, sur le terrain et dans sa manière de traiter les données, animent le débat épistémologique en sciences sociales (Beaud et Weber 2010 : 257). Et, plus récemment, à ces discussions se sont ajoutées des réflexions sur comment restituer, ou non, les résultats d'une recherche aux protagonistes qui y ont participé.

D'abord, concernant ma posture sur le terrain, je ne vais pas trop y revenir, vu que j'en ai déjà parlé dans le chapitre sur les méthodes. Je peux simplement ajouter, qu'en plus d'avoir fait au plus proche de ma conscience et au mieux pour mobiliser les techniques scientifiques pour produire des données, j'ai, de plus, - selon mon point de vue ethnocentré - entretenu des contacts respectueux auprès de tout-e-s mes protagonistes et des personnes qui ont croisé mon chemin, de près ou de loin. Si toutes mes interlocutrices savaient que j'avais rencontré, cependant, je me suis bien gardée de ne pas leur divulguer ce qui m'avait été rapporté. J'ai tenu cette posture pour deux raisons : *primo*, pour ne pas influencer leur discours, et *secondo*, pour éviter d'éventuels conflits entre elles si certains propos devaient être dérangeants, sans même que j'en aie conscience⁸⁴. Je ne dis pas que mon attitude ait été irréprochable sur le terrain, parce que j'ai aussi ma personnalité, mais que dans ce processus de découverte de l'altérité, j'y ai mis énormément de soin. De plus, dans ce contexte « exotique », j'ai redoublé de vigilance et dû gérer trois facettes d'une même personne : l'apprentie ethnologue, la *mulher*⁸⁵, c'est-à-dire cette « femme » étrangère, et la Claudia, amatrice d'aventures.

Puis, concernant le traitement des données, la question de l'anonymisation des participant-e-s a particulièrement travaillé mon esprit, car « la non-divulgaration de données personnelles constitue sans doute le point crucial de la déontologie ethnographique » (Beaud et Weber 2010 : 265). La dissimulation de l'identité est d'usage mais n'est pas une règle. Cela dépend de différents paramètres, et il en revient à l'anthropologue de s'assurer qu'il « n'[y]aura pas de conséquences négatives » (Beaud et Weber 2010 : 267). Pour mon étude, j'ai décidé de ne pas anonymiser mes protagonistes, et ce pour deux raisons. La première est que ce travail est accompagné de vidéos où les personnes sont clairement identifiables. Et comme je trouve qu'il ne fait point sens de les flouter, j'assume donc jusqu'au bout que les participant-e-s soient

⁸⁴ La confidentialité des informations est une règle importante pendant l'enquête (Beaud et Weber 2010 : 266).

⁸⁵ Le mot portugais « mulher » signifie « femme ». J'ai remarqué que les enfants m'identifiaient comme cela. Les plus jeunes, moins prudents m'appelaient littéralement par ce substantif - j'ai pu l'enregistrer une seule fois (vidéo : 003-1_F : 12'47'') - , et j'ai aussi surpris les plus âgés, quand ils parlaient de moi dans mon dos. Il est intéressant de noter qu'entre eux/elles, ils/elles s'appellent par leur prénom, mais pour se référer à moi, - j'interprète - je suis cette personne qui ne fait pas partie « des leurs » et m'attribue un qualificatif impersonnel.

reconnaissables en image et par leur prénom⁸⁶. De plus, j'ai obtenu leur consentement pour les filmer, et je n'ai jamais dissimulé le fait que je menais une recherche ethnographique⁸⁷. Par contre, je leur ai dit que le matériel vidéo qui serait diffusé hors du cadre universitaire serait d'abord soumis à leur approbation. La deuxième raison est que les agricultrices m'ont fait savoir – implicitement ou non – qu'elles avaient envie que l'on parle d'elles ; non seulement elles sont fières de leurs activités, mais aussi que l'on s'intéresse à elles. De plus, leur volonté d'être reconnues constitue également une donnée en soi (Beaud et Weber 2010 : 270). Toutefois, il est vrai que dans mon analyse je mets en avant des tensions, en particulier dans le passage sur la création de la coopérative. Mais même en anonymisant, il reste tout à fait possible d'identifier la personne qui a obtenu des avantages de la situation ; C'est pourquoi, pour les citations très explicites, j'ai remplacé le prénom des informatrices par « Barbara ».

Concernant la diffusion des vidéos, je fais une distinction entre le matériel destiné à la réalisation de ce travail et ce qui sera montré publiquement, ce qui me mène à aborder le sujet de la restitution. En effet, faire un retour de sa recherche aux personnes qui nous ont permis de la mener est une démarche éthique (Fassin 2008 *cité* dans Vidal 2011 : 2). Dans mon cas, mon travail reste accessible, mais je ne prévois pas de rendre compte des résultats à proprement parler⁸⁸. Premièrement, personne ne semble formellement intéressé à ma recherche, et deuxièmement, cette étude est le fruit de ma propre initiative, je ne me sens donc pas dans la redevabilité *strico sensus*. Cela dit, si de l'intérêt devait se manifester, je ferai avec plaisir une présentation, qui suggère néanmoins d'adapter les résultats au public (*ibid*). Cependant, ce qui semble davantage intéresser les femmes kalungas, ce sont les vidéos. Mais comme déjà dit, les séquences qui accompagnent ce travail sont d'une part un complément à l'écrit, et d'autre part, les propos discursifs associés sont de la matière performative mobilisée pour l'analyse. De ce fait, il est risqué de les présenter de façon dissociée. J'ai donc décidé que le site internet, par lequel ces vidéos sont consultables, ne sera pas accessible au public. Par ailleurs, je le destine prioritairement aux personnes ayant un bagage méthodologique en sciences sociales afin d'éviter tout problème de compréhension, de propos pris hors contexte, et pour ne pas perdre la maîtrise de leur diffusion. Cependant, je trouve important que les personnes qui ont participé aux tournages puissent en avoir un retour. J'ai donc réalisé une vidéo destinée à cet usage, public et consultable en ligne⁸⁹. Par contre, contrairement aux vidéos analytiques, cette

⁸⁶ En réalité, les prénoms que je cite sont leurs surnoms employés au quotidien, et non leurs noms officiels.

⁸⁷ Même si parfois certaines personnes ne comprenaient pas très bien en quoi cela consiste.

⁸⁸ Tout comme je ne prévois pas de traduire ce mémoire en portugais.

⁸⁹ Voir sur le site www.clanthropo.net

réalisation est une seule séquence vidéo d'une vingtaine de minutes, qui montre principalement l'activité de la fabrication artisanale de l'huile de noix de coco indaiá ; la discursive subjective est de ce fait moins prégnante. Il faut donc l'entendre comme un film souvenir ou de démonstratif. En plus de la vidéo, je prétends aussi répondre à l'attente du « contre-don » restituel en faisant parvenir à mon interlocutrice principale un livre-photo ; J'ai pensé qu'un livre imagé de mes prises de vue serait une bonne alternative de restitution.

6 Ancrage théorique et outils conceptuels

6.1 Du « développement » à la réduction de la pauvreté

Quand on se réfère à des populations précaires, la question du « développement » est récurrente. Comme mon étude de cas convoque ce champ, je vais en apporter quelques considérations. Dans le langage courant, le « développement » est une notion qui suggère un état de progrès, d'accroissement et d'expansion (Larousse : en ligne). Cependant, en regard à son usage en sciences sociales, son recours est beaucoup plus complexe. Il s'agit donc de le contextualiser et de l'historiciser pour en apporter un éclairage et une définition socio-anthropologique. En effet, comme nous le verrons, « la problématique du " développement " est inscrite au plus profond de l'imaginaire occidental » (Rist 2013 : 465), et, pourtant, aussi conceptuel qu'il soit, il a modelé le visage de la planète, les rapports socio-politiques et les structures économiques depuis son apparition il y a plus d'un demi-siècle. Je vais succinctement retracer cette histoire en m'appuyant sur l'ouvrage de Rist « Le développement, histoire d'une croyance occidentale »⁹⁰ (2013).

L'idée de « développement » a émergé à la fin de la seconde guerre mondiale en s'inscrivant dans le programme politique étasunien du Président Truman en 1949. Sans réelle mesure d'engagement, l'idée du Point IV du discours d'investiture était de proposer une « aide technique » (ibid : 133) aux pays dont la situation économique et sociale n'était pas au même niveau que les nations industrialisées/occidentalisées. Le discours dit qu'en leur permettant d'augmenter leurs productions, le progrès économique qui lui sous-tend participera à éradiquer la misère dans le monde et la prospérité profitera ainsi à l'ensemble de l'humanité et au bonheur personnel. Cette invitation à l'opulence aux plus démunis est également faite en regard à ce que les plus aisés puissent maintenir leur condition de vie. Le terme de « sous-développé », qui

⁹⁰ Je m'attache particulièrement aux chapitres 4 « L'invention du développement », 12 « La globalisation comme simulacre du "développement" » et 13 « De la lutte contre la pauvreté aux objectifs du millénaire » (Rist 2013).

s'oppose à « développé », y fait sa première apparition, remplaçant de ce fait la dichotomie de « colonisateur/colonisé ». Le rapport hiérarchique semble ainsi atténué, sous-entendant que tous les États ont le même potentiel mais que pour l'instant certains doivent encore rattraper le « retard ». La conception d'une division dans le monde est évincée par cette vision universalisante qui prétend que chaque pays se trouve du même côté de l'échiquier et présente donc les mêmes chances de réussite. Puis, de cette terminologie en découle le substantif de « sous-développement » qui « évoque non seulement l'idée d'un changement possible en direction d'un état final, mais surtout l'idée de provoquer ce changement. [...] [Il] sera considéré comme un état qui existe « naturellement » » (Rist 2013 : 138 – 139), alors que le « développement » induit une idée d'action possiblement exerçable par un agent sur un autre⁹¹. L'intervention, pour aider les autres, devient dès lors justifiable. Et pour ce faire, des institutions internationales d'aide au développement voient le jour comme le PDNU⁹² pour ne citer qu'elle. Mais les concernés doivent y consentir ; Travailler plus, investir et augmenter les productions sont quelques-unes des conditions pour accéder au bonheur et à la paix, qui se voient désormais à la portée de toutes et tous. Mais pour prétendre à cette aide, les États doivent s'identifier comme « sous-développés », ce qui inaugure, malgré eux, une dynamique vers le « développement », et de ce même fait, d'accepter des injonctions extérieures. Il faudra une génération pour que la population mondiale conçoive cette nouvelle configuration, l'idée d'un marché global où seule la croissance et le soutien aux défavorisé-e-s seraient la solution (*ibid* : 131 - 149).

La machine vers la « modernisation » est lancée et s'en suivent diverses tentatives pour que les pays du Sud rattrapent ceux du Nord. Dans les années 1990, l'ère de la globalisation prend forme, matérialisant ainsi la vision d'un marché international. Mais force est de constater que, même dans ce contexte souhaité, le « développement » n'atteint pas ses objectifs, et que le fossé entre les « riches » et les « pauvres » ne cesse de s'agrandir, et que le rapport de domination se poursuit. Ce n'est pourtant pas une surprise étant donné que ce sont les mécanismes mêmes du capitalisme qui sont en œuvre ; L'une des devises du marxisme est que l'augmentation du capital des uns se fait aux dépens de la force de production des autres. Donc,

⁹¹ L'on ne parlera plus de « pays sous-développés » mais de « pays en développement », marquant ainsi l'idée de processus (Rist 2013 : 465).

⁹² Agence de l'ONU (Organisation des Nations unies), le PDNU (Programme d'aide au Développement des Nations Unies) a pour objectif de lutter contre la pauvreté, les inégalités sociales et le changement climatique. Instaurée en 1965, elle est issue de la fusion du « Programme élargi d'assistance technique » en crée en 1949 et du « Fonds spécial des Nations unies pour le développement économique » crée en 1958 (ONU : en ligne ; Rist 2013 : 160).

le maintien des inégalités apparaît comme une évidence. L'écart se distend entre les États-nations, mais surtout à l'intérieur d'eux-mêmes. Malgré la pléthore d'organisations internationales et d'ONG qui ont surgi et qui se sont engagées dans cette mission de « rattraper le retard » des pays industrialisés, la désillusion est pourtant devenue claire. A cela s'ajoute la prise de conscience qu'une croissance infinie dans un monde fini - c'est-à-dire les ressources naturelles qui permettent le « développement » - n'est pas possible. Mais la « croyance⁹³ » en un monde meilleur persiste. Les discours d'espoir n'ont jamais été aussi loin des résultats escomptés, et pourtant... le secteur de l'aide au développement est devenu, avec le temps, une telle industrie économique qu'il serait vain (pour ne pas dire « utopique ») de la supprimer. Compte tenu de ce nouveau paradigme, les buts de l'aide se modifient. Il ne s'agit plus du « bonheur pour toutes et tous » mais « réduire la pauvreté » (*ibid* : 387), au sens où l'entendent les dominants, c'est-à-dire économiquement et matériellement⁹⁴ parlant. Par exemple, en 2000, le PDNU se donne pour mission de réduire l'« extrême pauvreté »⁹⁵ de moitié d'ici 2015, alors que la Banque mondiale ambitionne à son élimination. Même si la richesse n'est jamais questionnée, la pauvreté devient le nouveau problème. Et la stratégie pour la surmonter consiste à intégrer les « pauvres » dans le marché (Banque mondiale) par des mécanismes qui incomberaient aux États-nations, en soutenant la mise en place d'infrastructures comme des routes, des écoles ou des structures de soins et permettre l'accès à des emplois comme dans l'agriculture ou la construction (Rist 2013 : 369 - 405).

Comme nous l'avons vu dans la première partie, la population kalunga est répertoriée comme étant « pauvre » ou « extrêmement pauvre ». De ce fait, elle correspond au public ciblé par les organisations d'aide au développement. A l'aube du II^e millénaire, des actions menées par le gouvernement brésilien se sont concrétisées dans le territoire kalunga. Ces réalisations concordent avec les recommandations du PDNU comme l'implantation de la scolarisation (début 2000), l'aménagement d'un accès routier (dès 2008) et l'acheminement de l'électricité (dès 2018)⁹⁶ (voir Illustration 3). A titre d'illustration, je vais dire quelques mots sur ce

⁹³ Le rêve et l'utopie sont des vérités rassurantes dont aucune société ne peut se passer (Rist 2013 : 391).

⁹⁴ Dans ce contexte, la richesse est pensée selon le joug du capitalisme, c'est-à-dire quantitativement parlant. Mais le concept de « richesse » peut être appréhendé par d'autres facteurs comme l'affection ou le lien social, soit qualitativement parlant (Rist 2013 : 402).

⁹⁵ Selon la définition de la Banque mondiale, est considéré comme « extrême pauvre » les personnes qui vivent avec 1 dollar US par jour. Elles sont passées de 1,25 milliard en 1990 à 980 millions en 2004 (Corten *dans* Rist 2013 : 404). En 2012, les personnes vivant avec moins de 2 dollars par jour représentent 64% de la population mondiale (Rist 2013 : 431).

⁹⁶ Cependant, je ne saurais dire quelle est la part d'implication des entités non gouvernementales et le rôle effectif du PDNU. De plus, je n'ai pas d'information concernant le secteur de la santé. Mes protagonistes m'ont confié

dernier⁹⁷. Il s'inscrit dans un programme national, « *Luz para todos* » (Lumière pour tous) érigé en 2003 par le gouvernement fédéral dont l'objectif est de relier 2 millions de foyers des zones rurales au réseau électrique⁹⁸. Les populations autochtones et quilombolas sont particulièrement concernées. Les trois mille Kalungas de la communauté (des trois municipalités) font partie d'un projet signé en 2014 et qui prévoit une dépense de 29 R\$ millions, dont 17 sont assurés par l'État⁹⁹. L'acheminement de l'infrastructure dans la région du Vão das Almas, une des plus difficiles d'accès, s'est présentée comme une « véritable opération de guerre » (Ministério de Minas e Energia : en ligne)¹⁰⁰. Mais le président de l'*Associação Quilombo Kalunga*, s'est particulièrement réjoui de son arrivée.

« Avec l'électricité, les personnes qui travaillent le jour pourront étudier le soir. Nous nous sommes battus pour qu'elle arrive, et maintenant nous pourrions l'utiliser de toutes les manières, y compris pour l'agro-extractivisme, de manière durable, en travaillant de manière écologique avec les fruits du cerrado. Maintenant, nous pourrions avoir un réfrigérateur, des fabrications artisanales. La vie est bien meilleure ! » (Vilmar Souza Costa cité par Ministério de Minas e Energia : en ligne)

En moins de 20 ans, je relève l'implémentation de trois projets majeurs (école, route, électricité) corrélés au paradigme du « développement » qui a touché les Kalungas du Vão das Almas, et qui, sans nul doute, a un impact indéniable sur leur réalité. Cependant, le déploiement de ces infrastructures n'est pas sans conséquence sur les modes de vie ; vous me direz que je viens d'énoncer un pléonasme vu que le but recherché est bien de tendre vers une amélioration de la qualité de vie. Mais je souhaite ici attirer l'attention sur ce « changement social » non pas

qu'il n'y a pas de dispensaire au Vão das Almas, mais que parfois des agents sanitaires leur rendent visite (notes de terrain). Il semblerait qu'il y ait encore tout à faire dans ce domaine.

⁹⁷ Il ne s'agit pas de rentrer dans le détail de chaque projet – car ce n'est pas le propos de mon travail – mais juste pour donner une idée au lecteur / à la lectrice de l'ampleur de ces missions, j'ai sciemment choisi d'en présenter un, celui du secteur de l'énergie.

⁹⁸ Les objectifs pour la mise en œuvre étaient fixés à 2008. Mais au fur et à mesure de son avancée, de nouvelles zones pouvant prétendre au projet ont surgit, repoussant sans cesse le délai (2010, 2018, 2022). Le dernier a été fixé à 2023. En 2016, c'est plus de 3,3 millions de domiciles, soit 16 millions de personnes qui ont bénéficié du programme « Luz para todos » (Ministério de Minas e Energia : en ligne).

⁹⁹ Il n'est pas mentionné qui prend en charge la différence.

¹⁰⁰ Je souhaite faire une petite parenthèse réflexive. Depuis l'arrivée de l'électricité, la qualité de vie des Kalungas semble s'être considérablement améliorée. Du moins, c'est l'idée. Mais ce que le projet ne dit pas, c'est que personne ne semble s'être préoccupé de l'après, c'est-à-dire de l'utilisation de cette énergie électrique. Pour rappel, il s'agit d'une population considérée comme pauvre. Alors comment payer les factures d'électricité ? Ou comment acquérir du matériel nécessaire pour développer des activités qui seraient propices à une intégration dans le marché de l'emploi ? Je vais revenir sur deux propos de mes interlocutrices qui m'ont interloquée et qui illustrent bien la limite de ces « bonnes intentions ». Par exemple, Fiota a dû travailler dur pour s'offrir une machine, une broyeuse, pour l'assister dans ces tâches. Quant à Dirani, elle rêve encore de pouvoir s'acheter un congélateur. Et j'ai été si étonnée quand elle m'a démontré une infinie reconnaissance lorsque je lui ai acheté quelques épices, et qu'elle a dit : « ça me faisait déjà mal à la tête de penser à comment j'allais payer mon internet et l'électricité à la fin du mois, et Dieu t'a envoyée » (notes de terrain).

selon le point de vue des agents sociaux, des promoteurs du développement et de la croyance populaire, mais dans une perspective socio-anthropologique.

6.2 *Le changement social et l'approche anthropologique*

Le changement social consiste en « toute transformation observable dans le temps, qui affecte, d'une manière qui ne soit pas que provisoire ou éphémère, la structure ou le fonctionnement de l'organisation sociale d'une collectivité donnée et modifie le cours de son histoire » (Roger 2021 : en ligne). De ce fait, il est étroitement lié à la question du développement. Ces « transformations durables » sont clairement perceptibles en regard à mon sujet d'étude. En effet, ces impacts sont identifiables d'une part, comme vu précédemment, par l'aménagement d'infrastructures induites par des initiatives nationales (école, route, électricité), c'est-à-dire à l'échelle macro, et d'autre part, comme nous allons le voir plus loin, par des projets ciblés en soutien à ce groupe social édictés par des entités externes (Pacari, OCCA), c'est-à-dire à l'échelle micro. De ce fait, les recherches anthropologiques qui s'inscrivent dans le champ du développement doivent impérativement tenir compte des différentes dimensions socio-scalaires et de la multitude d'agents impliqués. En effet, les représentations de sens et les prises de décisions résultent de dynamiques transversales élaborées sur la base des contraintes structurelles et des marges de manœuvre individuelles ou collectives imputables aux protagonistes sociaux. Parallèlement, la réalité sociale se compose aussi à travers des dispositifs relationnels implicites ou informels, comme un réseau de clientèle ou d'affinité, qu'il est également nécessaire de considérer. Il s'agit donc d'identifier et de confronter des normes, des valeurs, des logiques et des stratégies. De ce fait, l'interaction de registres divergents permet ainsi de mettre en évidence des rationalités hétérogènes et de mieux saisir les processus réadaptatifs, tant subjectifs qu'empiriques. En mettant l'accent sur les points de vue, les pratiques et les ressources des agents subalternes, il devient alors possible d'éclairer les enjeux de pouvoir qui sous-tendent au changement social et au développement (Olivier de Sardan 1991 : 1 - 7).

6.3 *La globalisation, « monde global » et glocalisation*

Le terme « globalisation » définit une situation du monde, celui d'une vision où l'entier de la planète est relié, les échelles spatiale et temporelle quasi inexistantes dans la mesure où les zones géographiques et les Êtres humains sont ultra-connectés, impliquant des espaces territorialisés et déterritorialisés (Abélès 2008 : 17, 114 ; Appadurai 2005 : 71). Cette

représentation de la globalisation est diachronique avec notre époque et, comme nous l'avons vu, avec le processus du développement. Elle a débuté après la seconde guerre mondiale et a pris forme dans les années 1970 notamment avec la libération des marchés financiers, la numérisation des transactions boursières et la structuration dialogique entre les pays du Nord et du Sud (Abélès 2008 : 17 ; Robertson 1992 : 12). Capitalisme, économie de marché et croissance caractérisent cette nouvelle ère post-industrielle et néolibérale, qui concorde avec la disposition dominante des États-nations occidentaux, considérés comme « développés ». Puis, ce registre s'est étendu à tous les domaines de la vie sociale et culturelle. La généralisation de la mobilité à travers les réseaux physiques (facilitation des déplacements : routes, infrastructures, etc.) et de communication (transmission des données : images par la télévision, ondes radio, transmission par satellites, internet, téléphone) ont condensé les liaisons et les rapports entre les différents points de la planète. Tout va très vite, et tout est très proche. L'espace-temps s'est compressé jusqu'au point de faire disparaître les contraintes géospatiale et temporelle. Les frontières étatiques semblent avoir disparu et les informations sont propagées d'un bout à l'autre du monde quasiment instantanément (Abélès 2008 : 40). Avec la démocratisation d'internet, l'aube du XXI^e siècle est marqué par une hyperconnectivité, une intensification des dynamiques relationnelles, générant des interdépendances. Le développement des infrastructures et la démocratisation des technologies se sont amplifiées de sorte - et permettant ainsi - que le monde se « globalise ».

« L'emploi du concept de global apparaît adéquat pour rendre compte du niveau d'intégration et d'interconnexion qui est désormais atteint et qui se traduit par la perception empirique chez les individus, par-delà leurs attaches territoriales et leurs identités culturelles, d'une appartenance à un monde global. » (Abélès 2008 : 8)

Je trouve cette formulation de « monde global » d'Abélès pertinente pour rendre compte de cette époque. Ainsi, dans ce travail, je mobiliserai cette locution pour m'y référer. Cependant, l'Histoire a montré que les sociétés ont toujours eu des contacts, en témoigne les nombreuses conquêtes, les échanges de marchandises et de savoirs. Mais ce type de circulation, de biens et de personnes, revêt un caractère multidimensionnel, linéaire et temporellement situé, ce qui le différencie de l'état du monde actuel, dynamique et hyper-interactif. Cette pré-phase à la globalisation est identifiée sous le vocable de « mondialisation¹⁰¹ ». De ce fait, l'aspect « mondial » se distinguant conceptuellement de l'aspect « global ». En plus de se référer à une période historique, pour les géographes, la « mondialisation » est aussi synonyme d'une unité

¹⁰¹ Dans le monde académique francophone, une distinction est notée entre « globalisation » et « mondialisation », alors que chez les anglophones, seul le terme de « globalization » est mobilisé (Abélès 2008 : 7).

territoriale, celle de l'échelle du Monde (Abélès 2008 : 17 ; Ghorra-Gobon 2017 : en ligne). Pour reprendre la locution de « monde global », j'interprète le « monde » comme une unité scalaire¹⁰², et le « global » comme un processus. Ainsi, « la " mondialisation globale " [ou globalisation] est donc à la fois un filet jeté sur le Monde et une nappe couvrant le globe : la Terre est entièrement striée de réseaux transnationaux, maillée de territoires étatiques et enveloppée dans des phénomènes écologiques d'origine anthropique. » (Grenier 2019 : 74). En effet, depuis l'ère de la globalisation, les activités industrielles et économiques, liées à la croissance, ont pris de telles proportions que l'environnement en est affecté - pollution atmosphérique, dégradation des sols, de la faune et de flore par exemple - de manière irréversible et à marquer une rupture avec le monde d'avant¹⁰³ (*ibid*).

Cette nouvelle ère de l'anthropocène résulte des ambitions de modernité initiées par les pays « développés », ces État-nations dominants par leur pouvoir politico-économique. Ce changement social a d'abord intéressé les économistes dans les années 1970 avant de rejoindre les sciences sociales à la fin du XX^e siècle. Ainsi, pour rendre compte de ce phénomène de globalisation, les académicien-ne-s ont proposé divers concepts¹⁰⁴. Si certaines réflexions spéculaient sur une tendance à l'uniformisation du monde, d'autres ont plutôt suggéré des nuances, promulguant une réalité transversale, où particularités locales - généralement elles-mêmes le produit d'un processus socio-historique - s'articulent avec le système hégémonique, le monde global. Au vu de l'accentuation des inégalités sociales, économiques, politiques depuis ces 50 dernières années, la tendance se confirme davantage vers une hétérogénéité du monde plutôt qu'une homogénéisation (Abélès 2008 : 18 – 19, 114 ; Grenier 2019). Parmi la pléthore de concepts élaborés pour rendre compte de ce mécanisme dichotomique, celui qui, en regard à mon sujet d'étude, convient le mieux est « glocal », une contraction des termes de « local » et « global ». Proposé par Robertson, ce concept permet de faire communiquer ces deux dimensions indissociables, où le micro et le macro dépendent d'une même réalité. De plus, il permet aussi de se distancier de l'aspect purement économique ; les phénomènes sociaux et culturels produits et vécus par les individus peuvent désormais être appréhendés de manière plus subtile à travers un regard dialectique, dynamique et transversal (Robertson 2012 : 191-

¹⁰² L'homonyme est intéressant. En écrivant cette phrase, je pensais à un « état », une situation à un moment donné, mais je me rends compte qu'il peut aussi convenir comme « état » politique, un « état global », cette « super-nation » comme il est identifié dans la littérature.

¹⁰³ Cette nouvelle période est appelée « anthropocène ». Elle correspond à une 6^{ème} extinction de masse des espèces caractérisées par les activités humaines, dont les impacts dominant

¹⁰⁴ Par exemple : « global village » (McLuhan), « global system » (Baum) « imagined communities » (Anderson) « globalism », « third world », « world-system », « global community » (Robertson 1992 : 8 - 10 ; Hannerz 1998 : 6, 20).

193). Dans la synthèse finale de ce travail, je démontre comment la glocalisation se reflète dans la situation des Kalungas. Par ailleurs, cette réalité glocalisée joue également un rôle dans la formation identitaire, que j'intercepte par le concept d'« ethnicisation ».

6.4 Ethnicisation et processus identitaire

A l'évocation du nom « Kalunga », l'image d'un groupe social unifié et homogène nous vient en tête. C'est une représentation de sens commun. Alors que dans une perspective de sciences sociales, les groupes sont abordés comme étant processuels, dynamiques et en perpétuelle construction, en témoigne la communauté kalunga comme vu dans la première partie. En suivant la réflexion de Brubaker (2004), pour rendre compte de cette idée de mouvement, la formulation de groupe « ethnicisé » sera préférée à l'élocution de groupe « ethnique ». Dans ce travail, je convoquerai la première expression dans une perspective *etic*, tandis que la seconde pour me référer à une vision *emic*. Le concept d'ethnicité, à l'origine de cette réflexion, est bien synthétisé par Müller :

« L'ethnicité est appréhendée par les recherches d'inspiration ethnométhodologique comme un accomplissement perpétuel opéré au travers de la mobilisation de différentes catégories. Ce processus peut être nommé, en termes ethnométhodologiques, un processus de "doing being ethnic" (Brubaker, 2004 : 11 ; Moerman, 1974). Ici, le "doing" rend compte du caractère processuel, performatif, du phénomène [...]. Le "being" témoigne de l'efficacité du travail de naturalisation et d'essentialisation effectué par les acteurs, visant à gommer le caractère processuel pour présenter l'existence du regroupement ethnique comme étant naturelle, c'est-à-dire possédant une essence propre et des frontières claires qui iraient de soi. Les acteurs effectuent ainsi un travail de réification, de substantialisation et d'essentialisation des groupes. » (Müller 2019 : 208).

Comme le montre cette définition, les protagonistes sociaux eux-mêmes participent à créer un groupe illusoirement défini. Cependant, il n'en reste pas moins vrai que ces catégories ont un sens pour les sujets et qu'elles jouent un rôle dans leur représentation du monde, tant pour celles/ceux qui s'incluent que pour celles/ceux qui s'excluent. Cette vision dichotomique s'influence simultanément et a pour effet de renforcer le sentiment d'appartenance et d'identification au groupe, et de le délimiter. La construction des identités prend ainsi forme. Toutefois, ces frontières sont mouvantes ; elles se constituent selon un jeu d'interactions sociales d'inclusion et d'exclusion, entre groupes mais aussi entre les membres du groupe. Donc, selon le point de vue d'intérêt, l'association à une catégorie est remodelée déplaçant ainsi le curseur de l'appartenance, ou pas, à un groupe. Ce phénomène a été théorisé par Bart (1969) sous le concept de « boundary making ».

De ce fait, il est important de garder en tête que l'identification à la communauté kalunga est le fruit d'un processus dynamique qui se reconfigure en fonction des situations et des sujets impliqués. On n'est pas naturellement Kalunga mais, pour reprendre la réflexion de Müller, ce groupe est soumis au processus de « *doing being Kalunga* ». En effet, car comme nous le verrons plus loin, le fait d'être Kalunga a une importance dans la réalité sociale que j'analyse. Je reviendrai donc sur les enjeux autour des représentations vernaculaires et de sens commun mobilisées par les protagonistes dans la partie III, l'ethnographie.

6.5 *Le capital économique, culturel, social, symbolique*

Pour le sociologue Bourdieu, appartenir à une classe sociale et subir les inégalités inhérentes n'est pas un phénomène allant de soi, mais plutôt le résultat des conséquences de mécanismes sociaux et culturels inconscients et aliénants qu'il est possible d'identifier avec la théorie des capitaux qu'il a lui-même élaborée. Cette théorisation se retrouve dans trois ouvrages majeurs : *Les héritiers* (1964), *La distinction* (1979) et *La Noblesse d'État* (1989). L'auteur définit le capital comme étant une ressource dont un individu peut tirer des avantages et se décline en quatre typologies : économique, culturelle, sociale, symbolique.

Le *capital économique* se réfère au patrimoine d'une personne, c'est-à-dire à l'ensemble de ses possessions, biens matériels, et revenus, dans la mesure où ils permettent de constituer un patrimoine et contribuer à une certaine qualité de vie. Il est en principe investi, valorisé, dans le but d'augmenter cet avoir. Ce capital peut être hérité ou acquis.

Le *capital culturel* se décline en trois états : incorporé, objectivé et institutionnalisé. Il peut être acquis ou hérité, et c'est essentiellement par sa transmission que se reproduisent les inégalités.

- L'*incorporé* comprend les savoirs et savoir-faire appris intériorisés par le biais d'un investissement en temps et d'une implication personnelle. C'est un long processus, sur la durée, et sa possession est durable. L'appropriation de ces connaissances s'acquière par la volonté propre ou inconsciemment et par la socialisation pendant l'enfance (*habitus*) comme les façons de penser et de s'exprimer, relatives à un milieu d'appartenance (transmission héréditaire dissimulée). Ces avoirs deviennent partie intégrante de l'individu, et sont perçues comme des dispositions naturelles, autrement dit, incorporé, et prennent fin à la mort du sujet. Plus ce capital est élevé, plus la valeur de rareté en est associée car son acquisition dépend entre autres des capacités d'investissement du capital économique et culturel. Donc, l'aptitude d'une

personne est le produit d'un investissement en temps, et les profits qui en découlent ne peuvent pas se mesurer uniquement par la rentabilité des dépenses, mais aussi par le capital culturel préalablement investi. La reproduction de ces aptitudes nécessite donc des moyens. Et si les moyens ne sont pas suffisants, la reproduction se fait au stade minimum, c'est-à-dire le niveau le moins valorisé. La famille joue un rôle important dans la transmission de ces aptitudes, et c'est d'ailleurs par elle que se reproduisent les inégalités.

- L'*objectivé* se réfère aux objets et aux avoirs matériels. Sa transmission est instantanée (donation, achat), sa possession dépend du capital économique et son appropriation du capital culturel incorporé, dont les conditions d'acquisition sont analogues à ce dernier (ex. compétence d'usage). Dans les faits, cette matérialité active et amplifie le processus de concurrence et de compétitivité.

- L'*institutionnalisé* correspond à des titres validant des connaissances comme les diplômes. Les profits qui peuvent en être tirés sont relatifs à sa rareté, ce qui fait que les investissements (temps et efforts) fournis lors du processus d'acquisition peuvent s'avérer moins rentables qu'imaginés. Là aussi, sa possession dépend du capital économique et culturel à disposition.

Le *capital social* correspond à l'ensemble des relations et des connaissances d'une personne, de son réseau social, de son groupe d'appartenance et de sa capacité à tisser des liens avec les autres. Il est plus difficilement mesurable que les ressources de type matériel dans la mesure où la qualité des liens l'emporte sur la quantité. Il peut être hérité par le cadre familial mais peut aussi se constituer en fonction des fréquentations. Son recours peut permettre d'augmenter ses capitaux économique et culturel.

Le *capital symbolique* est un certain statut social proféré par le regard des autres. Ce sentiment de légitimité subjectif attribué consciemment ou non à une personne, qui, en se le réappropriant, a un effet structurant sur ses relations, principalement en termes de pouvoir. Il est corrélé à des valeurs comme le prestige, l'autorité ou la notoriété. Son usage augmente son effet de domination sur ceux qui le lui confèrent¹⁰⁵, ainsi que son capital économique, culturel et social. La combinaison de ces trois capitaux sont des éléments permettant d'évaluer et de situer le capital symbolique.

¹⁰⁵ Se réfère au concept boudieusien de « violence symbolique » qui suggère un mécanisme insidieux où la classe dominante impose des choix et des normes à la classe dominée, et qui va le consentir.

Chaque individu détient ces quatre types de capitaux mais sont répartis inégalement en termes de volume (plus ou moins important) et en termes d'agencement (un capital est plus ou moins important par rapport aux « champs »¹⁰⁶ où il peut s'exercer et en tirer une influence ; par exemple : sport, politique, professionnel, etc). Leur combinaison permet de définir la place d'une personne dans la société (« espace social »), et de déterminer ainsi sa classe sociale. En fonction de son potentiel d'acquisition et de la manière dont ils sont mobilisés, les capitaux d'une personne configurent sa réalité et sont particulièrement révélateurs dans des situations d'inégalité ou de concurrence. Plus une personne possède de capitaux, plus elle peut bénéficier de situations avantageuses, moins elle en possède, plus elle risque d'être marginalisée et dominée. Ainsi, l'agencement sociétal n'est pas le fruit du hasard, ni aléatoire, mais bien le résultat de différents facteurs sociaux interconnectés et transversaux, institués, dont l'analyse par les capitaux permet d'en évaluer la dimension.

Je trouve cette réflexion bourdieusienne particulièrement indiquée pour ma recherche pour deux raisons. La première est qu'elle me permettra de comprendre comment s'articule la réalité des agricultrices kalungas, entre elles - autour des jeux de pouvoir notamment -, mais aussi avec l'extérieur, c'est-à-dire comment elles se positionnent dans le spectre sociétal (espace social) en tant que groupe théoriquement dominé et marginalisé. Et de là, tenter d'identifier quelles sont leurs marges de manœuvre envisageables applicables à leur contexte de vie - celui de la ruralité - et de la reproduction de ces inégalités à la nouvelle génération, dans la mesure où cette population est considérée comme précaire mais insérée dans la société et l'économie de marché. La deuxième raison est, qu'en m'appuyant sur ces outils conceptuels pour décrypter des faits socio-culturels, je peux plus facilement identifier et questionner des éléments qui semblent des « évidences », m'évitant ainsi, tant que possible, de tomber dans le piège d'une approche essentialisante. Je ferai discuter ces concepts avec mes résultats dans la synthèse finale.

¹⁰⁶ L'école sociologique de Bourdieu parle de « champ » pour se référer à des domaines de la vie sociale.

PARTIE III : ETHNOGRAPHIE

Cette troisième partie est le cœur de mon enquête. Dans un premier temps, je vais présenter les protagonistes rencontrés sur le terrain et les organisations impliquées dans l'objet d'étude qui jouent un rôle dans les dynamiques de constructions sociales et des représentations (chapitre 7). Dans un deuxième temps, je vais détailler la pratique de fabrication de l'huile de noix de coco indaiá (chapitre 8) avant d'exposer les données d'enquête et de les articuler avec la théorie. Cette troisième étape analytique est accompagnée par mes réflexions et est organisée par thématique : les stratégies de vente (chapitre 9), la tentative de création d'une coopérative (chapitre 10), les continuités et discontinuités des logiques socioculturels (chapitre 11) et l'impact des discours de valorisation (chapitre 12). En dernier lieu, les résultats seront condensés dans une synthèse finale et mis en perspective avec les concepts précédemment évoqués (chapitre 13).

7 Le profil des protagonistes et entités sociales

Avant d'aborder les aspects descriptifs et analytiques de l'ethnographie, je vais d'abord revenir sur une brève présentation des protagonistes et des entités sociales que j'ai mobilisé dans cette enquête. Bien que je les aie déjà évoqués dans la méthodologie, cette partie n'est d'autre qu'un rappel additionné de quelques informations complémentaires. Pour ce travail, j'ai retenu les propos et les actions de six actant-e-s ; quatre agricultrices extractivistes kalungas de la région du Vão das Almas, Fiota, Dirani, Neuze et Persila, et deux organisations qui s'inscrivent dans le carcan de l'aide au développement, la OCCA et Articulação Pacari.

Les quatre agricultrices ont toujours vécu dans la communauté et ont appris le travail de l'agroextractivisme dès leur plus jeune âge aux côtés de leurs parents. Comme vu, les activités en lien avec l'extractivisme incombant principalement aux femmes qui, elles-mêmes ont essentiellement appris avec leur mère, grands-mères, arrière-grand-mères et tantes. Les femmes interrogées font toutes partie du projet « *Mãe de Óleos Kalunga* », n'ont jamais eu d'autres activités et sont illettrées, à l'exception de Neuze qui a appris à lire et écrire en autodidacte à ses 18 ans. Voici succinctement leurs portraits.

7.1 *Quatre agricultrices extractivistes*

Fiota, 48 ans et dit avoir commencé à travailler à l'âge de 3 ans. Elle partage sa vie et son entreprise agricole avec son mari Calisto, 52 ans. Elle est mère de sept enfants et de sept

petits-enfants. Ses deux plus jeunes fils, 14 ans et 18 ans, ainsi que son aîné, 32 ans et sa femme, 28 ans, et leurs trois garçons, 11, 10 et 7 ans vivent avec elle. Ses trois filles vivent à Goiânia, la capitale de l'État de Goiás, et un garçon à Brasília, la capitale fédérale. Fiota est mon interlocutrice principale. J'ai été accueillie chez elle pour mon enquête ; j'y ai été nourrie et logée, et ai partagé l'essentiel de mon temps avec elle. Mes observations et observations participantes ont principalement été menées à ses côtés ; c'est à elle que je dois la plus grande part d'informations nécessaire pour mon étude. Et bien que peu mobilisé dans mon travail, son mari joue également un rôle important dans la mesure où il apporte de précieux compléments. Fiota fait partie du projet « *Mãe de Óleos Kalunga* » depuis le début.

Dirani, 55 ans et dit qu'elle savait déjà faire de l'huile de noix de coco indaiá à l'âge de 10 ans. Elle est mère de huit enfants, dont un mort-né et un adopté. Quatre d'entre-eux/elles vivent sous son toit. Elle est grand-mère de cinq petits-enfants dont trois vivent avec elle. Elle s'occupe également de son père. Dirani a aussi intégré le projet « *Mãe de Óleos* » dès le début.

Neuze, 51 ans et dit avoir commencé à travailler dès 5 ans. Elle est mère de huit enfants. Deux d'entre-elles vivent avec elle, dont sa cadette qui a une fille, son unique petite-fille, quatre sont à Alto Paraiso et deux à Goiânia. Elle vit avec son mari, également agriculteur. Elle a rejoint le projet « *Mãe de Óleos* » peu après le début.

Persila, 54 ans et dit avoir grandi dans l'atelier de fabrication d'huile de noix de coco. Elle est également mère de huit enfants mais n'en a élevé que cinq. Je sais que deux de ces enfants vivent dans la communauté ; une fille est enseignante et un garçon est devenu directeur d'école. Je n'ai pas d'information concernant ses autres enfants et n'a pas de concubin. Persila est la dernière à avoir intégré le projet « *Mãe de Óleos* », et ce tout dernièrement.

7.2 *La OCCA et Articulação Pacari*

La **OCCA**, *Organização Coletiva do Cerrado Agroecológico*¹⁰⁷, est une organisation à but lucratif créé par Denise Barbosa à Brasília en 2016. Cette entité commercialise des produits issus de l'agriculture durable et biologique, de producteurs et productrices locaux ou ruraux de petites envergures, et dont la majorité provient de son exploitation. Avant de devenir elle-même agricultrice, de 2010 à 2016, elle a participé à plusieurs projets de valorisation d'agro-écologie et de fruits du Cerrado de l'université de Brasília, dont l'objectif étant de mettre en pratique la

¹⁰⁷ Organisation Collective du Cerrado Agroecologique.

théorie académique et d'aller à la rencontre des individus concernés. Elle y organisait des ateliers, des cours, des marchés, des congrès et des rencontres. C'est dans le cadre de ces activités qu'elle a connu un bon nombre de communautés « traditionnelles et isolées », selon ses termes. Puis, quand elle a cessé les consultances pour reprendre le petit domaine familial, elle a créé la OCCA pour donner une identité commerciale à sa production. Cette organisation écoule non seulement ses produits mais aussi ceux des communautés rurales, autochtones et quilombolas, avec qui elle a entretenu une relation et développé une collaboration. Les familles kalungas étaient ces principaux partenaires, mais aujourd'hui Denise ne collabore plus qu'avec celles de Fiota et Dirani, les autres se montrant moins intéressées.

En 2015, dans le but d'aider les Kalungas à écouler leur marchandise, Denise a commencé à les convaincre d'utiliser des emballages plus adéquats quant aux attentes du marché, que ce soit par le biais de sachets refermables pour les produits agricoles comme les farines et le riz ou des petites bouteilles pour les huiles, au lieu de sacs plastiques ou de grandes bouteilles en PET de 1,5 litre (voir Illustration 14). Et afin d'identifier le contenant et d'améliorer l'image visuelle, Denise imposait des étiquettes standardisées de la OCCA, où le nom du produit est écrit à la main (voir illustration 8). Elle l'utilise encore aujourd'hui quand elle a des produits non étiquetés, mais depuis l'arrivée du projet « *Mãe de Óleos* », cette estampe est moins utilisée.

Le label « *Mãe de Óleos Kalunga* »¹⁰⁸ est un projet de l'« *Articulação Pacari* »¹⁰⁹. Il s'agit d'un réseau d'organisations communautaires qui a vu le jour en 1999 et qui soutient majoritairement des femmes agricultrices et extractivistes de communautés reculées ou « traditionnelles »¹¹⁰ du Cerrado. Plus de 50 communautés bénéficient de l'aide de cette structure dont les principaux objectifs sont de conduire des recherches et de documenter des savoirs populaires, principalement en lien avec l'usage des ressources végétales à visée thérapeutique, alimentaire ou cosmétique. En 2012, Pacari a reçu le prix « Equator Prize » décerné par le PNUD (Nova Mata 2023 : en ligne). Ce n'est qu'en 2016 que Pacari a approché les femmes kalungas avec le projet « *Mãe de Óleos* ». Après avoir identifié un certain nombre d'articles avec un fort potentiel de commercialisation, il leur a été proposé de créer un

¹⁰⁸ Signifie « Mère d'huiles Kalunga » en français. Je n'utilise pas le terme « Kalunga » la plupart du temps.

¹⁰⁹ *Articulation Pacari* en français. Pour des questions de commodité, par la suite, je ne mentionnerai que Pacari.

¹¹⁰ Le terme « traditionnel » est couramment utilisé dans le langage commun, alors qu'en sciences sociales on évitera d'y recourir car il suggère un état de fixité qui s'oppose à tout système culturel perçu comme processuel et dynamique. Dans ce contexte, je reprends le terme « traditionnel » car il est emprunté uniquement pour la présentation de Articulação Pacari. Il se réfère aux communautés autochtones ou quilombolas.

partenariat sous une identité commune. Pour que le projet puisse voir le jour, il a fallu réunir dix femmes extractivistes. Le label avec un logo type « *Mãe de Óleos Kalunga* » a été créé, puis, des étiquettes pour chaque produit ont été conçues avec un dessin représentatif du fruit, de la plante ou de la gaine d'origine. En plus d'apporter une plus-value visuelle, cette allégorie est utile pour ces femmes la plupart illettrées. Dans la continuité de ce qu'avait mis en place Denise, des petites bouteilles leur ont également été offertes au début du projet. De plus, Pacari ambitionnait de créer une coopérative mais le projet ne s'est pas développé jusqu'au bout. Je reviendrai sur les différentes actions dans l'analyse mais avant je vais décrire le procédé.

8 Description du procédé de production de l'huile de noix de coco indaiá

J'ai tenu à faire une description détaillée du procédé de fabrication de l'huile de noix de coco indaiá pour deux raisons. La première est que j'ai été fascinée¹¹¹ par cette pratique et donc la considère comme digne d'intérêt à la relater. La deuxième se veut davantage être une contribution à la documentation de cette pratique culturelle, dans l'idée de garder une trace d'un savoir-faire particulier et original. Ces quelques pages, et les vidéos qui les accompagnent, sont donc une participation mémorielle.

Étape 1 : la collecte. Seule ou en petit groupe, les femmes se rendent dans des *capoeiras*, sorte de clairière, pour aller chercher des noix de coco. Étant le fruit d'un palmier, les noix poussent à une dizaine de mètres du sol. Celles tombées au sol sont ramassées, ou alors, elles sont détachées à l'aide d'un grand bâton. Si après quelques coups elles restent accrochées, c'est qu'elles ne sont pas encore mûres. Les noix de coco collectées sont placées dans de grands sacs en jute que les femmes transportent sur la tête, parfois sur le dos, et les ramènent à pied jusqu'à leur domicile. Fiota dit parfois marcher plus de 10 kilomètres ou plus de 2 heures, et estime le poids d'un sac plein à 50 kg. J'ai accompagné deux fois les femmes à la collecte des noix où nous sommes restées à proximité de la maison de Fiota. J'estime que nous avons parcouru un bon kilomètre et que le sac ramené pesait une trentaine de kilos (Vidéo : 003-1_F ; 003-2_F-P). Une fois rapatriées, les noix sont en principe étalées au soleil pendant environ deux mois. Bien sèches, elles s'ouvrent plus facilement et les graines sont plus grasses, ce qui augmente la qualité de la future huile (vidéo : 002_F).

¹¹¹ J'ai conscience que c'est un aspect subjectif, et je l'assume, et teinté d'exotisme. Je veux dire que cette activité est très différente de celles dont j'ai l'habitude de voir dans mon quotidien, c'est ce qui a attiré mon attention.

Étape 2 : la récupération du dendé. Cette étape est facultative. Si les noix collectées sont fraîches, le dendé peut alors être récupéré ; il s'agit du mésocarpe, une couche d'un demi centimètre qui se trouve entre la coque extérieure et le noyau interne. La noix est d'abord ôtée de sa coque extérieure à l'aide d'un couteau, comme si on la pelait, et le mésocarpe est ensuite saisi sous forme de copeaux (vidéo : 004-1_F ; 004-2_F-P). Les noix sont conservées et séchées plusieurs mois en vue de la prochaine étape, alors que les copeaux de dendé sont tout de suite séchés, au soleil ou au feu selon que l'opération se tient durant la saison chaude ou humide. Ensuite, les copeaux secs sont broyés pour les transformer en farine. Fiota le fait à l'aide d'une broyeuse électrique (vidéos : 005_F-P ; 006_F), alors que ces consœurs le font au pilon. Concernant l'usage de la machine, voir également étape 5, le concassage des graines.

Étape 3 : le cassage des noix et la récupération des graines. Une fois les noix bien sèches, les graines peuvent être récupérées. Installée à même le sol, les femmes cassent les noix de coco une à une, à la main. La noix est placée sur une grosse pierre, et avec une autre plus petite, les femmes la frappent jusqu'à ce qu'elle se brise (voir Illustration 10). Il est rare qu'elle s'éclate de manière propre et net. En général, elle se défait en plusieurs morceaux et l'opération est répétée à plusieurs reprises. Les graines sont ensuite extraites ; soit elles se détachent aisément, soit elles sont libérées à l'aide de la pointe d'un couteau. Il est parfois possible de les récupérer entières, mais bien souvent elles sont aussi écrasées sous l'effet du choc de la pierre. Encore une fois, il est difficile d'estimer le temps alloué à cette activité, et qui reste toutefois relative au volume de noix. Cependant, plusieurs jours sont comptés pour cette tâche qui, en principe, est intercalées durant la journée, mais de préférence exécutée en soirée ou lors des jours de pluie. La fréquence dépend également de la demande¹¹² (vidéo : 007-1_F ; 007-2_P ; 007-3_Moi).

Étape 4 : la préparation des graines. Une fois les graines de noix de coco récupérées, elles sont passées au tamis afin d'évacuer tout morceau de coques ou autres résidus. Ce minutieux travail de sélection offre une garantie supplémentaire pour ne conserver que la

¹¹² Par exemple, lors de mon premier passage chez Fiota au début du mois de novembre 2021, elle préparait une grande quantité de produits pour les vendre à la Foire Nationale des Artisans à Brasilia. Ce marché qui réunit un grand nombre d'exposant-e-s sur plus d'une semaine est une aubaine pour faire connaître et écouler les produits (voir chapitre 9 : stratégies de diffusion). Donc, durant la semaine précédant cet événement, je logeais chez elle et j'entendais le bruit des frappes de noix dès l'aube aux alentours de 6h00 du matin et ne se terminait qu'après 22h00, quand la plupart des membres de la famille étaient déjà couchés. Puis, lors de mon deuxième passage en décembre, la saison des pluies avait commencé. Comme il était impossible de travailler aux champs ou de s'adonner à quelque activité en extérieur, Fiota et moi passions des journées à casser des noix en intermittence avec d'autres tâches domestiques. En prévision de cette période pluvieuse, une grande quantité de noix avaient été recueillies en amont.

manière oléagineuse (vidéo : 007-4_F-P-Moi). Après avoir amassé une certaine quantité, toujours quantifiable à vue d'œil, les graines sont séchées au soleil pendant plusieurs jours quand la météo le permet (vidéo : 008_F), ou alors elles sont préchauffées au feu de bois sur une grande plaque environ une heure (vidéo : 006_F) (voir Illustration 9). Ce procédé étant plus rapide, il arrive parfois que Fiota l'utilise même en cas de beau temps quand elle doit produire de l'huile dans un court délai. Selon elle, l'une ou l'autre de ces techniques n'impactent en rien la finalité du produit. Elle m'avoue cependant que la première option permet d'obtenir une meilleure qualité d'huile, notamment en ce qui concerne la conservation. Mais elle affirme que cette différence est vraiment infime.

Étape 5 : le concassage. Après les avoir séchées, les graines sont concassées afin d'obtenir une grossière poudre. Si cette étape s'est toujours faite au pilon (voir Illustration 5), Fiota est la seule à être équipée d'une broyeuse électrique (voir Illustration 4) pour exécuter cette opération. Selon elle, son mari Caliste a rencontré une personne qui leur a proposé de confectionner une machine sur mesure, mais je n'ai pas connaissance de son coût. Cet engin d'apparence artisanal est assez instable, n'offre pas de support adapté pour réceptionner la poudre des graines et se bloque régulièrement. Quoi qu'il en soit, son usage représente un gain de temps considérable en comparaison au concassage au pilon. Fiota affirme que pour une même quantité, 30 minutes suffisent contre une journée de travail auparavant. De plus, comme elle relève que le travail au pilon est exténuant, elle dit moins se fatiguer (vidéo : 010_F).

Étape 6 : l'extraction de l'huile. Ensuite, la masse de graines concassées est ajoutée à de l'eau dans une grande casserole (voir Illustration 11). Le mélange est bouilli pendant plusieurs heures jusqu'à ce qu'une couche grasseuse apparaisse à la surface. Il s'agit de la graisse contenue dans les graines, et qui s'avère être la fameuse l'huile de noix de coco indaiá. Là encore, je ne peux affirmer les volumes d'eau et de graines, ni le temps de cuisson. Fiota fait tout à l'œil et de manière instinctive. Je l'ai quand même questionnée à ce propos tout en sachant qu'elle n'utilise pas de montre, elle m'a rétorqué : « C'est prêt quand c'est prêt »¹¹³. Une fois que la graisse flotte à la surface, elle est récupérée à l'aide d'une louche et déposée dans une autre casserole plus petite. Cette action est répartie sur plusieurs heures et se termine quand il n'y a plus de graisse apparente. Cependant, la récupération de l'huile se fait d'une

¹¹³ Malgré mes insistances à assister à chaque nouvelle étape, je n'étais en réalité quasiment jamais avertie. Je ne considère pas cela comme de la négligence ou du mépris, je pense simplement qu'elle ne se rendait pas compte de mon intérêt pour chaque détail, qui pour elle sont des banalités. Ce cas est un exemple de l'intérêt de l'ethnométhodologie. Et comme l'ensemble de la production prend beaucoup de temps, et que certaines étapes peuvent s'étaler sur plusieurs jours, je n'étais pas forcément toujours au rendez-vous pour accompagner le procédé.

seule traite, c'est-à-dire que la casserole n'est portée à ébullition qu'une seule fois. L'huile collectée est ensuite frite afin d'enlever l'eau résiduel pour garantir une qualité optimale et une meilleure conservation du produit (vidéo : 011_F).

Étape 7 : le conditionnement. Après que l'eau ait été évaporée, l'huile refroidie est transvasée dans des bouteilles en plastique d'eau ou de soda recyclées de 1,5 litre ou de 2 litres. Lors de commande de grande quantité, l'huile est vendue à même ces contenants. Mais il est plus courant d'écouler de petites bouteilles en verre ou en plastique de 50 ml ou 60 ml (voir Illustration 15). Le remplissage de ces dernières se fait à la main, sans entonnoir, avec une imperturbable dextérité, et l'opération se termine par l'imposition d'une étiquette (vidéo : 012_F). L'usage de ces petites bouteilles et de l'étiquetage s'est récemment ajouté au processus de production. En effet, cette étape est directement liée aux interventions d'aide au développement. Je reviens sur cet impact dans le chapitre suivant.

9 Les stratégies de vente et l'intervention d'organes externes

9.1 Un « packaging » aux normes du monde global

Dès 2016, les agricultrices ont commencé à commercialiser leurs huiles dans des petits contenants. Dès lors, une nette augmentation des ventes a été constatée. Cette stratégie, insufflée par la OCCA et Pacari, fournit des emballages davantage conformes aux attentes du public de consommateurs/consommatrices, c'est-à-dire des individus du monde global. Selon Denise (vidéo : 103), comme l'huile de noix de coco indaiá est un produit de niche et qui n'est pas très bien connu du grand public, la vente de petites quantités se voit donc plus adaptée d'une part, et le côté plus esthétique de la présentation étant beaucoup plus attrayant, le rend plus vendeur d'autre part. En outre, les étiquettes indiquant le nom et l'origine du produit leur confèrent également davantage de valeur. Mais, comme nous allons le voir, ces estampes sont devenues un enjeu identitaire. Et parallèlement, la vente fractionnée du produit permet de le vendre plus cher, ce qui réjouit les extractivistes. Toutefois, cette stratégie a un coût qui requière un investissement, et donc une adaptation d'un point de vue financier.

9.1.1 Standardisation de la présentation et augmentation des ventes

Je cherche à démontrer qu'il y a une concrète augmentation des ventes des produits depuis l'usage des petites bouteilles et des étiquettes, qui génère simultanément l'envie de produire plus ou de vendre plus.

L'huile de noix de coco est généralement vendue dans de petites bouteilles de 50 ml ou 60 ml ornées d'une étiquette avec le logo du projet « *Mãe de Óleos* ». Cette nouvelle présentation a sans conteste induit une augmentation des ventes.

« Depuis que le label est arrivé, j'ai pu commencer à vendre plus loin. Et je me sens contente. Et je vends de plus en plus. » (Fiota : 007-1, 7'30'')

« Ce qui a changé c'est qu'on ne vendait pas la quantité qu'on vend aujourd'hui. Avant, on vendait moins. Aujourd'hui, non. Aujourd'hui, on vend plus. » (Persila : 007-2, 37'40'')

« - Vous arrivez à faire plus de bénéfices depuis que le projet « Mãe de Óleos » est arrivé ? - Oui. On arrive à vendre plus cher. – Mais parce qu'il y a plus de coûts ? Il faut acheter les bouteilles, les étiquettes. – On arrive à vendre plus cher à cause de ça [montre les étiquettes]. Au début on faisait comme ça, avec une grande bouteille et on mettait un bouchon [artisanal, c'est à dire un morceau de palmier]. Les gens regardaient et disait : "non, on n'achète pas une bouteille comme ça". Maintenant on a un bouchon. » (Calisto : 013, 6'30'')

« Ça a beaucoup changé parce que ça m'a beaucoup aidé [le projet Mãe de Óleos]. En premier, j'avais mes choses ici, et des choses qu'on ne faisait pas parce qu'on n'avait pas de sortie. [...]. Avec ce projet de « Mãe de Óleos », il y a beaucoup de divulgation et l'aide avec les emballages. Avant, on mettait dans ces bouteilles [en verre] qui avaient de la pinga [alcool de canne à sucre]. [...] Maintenant, on achète les emballages, on a les étiquettes du projet Mãe de Óleos [...]. Ça a été vraiment une très belle aide, on a eu une bonne divulgation. » (Dirani : 100-1, 6'10'')

Le fait de proposer de petites quantités, et ce dans des emballages neufs, est plus attractif pour les consommateurs/consommatrices qui préférèrent acheter un produit bien présenté pour environ 20 R\$, au lieu d'une grande bouteille en plastique ou en verre recyclé pour environ 300 R\$. Par ailleurs, les étiquettes apposées apportent une plus-value esthétique et une image professionnalisante (Denise : 100-3). Cet objet final, bien qu'artisanal, se rapproche esthétiquement de ceux que l'on trouve dans les commerces du monde global, et de ce fait, deviennent plus familier pour le public cible, générant par conséquent une stimulation des ventes. Ce changement a été proposé par des entités extérieurs à la communauté, et saisi par les récipiendaires. Si, comme nous l'avons vu, Denise de la OCCA dit avoir été la première à avoir introduit les petits contenants envers les Kalungas, aucune agricultrice ne le mentionne ; Ces dernières ne relèvent que l'intervention de Pacari, qui avait offert les emballages au début du projet *Mãe de Óleos* pour donner l'impulsion de ce nouveau modèle de commercialisation.

« Au début, les emballages étaient donnés. C'était tout donné, on n'a rien acheté. Tout a été donné par Mãe de Óleos. Ça a été une avance très grande. [...] Les emballages pour vendre a été une grande aide, une aide très grande. » (Dirani : 100-1, 9'30'')

« Elles [les personnes de Pacari] ont maintenu un temps ceci [montre les étiquettes] et les bouteilles. Mais maintenant, pour en avoir, on doit se débrouiller. Elles ont donné une aide au début. » (Calisto : 013, 5'30'')

« Au début, elles ont aussi donné les emballages, les petites bouteilles. Elles ont donné beaucoup de choses gratuitement. Mais il y en avait peu [des femmes] qui allaient les prendre. Moi-même je ne prenais pas. Mais c'était donné au début pour que les femmes puissent commencer. C'est ensuite qu'elles ont transmis aux femmes avec une carrière déjà bien faite qui pouvaient acheter les emballages, les étiquettes. » (Neuze : 100-2, 29'30'')

Comme le soulève Neuze, au début les femmes ont montré quelques résistances à changer leur manière de faire. Puis, la stratégie a été convaincante. Ce modèle a permis aux femmes d'augmenter leur bénéfice dans le but de le réinvestir, un procédé conforme aux mécanismes capitalistes. Malgré qu'aujourd'hui elles doivent acheter les emballages et que cela représente un investissement, elles s'en accommodent toutefois très bien.

« Au début, on a reçu les petites bouteilles et les étiquettes avec le logo. Et de fil en aiguille, j'ai tout vendu. Avec les petites bouteilles, on a tout vendu. Et après, on a continué à vendre des petites choses et on continue à acheter les bouteilles. » (Fiota : 007-1)

« Pour recevoir des emballages, j'ai dû faire la demande à Goiânia. [...] J'en ai eu pour 400 R\$ et des poussières, seulement en emballage, pour que je puisse emballer mes produits. Des bouteilles de 50ml, 20ml, 150ml, de 100ml. J'achète là-bas. [...] » (Neuze : 100-2, 38'50'')

En somme, unanimement les femmes se disent satisfaites de pouvoir commercialiser leur huile de noix de coco dans de petites bouteilles étiquetées. Si au début du projet le matériel leur était donné, aujourd'hui elles doivent l'acheter. C'est donc un investissement à faire, ce qui signifie des dépenses supplémentaires. Mais cette transaction en vaut la peine car elle est rentable aux dires des protagonistes, dans le sens où ces emballages augmentent d'une part significativement les ventes, et d'autre part, une petite quantité se vend plus cher au litre. Cette stratégie porte donc ses fruits et atteint son objectif primaire, celui de développer les activités économiques des extractivistes kalungas et de les insérer dans l'économie de marché capitaliste. Vu sous un angle interprétatif, l'intervention des projets d'aide au développement a proposé une adaptation extrinsèque, c'est-à-dire conformer des produits particuliers aux attentes des consommateurs/consommatrices issus de la globalisation. Cela se joue également sur l'esthétique avec une estampe calibrée.

9.1.2 Personnalisation des informations sur les étiquettes

*Je cherche à démontrer qu'il y a **une forte volonté à l'individualisation**, dévoilant implicitement un jeu de concurrence entre les femmes et une tendance davantage tournée vers la division du groupe que vers une collaboration communautaire.*

Si les étiquettes initiales étaient toutes identiques, lors de mon terrain, les productrices ont reçu, à leur demande, une nouvelle version personnalisée ; le nom et le numéro de téléphone

de chacune sont désormais inscrits dessus (voir Illustrations 6 et 7). Ces informations ont pour but d'identifier la productrice et de permettre de les contacter en vue de prochaines commandes.

« On a chacune son étiquette avec son nom et son téléphone. Alors quand ça va là-bas [à l'extérieur], je sais que c'est les miens. Si c'est les leurs [des consœurs], on sait que c'est les leurs. Avant, on n'avait qu'une seule étiquette [standardisée]. Maintenant non, il y a le nom et le téléphone de chacune. [...] Cette étiquette est bien pour vendre. » (Persila : 007-2, 37 : 40'')

« Il y a eu un changement parce que nos étiquettes étaient toutes semblables. [...] Combien de personnes sont déjà venues à moi disant qu'elles avaient acheté un de mes produits à Alto Paraiso ou à tel endroit, et ce n'est pas les miens. Ce sont d'autres amies. Ça peut-être ceux de Fiota, de Dirani, parce que nos produits sont presque tous pareils. Mais j'ai beaucoup réclamé car je voulais un changement parce que toutes les étiquettes sont semblables et on ne sait pas à qui on les a achetés. La marchandise est de chacune mais les étiquettes sont pareilles, toutes d'une seule façon. Alors je réclamais souvent. J'en ai parlé à Calisto et Dirani, et maintenant c'est très bien, on a le nom de la personne et son téléphone. [...] Maintenant, si quelqu'un m'achète un produit et aimerait me parler, elle a mon téléphone. » (Neuze : 100-2, 22'15'')

« Des fois il y a des personnes qui me demande si je suis Fiota. Et je dis " non, je ne suis pas Fiota. Mais pourquoi vous cherchez Fiota ? " – Parce qu'on lui a acheté des produits et il y a la même étiquette. "- Je ne suis pas Fiota mais elle vit aussi ici dans la région, dans la communauté. Parce qu'on est 10 femmes à faire partie du même projet et les étiquettes sont pareilles". [...] Alors maintenant, c'est un changement. Si j'ai un stand avec mes produits, les personnes savent qui je suis parce qu'il y a mon nom, même chose pour Fiota, et Dirani. » (Neuze : 100-2, 22'15'')

« Je trouve que c'est bien parce que c'est séparé. C'est la même illustration, la différence est seulement qu'il y a le nom et le téléphone. » (Neuze : 100-2, 22'15'')

J'interprète ce fait comme étant révélateur d'une volonté de se démarquer par rapport aux autres productrices, et simultanément d'augmenter ses propres ventes. Cette attitude met en évidence un mécanisme de concurrence implicite.

« Chaque femme fait à sa maison. Chacune fait les siennes [les huiles] chez elles. Chacune va chercher ses noix de coco pour sa famille. [...] Chacune fait pour soi. » (Dirani : 100-1, 19'40'')

Comme ces femmes sont dans les faits concurrentes, je conçois qu'il fasse tout à fait sens pour elles de vouloir se distinguer les unes des autres. Elles font peut-être la même activité, partagent le même territoire historique, s'identifient au même groupe social et ethnique, et font partie du même projet (*Mãe de Óleos*) mais elles travaillent pour leur compte et non celui de la communauté.

En somme, en juxtaposant ce cas empirique à la théorie, je constate en réalité une vision dichotomique des points de vue des protagonistes selon qu'ils/elles se situent « dans » ou « hors » de la communauté, rappelant ainsi les processus d'ethnisation de Brukaker (2004) et de « boundary making » de Barth (1969). Vu de l'extérieur, en l'occurrence du point de vue

des personnes qui ont réalisé les étiquettes, les productrices sont perçues comme faisant partie d'un même groupe social d'appartenance, homogène, gommant ainsi leurs spécificités individuelles. Cette représentation subjective est exprimée à travers la première version des estampes, unifiées, que j'associe à une image qui sous-tend l'idée du collectif, d'une pratique partagée, d'une production analogue, découlant sur l'anonymisation des productrices. A l'inverse, vu de l'intérieur, la réalité est divergente dans le sens où chacune tient à manifester sa singularité. Si je schématise, vu de l'extérieur, les productrices sont identifiées au niveau collectif avec une dépersonnalisation du produit, tandis que vu de l'intérieur, l'identification se veut au niveau individuel avec une personnalisation des étiquettes. En écoutant les besoins des agricultrices, en rectifiant les étiquettes suivant leur volonté, l'équipe de conceptualisation démontre une flexibilité quant à leur position dominante dans cette relation de pouvoir asymétrique. En agissant de la sorte, le soutien extérieur paraît davantage se manifester comme un appui que comme une intervention hégémonique. Cela dit, cette vision uniformisante concorde avec l'une des volontés initiales du projet, celle de créer une coopérative, avec un espace de travail et un identifiant commun. J'imagine que l'élaboration d'un visuel standardisé s'inscrivait dans la suite logique et faisaient sens pour elles/eux. Finalement, la réalité du terrain montre que c'est l'inverse qui s'est produit et que le clivage entre les agricultrices s'est renforcé.

De plus, cette étape qui apparaît comme une manifestation vers l'individualisme économique, c'est-à-dire se démarquer les unes des autres dans un esprit de concurrence qui induit simultanément une course aux profits personnels, est un schéma qui concorde avec une vision du monde capitaliste, une posture induite par la globalisation, comme nous l'avons vu dans la littérature. Ainsi, j'interprète cette action empirique, non préméditée par les actrices, comme étant significatrice d'une attitude qui tend à se rapprocher d'un comportement caractérisé par le système dominant, du monde global, et donc d'une intégration à celui-ci. L'aide au développement de Pacari opère donc en direction d'un changement social concomitant à l'économie de marché libéral.

Par ailleurs, je relève également que cette posture s'inscrit dans la suite d'un processus d'identification diachronique en entonnoir, c'est-à-dire que les protagonistes targuent à se présenter par leur prénom suivi du qualitatif « kalunga ». Dans la continuité de ce que révélait Baiochi (1982), les Kalungas sont passé-e-s d'une autoreprésentation de « habitant-e du Vão das Almas », à « Kalunga du Vão das Almas » à, aujourd'hui, en regard à l'une de mes interlocutrices « Neuze Kalunga ». Donc, même s'il existe une volonté de se distinguer à l'intérieur du groupe social, la vision d'une communauté « ethnique » subsiste, et son

identification semble également se renforcer. Donc, du point de vue des extractivistes, l'identification dans le groupe tend à la distinction, tandis que l'identification à l'extérieur du groupe tend à l'uniformisation. Cette réflexion peut être transposée à l'aspect visuel des étiquettes ; la validation d'un chablon standardisé identifiant les femmes au projet « *Mãe de Óleos Kalunga* » apparaît finalement comme une force en termes de représentation identitaire envers l'extérieure de la communauté.

9.2 La commercialisation et des canaux de distribution individualisés

Pour écouler leur production, chaque extractiviste se démène seule. Il n'y a pas de vente groupée, ni un canal systématique. C'est principalement le réseau de relations et les choix individuels qui modèlent les canaux de distribution. Dans cette partie, je vais exposer et analyser différentes stratégies mobilisées et commenter leurs impacts.

9.2.1 La vente directe stimulée par les smartphones et internet

Je cherche à démontrer que la vente directe reste une pratique très individualiste, qui dépend du réseau social de chacune ; leur clientèle se construit essentiellement par le bouche-à-oreille.

La commercialisation des produits étant quasi inexistante entre Kalungas au sein de la communauté, elle ne s'opère qu'en dehors du territoire, ou à destination des acteurs/actrices de l'économie de marché du Brésil et au-delà.

« Nous ne vendons pas dans la communauté, on doit vendre à l'extérieur parce que dans la communauté toutes les femmes font ces produits, presque toutes les femmes. Il n'y a pas comment vendre de l'une à une autre. » (Dirani : 100-1, 2'38)

De ce fait, les extractivistes mobilisent divers stratégies, propre à chacune, mais qui suit principalement le schéma de vente directe, c'est-à-dire que l'acheteur/acheteuse et les productrices sont en contact direct. J'ai relevé deux modalités : la première, une commande est passée par téléphone et les produits sont ensuite expédiés par courrier, acheminé par un transporteur ou distribué à un entremetteur.

« Des fois on a des personnes qui demandent, alors on vend à l'extérieur. On envoie en ville. Et des fois il y a des personnes qui viennent jusqu'ici pour acheter, ça nous aide beaucoup. Je suis très reconnaissante. » (Neuze : 100-2, 4'52'')

« Maintenant on a nos numéros de téléphone dessus [les étiquettes], on a des cartes de visites. On reçoit des appels : - "il y a possibilité de m'envoyer des produits ?" – Et plus tard, on envoie. J'envoie à ma fille à Alto Paraiso, qui elle envoie plus loin. [...] Aujourd'hui, j'ai mis internet ici à cause de l'école des enfants et pour mes produits. » (Dirani : 100-1, 6'10'')

« Je vends à l'extérieur. Aujourd'hui, c'est très bien parce que les personnes ont déjà le téléphone. Mais avant, il n'y avait pas [en parlant des étiquettes]. Alors parfois les personnes nous connaissent déjà et nous téléphone, ou ils donnent notre nom à une autre personne. Il y a des personnes à qui je vends des produits que je n'ai jamais vu personnellement. Ils envoient un message et me demandent ce qu'elles veulent. Je prends les choses, je les emballe et je les envoie à Alto Paraiso à mes enfants. Des fois il y a des personnes qui vivent dans la région ou des visiteurs qui viennent de loin qui sont de passage dans la région. D'autres vont souvent à Brasilia et transmettent aux personnes. D'autres les transportent jusqu'à Cavalcante. Et de fil en aiguille, on continue à vendre. Des fois il y a des personnes qui viennent nous visiter et achète une petite chose. » (Neuze : 100-2, 10'20'')

Comme le relève Neuze, il arrive que des personnes se rendent directement chez les productrices (voir Illustrations 12 et 13), mais ce canal de vente reste anecdotique. En effet, la communauté est difficile d'accès.

« Si il y avait une bonne route là-bas [à travers la savane] pour que des petites voitures puissent venir, si il y avait un pont juste là, sur la Capivara, pour venir ici et chez Fiota, ça serait une bonne chose pour nous. [...] ça serait bon pour nous, et mon travail serait davantage valorisé. [...] Si on avait un meilleur accès, le tourisme fonctionnait bien dans notre communauté. Je pense qu'on vendrait beaucoup plus. J'ai mon petit magasin. » (Neuze : 100-2, 1, 3'30'' ; 101-2, vidéo de son petit magasin).

Toutes les femmes affirment n'avoir que très peu de stock étant donné la difficulté à écouler la marchandise. La production est souvent réalisée pour satisfaire une commande.

« Les personnes appellent sur mon téléphone. Et ici à la maison j'ai le wifi. Ils appellent : - "Dona Fiota, Seu Calisto, vous avez des produits ? - oui on a !" et si on n'en a pas, on leur dit : - "donnez-nous du temps, 2 - 3 mois, et on va faire". C'est comme ça. » (Fiota : 007-1)

Comme le dit Fiota, Internet permet aux acheteurs/acheteuses de contacter les productrices, mais constitue aussi un moyen de diffusion et de promotion des produits. Par exemple, Fiota a un groupe whatsapp, qui est administré par Denise, où sont communiquées certaines informations concernant ses activités, Neuze a un compte Instagram¹¹⁴ et Dirani utilise généralement le statut WhatsApp pour faire un peu de propagande¹¹⁵.

« Ça [internet] a changé beaucoup de choses. Aujourd'hui je peux faire mes choses, prendre une photo ici, j'envoie à mes amis, ils me font ensuite une demande. De là, je fais et envoie les choses. Ça a beaucoup changé. » (Dirani : 100-1, 17'55)

La deuxième modalité de vente direct que j'ai identifiée est la participation à de grands évènements annuels de plusieurs jours qui se tiennent hors du territoire kalunga, à l'exception d'un seul qui a lieu au Vão das Almas (*Nossa Senhora D'Abadia*). Pour ces occasions, les femmes anticipent et préparent un important volume de marchandise. Mais leur présence à ces

¹¹⁴ <https://www.instagram.com/neuzakalunga/>

¹¹⁵ Il s'agit d'une option de l'application où tous les contacts peuvent voir une publication pendant 24 heures.

événements représente un coût, notamment en ce qui concerne le logement sur place, les dépenses liées au séjour et les frais de déplacements ; les femmes ne s'y rendent donc que si elles y sont invitées. A titre d'exemple, je ne mentionne ici que les plus notoires : la *Rencontre Interculturelle de la Chapada dos Veadeiros* à São Jorges en juillet (Fiota, Persila), le *Marché National des Artisans* à Brasilia en novembre (Fiota, Dirani) et la *Romaria* ou *Fête de Notre Seigneure d'Abadia* dans la communauté en août (Fiota, Neuze).

« Il y a aussi un festival tous les mois de juillet à São Jorges, et il y a beaucoup de personnes qui viennent, 600, 800, 2000, 3000 personnes à São Jorges, quand c'est la période. J'ai une amie à São Jorges qui s'appelle Juliana [membre de Pacari]. C'est Juliana qui m'a amené pour vendre mes produits. Et comme il y a beaucoup de personnes qui viennent, elles les prennent [les produits]. Juliana m'invite chaque année au festival, et j'y vais pour vendre mes choses. Et mes choses sont allées dans plusieurs endroits ; Rio de Janeiro, São Paulo, c'est parti là-bas. » (Fiota : 007-1)

« Au marché, le seul auquel je vais c'est à São Jorges [en parlant du festival interculturel]. » (Persila : 007-2)

« Nous allons à des marchés, à Brasilia, quand il y a notre amie [Denise] qui a un espace pour nous, alors nous allons. Mais sinon c'est difficile de trouver un espace. On y va seulement quand on nous appelle pour nous dire qu'il y a une place pour nous, alors on fait en sorte d'y aller pour vendre. » (Dirani : 100-1, 5'30'')

« J'ai vendu une fois à la Romaria [Nossa Senhora d'Adadia], j'ai monté un stand bien au centre. La dernière fois, je suis restée les 7 jours de fête et il y avait encore des personnes de Brasilia, beaucoup de personnes qui me connaissaient qui achetaient des choses le dernier jour quand je démontais mon stand. A cette époque, je vendais beaucoup à la Romaria. Il y a beaucoup de personnes de pleins d'endroits. Il y a que Fiota qui vendait souvent et moi qui ai commencé aussi à amener des produits à la fête de la Romaria. Et là-bas, il y a beaucoup de personnes qui veulent acheter des produits, des personnes qui viennent de l'extérieur. La dernière fois, j'ai commencé à vendre le jour 13 [le 1^{er} jour des festivités], et j'ai fait plus de 1500 R\$ à la Romaria, seulement de produits. Les produits s'étaient tous vendus, je montais sur une moto et venait ici [chez elle] pour prendre des produits et les amener là-bas. C'était comme ça tout le temps de la Romaria. » (Neuze : 100-2, 12'30'')

Je constate que seule Fiota participe à ces trois gros événements annuels, alors que les trois autres agricultrices n'y vont qu'à un seul, et des différents. Ces exemples montrent que chacune déploie des stratégies qui leur sont propres, et que je ne peux pas tirer de généralités quant aux motivations des femmes à participer à l'un ou à l'autre de ces événements ; d'une part les opportunités hors de la communauté sont clairement dépendantes du réseau de relations qu'elles entretiennent avec des personnes de l'extérieur, et d'autre part, les logiques qui les animent sont relatives à chaque contexte.

« Par exemple, pour moi, aller vendre aux marchés à Brasilia, des personnes m'ont déjà appelé mais je ne suis jamais allée. Je vends plutôt de cette manière [bouche à oreille], à travers mon fils [guide à Alto Paraíso]. Mon mari aussi connaît beaucoup de personnes. [...] Je vends un petit peu à l'un, un peu à l'autre, un autre jour une personne vient me visiter et m'achète un petit peu. » (Neuze : 100-2, 10'20'')

Par le passé, les femmes fréquentaient de temps en temps les marchés hebdomadaires locaux aux alentours de la communauté, à Cavalcante ou à Alto Paraiso. A l'exception de Neuze qui dispose d'une maison familiale dans ce dernier lieu, et qui peut donc s'héberger sur place, elles disent toutes ne plus y aller car cette opération n'est que trop peu rentable, compte tenu du coût du trajet et des dépenses sur place.

« Au marché, je suis allé peu de fois. Je vends surtout à des particuliers qui commandent par-ci par-là... A des gens qui me connaissent. » (Persila : 007-2)

« Aller en ville ça coûte, alors si c'est pour ne rien vendre, je reste à la maison. » (Persila : 007-2)

« Maintenant je suis un peu au ralenti avec la saison des pluies, mais j'aimerais bien aller aux marchés de Alto Paraiso. Il y a les marchés les samedis et dimanches [l'un est dédié à l'artisanat, l'autre aux produits fermiers]. » (Neuze : 100-2, 12'30'')

En somme, étant donné la difficulté d'accès à la communauté, que très peu d'acheteurs/acheteuses vont à la rencontre des agricultrices et que dans l'autre sens, les femmes n'en sortent que très peu aussi en raison de l'investissement qu'exigent ces déplacements. Elles sont donc prises dans une dynamique où les marges de manœuvres pour écouler leur marchandise sont très restreintes. En outre, je constate que la modalité de vente la plus efficace, et donc la plus empruntée, est l'activation du réseau social, soit la relation directe entre la productrice et le/la client-e. Le bouche-à-oreille reste donc le canal de diffusion le plus efficace. Mais pour ce faire, comme nous l'avons vu, l'usage du smartphone et d'une connexion à internet sont des outils indispensables pour que les deux parties puissent communiquer, entre le/la consommateur/consommatrice et la productrice qui va transmettre la marchandise. J'insiste sur le terme « smartphone », et non sur « téléphone », car cet objet permet des communications via internet, un élément central. En effet, il n'y a pas de couverture de téléphonie dans la savane donc les communications ne sont possibles que par le réseau internet. Cela dit, internet n'est présent qu'à proximité d'une borne wifi, c'est-à-dire dans un périmètre d'environ 50 mètres. Malgré qu'il soit possible de passer des appels avec un téléphone en utilisant une ligne connectée à internet, la grande révolution s'est faite par l'usage de l'application de messagerie instantanée « *WhatsApp* ». En effet, en plus de pouvoir passer des appels audio et vidéo sans frais (hormis le coût de l'abonnement à internet), cette application permet aussi d'envoyer des messages vidéo et vocaux. Pour des personnes illettrées, cette technologie a considérablement changé leur vie. Pour pouvoir en bénéficier, l'électricité est indispensable, que ce soit pour recharger les smartphones ou faire tourner la borne wifi.

Ce fait social est un autre exemple de l'immersion du développement dans la communauté et de son adoption. Infrastructures pour l'électricité et technologies de communication produisent un changement social et deviennent simultanément des intégrateurs au monde global. Quant à l'aspect de la commercialisation des marchandises à proprement parlé, le réseau virtuel évoqué se situe en amont d'un autre réseau tangible, la route. En effet, pour acheminer les commandes, elles doivent nécessairement être transportées par voie terrestre, comme par une voiture - encore un objet technologique du monde global - et emprunter une route - là encore une infrastructure caractéristique des programmes d'aide au développement -. Donc, pour les agricultrices, le changement social s'opère à travers diverses dimensions d'interconnexions tant virtuel, social et matériel.

9.2.2 *La vente par intermédiaires peu exploitée*

*Je cherche à démontrer que la **tendance à recourir à des intermédiaires est faible et qu'il n'y pas de schémas généralisables**, de lieux de convergence ou de centralisation solidement établit ; le réseau social individuel reste important.*

Une autre manière d'écouler la marchandise est la vente par le biais d'intermédiaire. La principale différence avec la vente directe est que la productrice n'a pas de contact direct avec le client. J'ai identifié trois modèles. La première façon s'articule autour des relations familiales et se voit comme le prolongement de celle de la vente directe ; le bouche à oreille prédomine, le réseau social « informel » est fortement mis à contribution et la circulation des marchandises se fait à la demande. Neuze et Dirani sont les deux seules de mon échantillon à m'avoir dit faire recours à leurs proches installés en zone urbaine.

« J'ai trois enfants qui habitent là-bas [Alto Paraiso]. L'un d'eux est guide. [...] Il m'aide à vendre beaucoup. Il me demande des choses et je lui envoie et il vend pour moi. » (Neuze : 100-2, 12'30'')

« Elle [sa fille à Alto Paraiso] travaille, elle ne peut pas vendre pour moi. Sauf, quand une personne lui passe une commande, alors je lui transmets la commande là-bas, et ensuite elle livre. » (Dirani : 100-1, 28'30'')

Le deuxième modèle qui fait office d'intermédiaire s'inscrit dans un réseau plus professionnel. Cependant, je n'ai relevé qu'une seule structure qui collabore avec les Kalungas, la OCCA. Seules Fiota et Dirani font activement partie de ce réseau. Un petit stock de leur marchandise est entreposé à Brasilia dans ses locaux, qui se charge ensuite de la distribution par le biais de paniers hebdomadaires ou de la vente en ligne.

« Il y a une femme qui s'appelle Denise, qui a un réseau, la OCCA, et je vends des choses par ce canal. Et souvent elle me demande des choses pour les vendre. Alors

j'envoie des choses à Brasilia pour qu'elle vende pour moi. C'est un réseau. La OCCA m'aide vraiment beaucoup. » (Fiota : 007-1)

Finalement, la troisième modalité que j'ai relevée est de déposer de la marchandise dans un petit magasin dédié aux producteurs/productrices régionaux/régionales à Cavalcante ; Neuze et Dirani m'ont confié vouloir tenter ce canal de distribution.

« [Il y a aussi] les artisans de Cavalcante que je viens d'intégrer, pour que les Kalungas puissent aussi mettre leurs choses là-bas pour vendre. Alors j'ai pris un peu et j'ai mis là-bas pour voir si j'arrive à vendre. – C'est un magasin ? – Oui, c'est un magasin, au centre de Cavalcante, vers le marché. » (Dirani : 100-1, 12'00'')

« A Cavalcante, il y a un petit magasin et je voulais voir si j'arrive à vendre mes produits là-bas. Je vais voyager ces prochains jours et je voulais connaître ce petit magasin. » (Neuze : 100-2, 42'10'')

Lors de mon séjour, j'ai voulu visiter cet espace mais je ne l'ai pas trouvé. Cela pose la question de la visibilité de cette boutique. Et dans les faits, il n'y a qu'une agricultrice qui exploite cette possibilité, et une autre qui souhaite le rejoindre. Calisto m'avait également parlé d'un autre petit magasin consacré à l'artisanat et aux produits kalungas à Engenho II, la communauté kalunga la plus touristique. Mais d'après lui, les frais sont si élevés¹¹⁶ qu'il juge cette stratégie peu rentable (notes de terrain).

En somme, d'une manière générale, je constate que le recours à des structures d'intermédiaires est très sommaire. La stratégie la plus mobilisée reste celle qui convoque un réseau social de proches ou de connaissances. Elle se présente comme le prolongement de la vente directe en format tripartite (vendeur, intermédiaire, acheteur), c'est-à-dire qu'un seul acteur intervient en plus de la vendeuse et de l'acheteur/acheteuse. Quant aux modalités de vente de type « impersonnelles », qui se produisent par le biais de magasins et sans contact direct, elles ne sont que très peu, voire pas du tout, empruntées. Dans l'ensemble, je relève que les stratégies mobilisées sont linéaires, de « un à un », et non pas de « un à plusieurs » comme dans la grande distribution qui emploie la plupart du temps par un système de grossiste. Donc, le système de distribution des agricultrices est un modèle de vente au détail, un modèle que l'on retrouve aussi dans l'économie de marché capitaliste, mais qui reste encore loin du modèle industriel et de la vente en gros. Cela dit, cette structure de commercialisation correspond aux attentes de Pacari. En effet, dans leur vision, l'idée était de développer un modèle commercial sans intermédiaire, pour stimuler la vente directe, système valorisé auprès des petites

¹¹⁶ Calisto me dit que l'association en charge de cette échoppe demande 5 R\$ par produit. Ce qui lui fait soit augmenter le prix de son produit de 5 R\$ (vente à 25 R\$) et diminue les chances de vente, soit il garde son prix de base mais perd 5 R\$ dans la transaction et n'obtient que 15 R\$ de prix de revient.

productions. D'ailleurs, contrairement à la OCCA qui propose un accompagnement pour la vente, je n'ai pas remarqué un tel soutien de la part de Pacari. Ses activités d'aide au développement se cottonnent à la production et son intervention initiale auprès des agricultrices kalungas avait pour but de créer une coopérative, mais ce projet n'a finalement pas abouti. Je propose un décryptage de cet échec dans le point suivant.

10 Tentative de création d'une coopérative

Dans le secteur de l'aide au développement, il arrive que des projets imaginés par des organisations pour soutenir une population, considérée comme étant en situation de vulnérabilité, soient rejetés. La vision idéaliste des « aidant-e-s », provenant du monde global, suit la plupart du temps des logiques qui ne se transposent pas toujours facilement aux contextes socio-culturel des « aidé-e-s ». Dans ce chapitre, je vais revenir sur la tentative de création d'une coopérative, proposée par Articulação Pacari, et qui a échoué, du moins dans sa forme structurale et initialement voulue. Cependant, cette partie est à lire avec précaution car j'estime ne pas avoir assez d'informations pour reconstruire tous les aspects de cette histoire. La principale lacune réside dans le fait que je n'ai pas pu m'entretenir avec la référente du projet, Jacqueline Dias, ou un-e autre membre de Pacari lors de mon séjour. Par ailleurs, j'ai ressenti sur le terrain que ce thème était quelque peu sensible ; j'ai en effet été confrontées à des réticences de la part de mes interlocutrices. Cependant, il a provoqué et mis en lumière divers enjeux socio-culturels pertinents pour ma recherche que je souhaite néanmoins exposer.

10.1 Contextualisation et commencement du projet de coopérative

10.1.1 Intérêts pour la structure collaborative mais investissement inéquitable

Je cherche à démontrer qu'il existe un intérêt pour l'idée d'une structure coopérative, mais que les membres concernées ne s'investissent pas de la même manière dans la production de l'extractivisme, ce qui génère des conflits.

Au début du projet « *Mãe de Óleos Kalunga* », l'initiative de Pacari était plus ambitieuse avec la volonté de créer une coopérative de 10 agricultrices partenaires. Mais ce projet n'a finalement pas été concrétisé. Il s'agissait de monter une structure centralisée et d'y installer du matériel de travail comme une machine pour casser les noix de coco et une presse à froid. Le local devait se situer chez Fiota, où d'ailleurs une petite maisonnette en béton a été construite grâce à des fonds de Pacari, ainsi que la grande cuisine adjacente. Officiellement, ces deux structures n'appartiennent pas à Fiota mais à la coopérative.

« En vrai, le projet Mãe de Óleos a fait cette maison. Ils ont reçu de l'argent pour faire ça [le local bétonné]. [...]. Il devait y avoir une machine pour casser les noix de coco. Mais le projet n'a pas abouti, il n'y avait plus d'argent. On a juste pu faire cette maison et le toit de l'autre [la cuisine]. » (Calisto : 013)

Comme dit, après la réalisation de ces ouvrages, il semblerait qu'il n'y avait plus assez de budget pour poursuivre la mise en œuvre de l'infrastructure. Ainsi, avec l'argent restant, quelques femmes ont reçu des ustensiles de cuisine. De plus, au début du projet des emballages et des estampes ont été offertes. Mais d'une manière générale, les agricultrices affirment qu'elles auraient aimé pouvoir travailler dans une structure collaborative.

« - Que penses-tu de l'idée de mélanger toutes les huiles de toutes les femmes pour les vendre ensemble ? - J'en pense du bien. Si ce partenariat arrive jusqu'ici, j'en penserais beaucoup de bien, ça serait un délice. Ça serait vraiment bien de faire un groupe de femmes. Et ça ne serait pas seulement les 10 femmes, mais plus. » (Fiota : 007-1, 16'00'')

Et Neuze dit avoir eu connaissance de ce type de structure implanté dans d'autres communautés par des reportages télévisuels.

« Si on travaillait toute de manière unie, [...] ça serait une bonne chose. Tout le monde uni, tout le monde en train de faire. Des fois, je vois à la télévision des femmes travaillant ensemble, toutes unies. Des fois ça passe dans certains programmes ; une sur le tracteur, une là-bas ; un grand groupe de femmes où tout le monde travaille ensemble, toutes unies. Mais il y a des endroits où ce n'est pas possible de s'unir. [...] Comme j'ai déjà vu passé [à la télévision] toutes ces femmes, il y en qui font quelque chose d'un côté, des autres qui font autres choses, une sur le tracteur, les autres qui récoltent des choses, dépose tout dans la camionnette, elles acheminent tout pour vendre ! Toutes unies, toutes habillées [uniforme de travail]. Je regarde beaucoup ces émissions, elles sont toutes équipées ! Mais ici ça ne joue pas. Quand ça a commencé, déjà au début, il y a "une telle je sais pas quoi, l'autre je sais pas quoi" parce qu'ici les gens aiment ça [comméragé]. Alors on continue chacune à faire un peu chez elle, et à vendre comme ça. » (Neuze : 100-2, 43'30'')

Même si elles semblent séduites par l'idée de la coopérative, il semblerait que la mise en œuvre du projet reste difficile ; dans les faits, elles disent toutes que ce n'est pas vraiment réalisable dans la communauté. Selon elles, les niveaux d'investissement dans la production sont hétérogènes, ce qui complexifie l'aspect collaboratif et la distribution des gains.

« C'est difficile d'avoir un groupe de femmes. Il y en a 10 qui veulent venir, mais elles ne viennent pas. Ou elles viennent mais elles ne restent pas. Ou alors elles viennent seulement pour prendre mais au moment de travailler, elles repartent chez elles. » (Persila : 003-2_F-P)

« Quand certaines se mettent d'accord, les autres ne concordent pas. Qu'est-ce qui se passe ? Personne ne veut venir pour faire des choses ici. A la maison, il y a déjà tellement d'autres choses à faire, alors toutes font chez elles. » (Dirani : 100-1, 20'00'')

« On dit qu'il y en a qui gagne plus que d'autres mais c'est parce qu'elles s'efforcent plus que d'autres. Des fois, il y en a qui font un petit peu de marchandises mais elles

ne courent pas après, d'un côté à l'autre. Et il y en a d'autres que non. Elles font un peu ici, un peu là, et encore un peu ici, et quand on vend par-ci par-là, on gagne déjà un peu plus. Et pour se mettre ensemble, j'ai déjà dit, il y en a qui font beaucoup, comme Fiota qui ne s'arrête jamais, où comme moi. Ce n'est pas pour m'élogier, mais si il pleut, je fais une chose, après je fais une autre chose, si il faut beau je fais autre chose, où encore une autre... Je continue. [...] Mais il y en a d'autres qui font partie du projet et qui ne font rien. C'est le problème. Donc ça ne va pas pour nous réunir. Cette entreprise était pour être faite de cette manière. » (Neuze : 100-2, 43'30')

Cette fin de citation attire l'attention sur une autre problématique, celle du choix des 10 extractivistes pour intégrer le projet. C'est ce que nous allons voir dans la partie suivante.

En somme, déjà à ce stade, il apparaît que l'implication personnelle de chaque femme dans les activités de production d'huiles ne soit pas équivalente, ce qui est une source de tension avant même d'avoir vu naître le projet. Cet argument soulève donc la question de comment ont été choisies les membres partenaires du projet.

10.1.1 Les membres partenaires du projet non pas été consultés

Je cherche à démontrer qu'une femme s'est vu attribuer un rôle dominant, et que les autres se sont vues associées à ce projet de coopérative sans leur consentement.

Il semblerait que le processus de sélection ait été laissé à une seule agricultrice, une *insider*, et non pas au groupe de constitution, les *outsiders*.

« Fiota est allé à Brasilia pour rencontrer des femmes et elle a donné le nom de 10 femmes pour que ce projet voit le jour. Pour qu'un projet puisse se réaliser, ce n'est pas qu'avec une personne, deux ou trois personnes. Tous les projets doivent avoir plus de personnes. Fiota est allé et a donné mon nom de Neuze, Dirani, Santa, Brasilina, Irène, Hellen, sa belle-fille, Eva, pour avoir 10 femmes. Quand les femmes de Minas [Gerais], Jacqueline et Lourina [référentes du projet « Mãe de Óleos »] sont venues pour la première réunion chez Fiota, - je ne sais plus quand c'était mais je suis allé -, [...] il n'y avait que 5 femmes. C'était pour nous connaître, et nous les connaître. Et on leur a dit qu'après il fallait quand même visiter nos maisons pour connaître le travail de chacune. Elles ont ensuite visité les maisons de toutes les femmes. Puis est arrivé ce projet de construire une maison pour produire l'huile, celle qui est chez Fiota. Elles ont fait la maison, et elles avaient dit qu'il y aurait une machine pour extraire l'huile, une presse. Et après elles ont dit que ça ne jouerait plus d'acheter cet équipement. Alors avec l'argent qui était à disposition, elles ont acheté des casseroles pour 5 femmes. Il y a eu Neuze, Elisa, Fiota et Dirani. C'est ce qu'elles nous ont donné ; une casserole, une louche, un entonnoir et une bassine. Et elles ont dit que ça ne jouerait plus d'acheter cette machine pour produire l'huile. Avec le reste de l'argent, elles ont fait une maison en paille, celle qui est devant la maison en béton chez Fiota, la grande maison ouverte. Je crois qu'elle n'a même pas été fermée parce qu'elle [Fiota] touche à tout dans tous les sens. Cette maison aussi est du projet. Elle a été faite pour que les femmes puissent faire des choses. Sauf que chacune continue à faire chez elle. Comme moi, je fais mes choses chez moi. » (Barbara¹¹⁷)

¹¹⁷ Barbara est un nom d'emprunt pour anonymiser les passages plus sensibles.

Il semblerait donc que les femmes qui ont été intégrées au projet ne l'auraient su qu'après coup. Bien que Fiota reconnaisse que cette structure appartient au projet, d'après mes observations, et comme le confirme Barbara, elle est la seule à l'utiliser, à l'exception de Persila qui vient de temps à autre. Mais Fiota aurait été la seule à avoir été contactée par Pacari, et de ce fait, elle aurait pris les devants en annonçant ses consœurs pour que le projet puisse démarrer.

« Le label est seulement pour celles qui sont intéressées. Ce patrimoine des 10 femmes... seul mon nom est sorti là-bas... Qu'est ce qui s'est passé ? Seulement moi, je ne recevais pas la maison. C'est une collaboration des 10 femmes. Mais ces 10 femmes ont amené aux autres, ces autres qui ont un intérêt pourront rentrer. Moi-même je me sens heureuse. J'ai reçu cette maison et j'ai pu vendre et développé mes choses. Mais c'est aussi pour que les autres puissent travailler, recevoir les bouteilles et le label pour vendre. » (Fiota 007-1_F)

Cela pose donc la question de la consultation et du consentement préalables. Pacari ne semble pas avoir mené les tâches de *due diligence* auprès des agricultrices, mais avoir uniquement été en contact avec une seule productrice. Et Fiota semble alors avoir tiré profit de sa position d'intermédiaire privilégiée ; non seulement son terrain a été désigné pour accueillir l'infrastructure censé abriter la coopérative, mais elle se serait également vu attribuer un rôle à responsabilité, arbitrairement, sans que ses consœurs n'aient pu se prononcer sur ces différents choix stratégiques.

« Jacqueline avait dit qu'elle allait faire la maison. [...]. Cela c'est notre, c'est à toutes les femmes. Elle [Fiota] a donné nos noms sans notre permission. Elle savait seulement qu'on faisait [des productions de l'extractivisme]. Elle a donné le nom de 10 femmes. Mais pourquoi ? Parce que si elle ne donnait pas le nom de 10 personnes, elle ne recevait pas la maison. Parce qu'un projet avec une seule personne n'est pas un projet. Je ne comprends pas tout mais pour qu'un projet voit le jour, il faut 10 personnes, où même plus. La maison est chez elle mais c'est pour nous toutes. On aurait dû avoir un téléphone parce qu'au début il n'y avait pas internet. Et Fiota devait être là à la maison et quand quelqu'un appelait pour demander des huiles, elle devait être en contact avec nous toutes et demander "qui a de l'huile, qui y a telle chose ou encore telle chose" pour envoyer. On aurait laissé nos huiles là-bas, on aurait ramené chez nous seulement un petit peu. Nos huiles seraient restées là-bas et quand on aurait besoin, c'était déjà dans la maison. Tout cela je l'ai entendu lors de réunions. Alors, c'est ça. Là-bas, c'est à nous. C'est juste que c'est chez Fiota. [...]. Mais ce n'est pas à elle, c'est à nous toutes, à nous 10. Alors de cette manière on continue. Elle est vers la maison, et moi je fais à ma maison. [...] Toutes les autres font chez elles. La seule qui y va, c'est Persila qui était là-bas l'autre jour. Mais les autres, personne n'y va. Moi-même je n'y suis jamais allé. » (Barbara)

Mais que s'est-il passé pour que l'emplacement de la structure soit choisi chez Fiota et qu'un statut privilégié lui aurait été accordé ? Et qu'aucun renseignement ne semble avoir été pris auprès des 10 femmes retenues pour initier la coopérative, et que même des personnes qui ne sont pas actives dans le domaine auraient été désignées ?

« Il y a déjà des femmes qui sont sorties de ce projet. Celles qui sont là depuis le début, il y a Fiota qui est celle qui travaille le plus à ma connaissance [...]. Mais il y a des femmes qui sont affiliées au projet mais qui ne produisent rien ! » (Barbara)

Ceci expliquerait peut-être pourquoi il est difficile de mettre en œuvre une collaboration ; les membres du projet ne seraient pas toutes des productrices, ou du moins ne présentent pas un intérêt et un investissement analogue à celles qui en font une activité de rente économique. De plus, je me demande comment le projet leur a été présenté et comment en ont-elles compris le fonctionnement. En effet, une version qui ressort des entretiens est que les femmes auraient continué à travailler pour leur propre compte, et non pour le compte de la collectivité ; elles n'auraient fait que d'utiliser les infrastructures à disposition.

« Dans leur projet, si tout s'était concrétisé, toutes les femmes seraient en train de faire leurs produits là-bas. J'aurais cassé les noix de coco ici, et pour faire l'huile, je serais allé là-bas. S'il y avait l'équipement, et que ça jouerait que l'on puisse aller là-bas pour faire nos huiles, on irait et quand on terminerait on laisserait tout propre en ordre. J'irais aujourd'hui, et demain une autre irait, et on continuerait comme ça. Mais ce projet n'a pas été réalisé tout juste, jusqu'au bout. Les femmes continuent à faire en dehors même de cet endroit. » (Barbara)

Il semble que les enjeux et les spécificités de s'établir dans une structure telle qu'une coopérative ne soient pas clairs pour les femmes. Ou du moins, que ce fonctionnement soit étranger à leur système socio-culturel, et qu'elles auraient de la peine à se le représenter dans la pratique.

« La seule collaboration que j'ai, c'est ici à la maison, avec mes enfants ma belle-fille et mon mari. Mais il n'y a pas plus de partenariat parce qu'ici dans la communauté, les personnes ne comprennent pas ce que c'est. Et moi non plus, je ne comprends pas. [...] Chaque producteur veut travailler pour lui. On ne comprend pas l'idée. [...]. Comme ici à la maison, on paye des personnes [...] je vais vendre mes produits en ville pour pouvoir payer 2 - 3 personnes pour travailler pour moi. » (Fiota : 007-1_F : 14'50'')

En somme, il semblerait que l'idée de départ quant à la structure organisationnel ne soit pas claire. Auraient-elles toutes travaillé ensemble comme une petite entreprise et se seraient réparti les gains ? Du moins, proportionnellement à l'investissement en temps ou en quantité produite ? Ou chacune aurait continué à produire pour son propre compte et n'auraient que fait usage du matériel pour gagner en temps, diminuer la pénibilité et augmenter la qualité des huiles ? Et si l'une d'elle avait la responsabilité d'écouler le stock des 10 productrices, comment se serraient-elles réparties les ventes équitablement ? Et est-ce que le local était pensé pour produire et stocker uniquement l'huile de noix de coco indaiá ? ou d'autres articles issus de l'extractivisme, voire même de l'artisanat ? Autant de questions qui restent en suspens.

Parallèlement, le fait qu'il n'y ait plus assez de budget pour acheter l'équipement est à mon sens assez surprenant. La presse à froid aurait d'une part facilité le travail mais surtout, d'autre part, augmenté la qualité de l'huile produite. Et par extension, un produit calibré, comme le rappelle Denise, est beaucoup plus apprécié du public de consommateurs/consommatrices qui éprouve bien souvent des réticences à acheter un produit qui présente différentes colorations d'une fois à l'autre. En effet, l'une des conséquences de la fabrication artisanale et de l'extraction de l'huile à chaud est que, par exemple, l'huile de noix de coco qui devrait être blanche est parfois teintée d'un jaunâtre plus ou moins prononcé d'un échantillon à l'autre. Seul-e les client-e-s sensibilisé-e-s à ce type de production sont plus enclins à s'en procurer.

10.2 Enjeux autour de l'organisation spatiale et sociale

Les deux pistes que j'avance ici ont été évoquée par Denise. Comme elle collabore depuis de nombreuses années avec des communautés autochtones ou quilombolas dans le milieu de l'agriculture rurale, elle partage son regard critique en connaissance de cause. Et comme elle connaît bien les spécificités territoriales et sociales des Kalungas du Vão das Almas, son appréciation est pertinente. Elle relève notamment des problèmes s'articulant autour de compatibilités concernant la spatialité et des structures sociales.

10.2.1 La configuration spatiale et familiale non adaptée

Je cherche à démontrer que l'aménagement géographique de la communauté kalunga du Vão das Almas n'est pas adapté pour une production de type centralisée.

Tout d'abord, Denise soulève le problème de la configuration spatiale qui n'est pas optimale. Comme nous l'avons vu, les habitations sont éparpillées sur une vaste étendue territoriale et les longues distances qui les séparent peuvent vite devenir une contrainte pour les déplacements. En effet, les trajets se parcourent à pied et peuvent prendre plusieurs heures. Donc, une personne qui doit faire un aller-retour dans une journée est pénalisée par rapport à celle qui vit proche de la coopérative. A cela s'ajoute la problématique des saisons ; si à la saison sèche il n'y a que peu de difficultés à parcourir la zone, à la saison des pluies les déplacements sont beaucoup plus compliqués. Notamment, comme j'ai pu l'expérimenter à cette époque, il n'est pas toujours possible de traverser la rivière *Capivara* pour rejoindre la demeure de Fiota à cause du niveau des eaux trop élevé. Et quand bien même il est possible de la passer, c'est avec de l'eau jusqu'à la taille.

De plus, les journées d'une femme kalunga ne se limitent pas à la production d'huile et à sa commercialisation. En effet, elles exécutent bien souvent plusieurs tâches en parallèle ; en plus des activités productrices, comme par exemple surveiller une casserole qui cuit, remuer des copeaux de dendê ou des graines qui sèchent sur le feu, casser des noix, ou encore, il peut s'agir de tâches domestiques comme s'occuper des enfants, petits-enfants, préparer les repas, faire la lessive, qui se fait à la main à la rivière. De ce fait, quitter le domicile toute une journée implique une réorganisation dans la structure familiale puisque ce sont les femmes qui ont la charge des tâches reproductives dans leur foyer.

En somme, peu importe où se serait situé l'infrastructure dans la communauté, certaines femmes seraient de toute façon avantagées par rapport à d'autres quant à la distance géographique. Il semblerait donc qu'il n'y ait pas un endroit plus stratégique qu'un autre. La réalité même du terrain rend de ce fait la centralisation des activités très complexe. De plus, les femmes ne font pas que de la production d'huiles, elles sont aussi en charge de diverses tâches domestiques. Donc quitter son foyer pour travailler, même une journée, n'est pas vraiment une option qui fait sens. A ces deux contraintes s'ajoute une autre problématique, celle de l'organisation prévue au sein de la coopérative.

10.2.1 Structure sociale verticale et le choix de la figure autoritaire

Je cherche à démontrer que la structure de travail hiérarchique verticale n'est pas habituelle dans la communauté et qu'elle n'est de ce fait pas appropriée comme modèle pour les femmes.

Octroyer davantage de responsabilité à l'une des 10 femmes partenaires du projet ne semble pas être un modèle qui convienne à cette communauté. En effet, selon Denise, les projets d'implantation de coopératives se sont bien déroulés dans des communautés de type autochtones où, non seulement tous les membres de la communauté vivent regroupés dans une même aire géographique, mais aussi dont les activités sont coordonnées par un-e chef-fe. Cette configuration est inexistante chez les Kalungas dans le sens où il n'y a vraisemblablement pas une figure d'autorité dominante qui régisse la communauté¹¹⁸, chaque famille étant autonome. Dit autrement, la structure de coopérative ne correspond pas à l'organisation sociale et politique des Kalungas. Et de ce fait, ce modèle structuro-organisationnel apparaît comme étranger aux femmes qui peinent, semble-t-il, à se le représenter et à se l'approprier.

¹¹⁸ En termes d'organisation socio-politique, comme vu dans la première partie, il existe la structure AQK, Association Quilombola Kaunga, et les branches régionales, mais leurs fonctions sont d'être des relais entre la communauté et le monde extérieur, et non d'avoir une fonction dans l'organisation interne.

Il apparaît que le modèle d'organisation hiérarchique verticale voulu par les initiant-e-s du projet ne soit pas transposable dans la réalité des Kalungas. Ou alors, j'émet une hypothèse, c'est peut-être le choix et le mode d'élection de la figure d'autorité au sein de la coopérative qui pose problème. Comme nous l'avons vu, il semblerait que les femmes aient été exclues du processus de négociation pour la mise en œuvre du projet et que, tout bonnement, elles ne souhaitent pas dépendre, collaborer et s'investir avec des personnes qui ne les prennent pas en compte.

Il n'est pas rare que des initiatives d'aide au développement ne soient pas adoptées par le public cible. Un décalage entre la vision idéologique des promoteur-e-s du projet, issus du monde global, et la réalité du terrain, conditionnée avec des particularités locales, ne concordent pas au niveau de la mise en œuvre. Dans ce cas des Kalungas, ce modèle de production ne semble pas avoir tenu compte des logiques et des particularités locales et sociales, ce qui expliquerait l'échec de la réalisation de ce projet. Cependant, comme nous l'avons vu, tout n'a pas été rejeté par les femmes, le changement en rapport aux emballages a été très bien reçu. Dans l'ensemble, les interventions extérieures concordent avec une transformation socio-culturelle plus générale, en lien avec l'intégration dans le système globalisé, comme nous allons le voir dans le prochain chapitre.

11 Continuité et discontinuité des logiques sociales et des pratiques culturelles

11.1 Ruptures socioculturelles avec le « monde d'avant »

Depuis le contact avec la globalisation, petit à petit en 30 ans, l'intégration des Kalungas dans la modernité et l'économie de marché a considérablement impacté leur mode de vie et leur rapport au monde. Dans ce chapitre, je vais exposer quelques ruptures sociales marquantes en lien avec cette trajectoire et relever comment cette population intègre ces nouveaux paramètres et les conséquences qu'elles produisent, tout en tenant compte de continuités qui n'ont pas totalement été transformées. Ainsi, je vais d'abord revenir sur les effets dûs aux projets de développement sur ce groupe social de manière générale, avant de me restreindre aux aspects de l'activité agricole, et plus spécifiquement de l'extractivisme.

11.1.1 École, exode rural, subventions étatiques et consumérisme

Je cherche à démontrer qu'il y a une rupture avec le modèle social précédent qui s'opère depuis ces trente dernières années et que les Kalungas adoptent très bien le mode de vie de la globalisation et s'inscrivent parfaitement dedans.

La tendance générale est de penser que l'actuelle jeunesse se désintéresse de ce savoir culturel et qu'elle souhaite poursuivre une autre direction (entretiens des quatre femmes ; notes de terrain ; conversations informelles avec quelques jeunes). J'ai relevé quatre facteurs, transversaux qui participeraient à la rupture de ce modèle transgénérationnel : la scolarisation, l'exode rural, l'attrait pour le monde consumériste et les subventions étatiques comme la *Bolsa Familia*, les rentes invalidités ou vieillesse.

Commençons par la scolarisation. En effet, le fait de devoir aller à l'école éloignent les enfants de leurs aînés et passent ainsi moins de temps à leurs côtés et à pratiquer avec elles/eux.

« L'école est arrivée ici au Vão das Almas pour que les élèves puissent étudier. Parce qu'il n'y avait pas d'école pour que les enfants puissent étudier. C'était juste la roça et rien d'autre. Aujourd'hui, avec l'école, on ne peut même plus demander pour aller à la roça parce qu'ils vont à l'école. Il faut d'abord aller à l'école pour ensuite aller à la roça. [...] – Qui a dit ça ? – Ici c'est comme ça. Aujourd'hui les parents ne peuvent plus parler de roça sans que les enfants n'aillent à l'école. Si tu dis : "aujourd'hui tu ne vas pas à l'école, tu vas travailler", si aujourd'hui tu fais ça, tu vas en prison. [...] c'est la loi. [...] » (Persila : 007-2, 25'30'')

« Maintenant, s'ils veulent apprendre à travailler à la roça, ils apprennent. Mais s'ils ne veulent pas... Supposons qu'ils vont à l'école à 7h et rentrent à midi. L'après-midi, ils vont travailler à la roça. Mais aujourd'hui, certains parents emmènent leurs enfants à la roça, d'autres pas ; "J'ai les devoirs à faire, je dois faire ceci, je dois faire cela pour pouvoir aller à l'école". Et au final, plus personne ne va à la roça. C'est pour ça que c'est comme ça... en train de perdre la tradition de travailler. On ne peut pas compter ceux qui travaillent aujourd'hui, c'est seulement comme ça, avec le crayon, le stylo. Purement. » (Persila : 007-2_P, 26'00'')

Revenons maintenant sur le phénomène de l'exode rural. Riccardo (2014) le mentionnait déjà, les Kalungas ont tendance à quitter la communauté. Ce mouvement vers les villes est initié, d'une part, par l'éducation.

« Il arrive un moment où ils [les jeunes] doivent aller à l'extérieur pour étudier, étudier tard, et travailler la nuit pour certains. La majorité d'entre eux font ça. » (Fiota : 009)

Et d'autre part, les activités paysannes perçues comme pénibles ne sont pas la panacée des jeunes adultes, ce qui les pousse à rejoindre les zones urbaines pour s'investir dans d'autres métiers plus lucratifs et/ou moins exhaustifs. Dirani (100-1, 30'10'') et Neuze confirment que leurs enfants ont pris cette voie.

« Il y a beaucoup de travail à Alto Paraiso. En 2010, on a acheté une maison à cause des enfants qui étaient déjà en train d'aller là-bas. Ils habitent tous là-bas depuis. Personne n'est marié, ils vivent les quatre là-bas. La journée, ils vont tous travaillé, la nuit, à 17h, tout le monde est de retour à la maison. » (Neuze : 100-2, 1, 13'40'')

Néanmoins, si Fiota dit parfois faire appel à de la main d'œuvre, elle n'apprécie cependant guère cette tendance à travailler pour les autres.

« Une partie reste ici, mais une autre va en ville et veut faire des choses faciles. Mais les choses faciles n'ont pas de valeur. Les choses les plus difficiles, qui est la noix de coco, le manioc, cela a de la valeur, ça donne un futur. Mais les jeunes veulent travailler pour les autres et leur force va se terminer. Et 200 R\$ qu'ils reçoivent aujourd'hui, ils vont les dépenser en choses fausses, en peinture, acheter beaucoup de choses, ils ne veulent que baigner dans le luxe. Ils veulent des bons pantalons, des bonnes chaussures qui coutent 500 R\$, 200 R\$, 300 R\$. Et moi, comme je dis : "je chausse là où je peux, là où mon argent peut, avec des chaussures de 10 R\$." » (Fiota : 003-1)

Cette dernière citation illustre bien la divergence d'intérêts qu'il existe entre les générations. Cela me mène au facteur suivant, l'un des soubassements de la rupture socio-culturelle, l'entrée dans le monde global capitaliste et consumériste. Et l'agricultrice en donne un autre exemple :

« Les jeunes femmes de la communauté ne veulent pas entendre parler de " services ". D'aucune manière ! Les jeunes ne veulent pas. Seules les femmes plus âgées... comme moi ou Persila. Mais les jeunes, elles ne veulent pas ! Cette jeunesse ne veut rien ! Elles [les jeunes femmes] ne veulent que des bonnes choses, que de la peinture ! [...] Elles ne s'intéressent qu'à la peinture et ne veulent rien faire. – La peinture ? comment ça ? – C'est les doigts, le vernis à ongles, le maquillage. – Cette peinture-là ! – (rires). » (Fiota : 003-1)

Neuze relève aussi cette envie des jeunes à s'immerger dans l'univers de la consommation.

« Mes enfants qui sont ici, pendant les vacances, ils veulent tous aller à Alto Paraiso. Et ils/elles veulent des robes, des chaussures, ils/elles veulent se vêtir tout joli et ne font rien. C'est difficile. » (Neuze : 100-2, 1,03'30'')

Pourtant, même en ne travaillant pas, certains Kalungas ont une entrée pécuniaire : ils et elles bénéficient de subventions octroyées par l'État, comme les rentes vieillesse et la *Bolsa Familia*. Riccardo (2014) relevait aussi que ces versements financiers réguliers impactent la relation au monde de cette population. Et il semblerait qu'un bon nombre d'entre eux et elles se contentent de vivre uniquement avec cette rentrée économique.

« Il y a des femmes ici, tu arrives chez elles et demande pour de l'huile de noix de coco, elles font un saut ! Elles ne font pas ça. [...]. Maintenant il y a la " bourse famille ", ces choses qui viennent du gouvernement, alors elles préfèrent vivre comme ça [rien faire, tranquille]. Tu leur demandes pour aller à la roça, elles ne veulent pas. Il y a d'autres qui ne veulent même pas prendre une pelle pour planter un maïs. Elles ne

veulent rien faire. [...] Il y a des endroits dans la communauté tu peux proposer 500 R\$ pour un litre d'huile et tu ne trouves pas. Si tu demandes à ces femmes un kilo de riz du pilon, elles vont te rire au nez. Elles ne font rien ; Celles qui n'ont pas de salaire parce qu'il y a des professeurs qui ont un salaire. Des fois tu arrives et il y a pleins d'enfants qui crient, et elles ne prennent pas une noix, ne tisse pas un tapis, [...]. Il y a des maisons avec des jeunes filles d'à peine 20 ans qui ont déjà 5 enfants, d'autres 3, d'autres 4. Et des fois tu as envie de les aider mais elles n'ont rien alors tu ne peux rien faire. » (Neuze : 100-2, 1,03'30'')

Toujours en suivant les propos de Ricardo (2014), en tant que population précarisée, les Kalungas sont particulièrement enclins à recevoir cette aide financière, ce qui d'un côté augmente considérablement le nombre de bénéficiaires, et, simultanément, diminue les chances de les voir travailler, que ce soit pour un employeur ou des activités de la terre.

Mais ces subventions peuvent aussi être perçues comme un complément financier, notamment pour les agricultrices. Ou plutôt, devrais-je inverser le propos et dire que les rentrées économiques de leurs activités en lien avec l'extractivisme serait un revenu complémentaire. En effet, deux d'entre elles m'ont fait entendre qu'elles bénéficient, indirectement, de cette aide étatique. Dirani dit partager la rente de la retraite de son père avec d'autres personnes. Je conçois cette démarche comme un acte de solidarité.

« Je ne reçois pas d'aide. [L'argent que j'ai] c'est quand je travaille et que je vends mes choses, pour payer des trucs. Et quand je prends le salaire de mon père [rente vieillesse]. Il y a le salaire des garçons, mais ils sont 9 frères, alors il y a des jours que je dois diviser avec eux¹¹⁹. Ils n'ont pas de père, ni de mère, alors il y a des fois où il faut acheter des choses pour les aider, pour l'école, des habits. Tu achètes pour un, pour un autre, et pour un autre, tu ne sais pas ce qu'il s'est passé avec l'argent. Ça [la rente de son père] m'aide à payer internet, et seulement quand je vends mes choses. » (Dirani : 100-1, 25'30'')

Et, en fin d'entretien, Persila me confie qu'elle a un fils « spécial », que je comprends comme étant en situation de handicap, qui ne sort pas de la maison et qu'elle bénéficie de son « revenu ». De par mes observations, j'ai constaté qu'il y avait un nombre important de personnes atteintes de troubles psychomoteurs, physique ou psychique plus ou moins avancés, dans la communauté¹²⁰ et que ces personnes sont éligibles pour recevoir des rentes invalidités

¹¹⁹ Je ne sais pas qui sont ces garçons dont elle parle. Cela me paraissait clair lors de l'entretien, mais en réécoutant, je me rends compte qu'il ne me semble pas qu'il s'agit de membres de sa famille. Si j'ai quand même décidé de publier cet extrait, c'est davantage pour illustrer l'utilisation d'une subvention étatique.

¹²⁰ En plus du cas du fils de Persila, je relève également que le petit-fils aîné de Fiota est atteint d'une malformation physique avancée. Bien qu'il puisse se mouvoir et se nourrir seul, il manque de coordination et ne peut faire usage de la parole. Et l'une des petites filles de Dirani, quant à elle est atteinte d'un trouble qui s'apparente à un autisme, avec également un usage de la parole très limité. Soit les personnes considérées comme « invalides » dans notre société globalisée sont systématiquement mise en retrait, ce qui fait que j'ai l'impression d'en avoir vu proportionnellement beaucoup par rapport au nombre de personnes croisées dans la communauté, soit effectivement, leur nombre est proportionnellement élevé, ce qui fait que j'expliquerai ce phénomène par une forte consanguinité. Quoi qu'il en soit, c'est un constat, suivit d'hypothèses dont je n'ai pas la réponse.

ou de retraites anticipées. Et comme bien souvent, dans ce système social, ces personnes ont besoin d'un-e tuteur/tutrice légal-e, et, ce sont ces derniers/dernières qui gèrent l'argent.

En somme, le désintérêt apparent pour les pratiques agraires, le système éducatif qui ouvrent de nouvelles opportunités professionnelles, l'envie de gagner sa vie moins péniblement et de jouir du monde consumériste sont autant de facteurs qui motivent les Kalungas à quitter la communauté. En parallèle, celles et ceux qui bénéficient de subventions étatiques auraient tendance à peu, ou à ne pas du tout vouloir travailler. Donc, au vu de ces circonstances, induites par la globalisation et le développement, la continuité et la pérennité de ces pratiques culturelles agricoles kalungas semblent compromises sur le long terme, et ce quand bien même le savoir-faire est transmis.

11.1.2 Des connaissances transmises mais plus personne pour pratiquer

Je cherche à démontrer que la tendance générale est de penser que cette pratique culturelle autour des activités agricole est en passe de se terminer ; les aîné-e-s en sont convaincu-e-s et la jeunesse ne se montrent pas très intéressée.

La production d'huile de noix de coco et aux autres travaux de la terre sont un savoir-faire qui se transmet de génération en génération, de façon orale, par la pratique, et ce encore aujourd'hui. Mes interlocutrices le disent, les enfants ayant grandi dans la communauté ont appris avec leurs parents, grands-parents, arrière-grands-parents, et connaissaient le processus de fabrication. Par contre, ces jeunes ne pratiquent pas ou très peu.

« Les plus vieux passent aux plus jeunes, et de là on va en apprenant. On passe à nos filles, à nos nièces. Comme moi, je passe à mes petits-enfants, à mes nièces, et elles apprennent. Et ça ne se termine jamais. Tout le monde apprend à faire. Tout le monde sait faire. On apprend en faisant. Ici dans la communauté, je crois qu'il n'y a personne qui ne sait pas faire l'huile de coco, sauf les tous jeunes. Les plus âgés, tout le monde sait faire l'huile. Même les hommes savent faire. [...] Il y a seulement les plus jeunes qui ne savent pas parce qu'ils veulent rester comme ça [elle fait un geste des mains pour dire " ne rien faire "]. » (Persila : 007-2)

Dans leur étude autour de la pratique de la noix de coco indaiá dans une autre région du Cerrado, le Rio Bounito, Saraiva et Martins (2020) étaient arrivées à la même conclusion. De plus, pour Neuze, cette réalité serait encore plus généralisée car, en plus des jeunes, elle affirme que beaucoup de personnes plus âgées ne pratiquent pas ou plus, non plus.

« Moi, je fais tout ça et il y a beaucoup de personnes de ma famille qui ne savent pas faire. – De ton âge ou des plus jeunes ? – Il y a des personnes plus âgées que moi et elles ne savent pas faire ce que je sais faire. – Mais ils ont un autre travail ? – Ils font d'autres choses, mais tout ça que je sais faire, comme l'huile de Tingy et toutes ces choses, il y a des personnes ici qui disent qu'elles ne savent pas faire. Comme ce travail

que Fiota fait, ce ne sont pas toutes les femmes qui savent faire. Parfois elles font, mais elles ne font pas le tout. » (Neuze : 100-2, 4'52'')

Compte tenu de ce témoignage, couplé avec l'idée qu'il a été difficile de trouver 10 femmes actives pour intégrer le projet Pacari, j'en déduis que seule une poignée de femmes kalungas sont investies, pratiquent activement et connaissent l'ensemble des activités en lien avec l'extractivisme, et qu'une grande partie de la communauté aurait déjà délaissé ce savoir-faire, en plus des jeunes qui ne semblent pas s'y intéresser. Tout me pousse à croire qu'une tendance est en train de se dessiner, celle de la diminution drastique des agricultrices détentrices d'un savoir particulier et par conséquent une disparition probable de cette pratique, confirmant mon intuition de départ à cette enquête. Par ailleurs, les agricultrices l'affirment aussi.

« - Tu penses que cette tradition va se perdre ? - Je pense que oui. Parce que les jeunes ne veulent pas faire ce travail difficile. » (Fiota : 003-1)

« Si notre culture des plus vieux s'arrête, et que les jeunes ne vont rien valoir pour travailler, tout va s'arrêter. » (Fiota : 003-1)

« J'ai déjà discuté avec plusieurs personnes, différents amis... [...] ça va se terminer... les jeunes ne veulent plus... » (Fiota : 003-1)

« Ça va se perdre... parce qu'ils [les jeunes] ne veulent que de la nouveauté, des bonnes choses, des choses de la ville. » (Fiota : 007-1)

« Les jeunes aujourd'hui ne veulent plus faire ça. Ils veulent étudier. Ils veulent une autre vie. D'ici un temps, je dis la vérité, même que les jeunes apprennent, Fiota a ses filles et belle-fille à Brasilia [et Goiânia], Dirani, celle qui habite là-bas, l'autre aussi, et moi ici, nos filles à nous 5 ne vont pas faire ce que nous faisons. Tu le crois ? Elles ne vont pas apprendre à faire ce travail que nous faisons. Quand il n'y aura plus de femmes de ce modèle [cohorte], il n'y aura plus ce travail. Je pense qu'il n'y aura plus. Quand terminera Fiota, moi, Dirani, Tut, Tapouille, les quelques autres aux alentours, ça va se terminer. La culture de ce travail va s'arrêter ici. » (Neuze : 100-2, 1,03'30'')

Je relève toutefois un paradoxe intéressant ; d'un côté mes interlocutrices se désolent à penser que cette pratique culturelle va se terminer, mais d'un autre côté elles encouragent les jeunes à poursuivre la voie des études dans le but d'avoir de meilleures conditions de travail et de vie. Malgré qu'elles défendent avec fierté leur activité, elles auraient préféré faire autre chose, à l'instar des jeunes d'aujourd'hui. Elles-mêmes le disent, si elles avaient pu étudier, elles ne seraient pas là.

« Je prie Dieu pour que tous apprennent. Parce que quand tu apprends à faire des choses à l'école, c'est bien parce qu'au moins, ils travaillent à l'ombre. C'est mieux que de souffrir ici comme nous qui n'avons pas étudié [...]. Si nous avions appris à lire aussi, nous serions en ville en sandale les pieds en éventail. C'est pas vrai ? [en s'adressant à Fiota] (rires). » (Persila : 007-2, 26'10'')

« Si j'avais étudié, je ne serais pas ici en train de faire des produits. Je n'aurais pas été ici. Mon rêve était de partir d'ici. [...]. Si j'étais comme mes filles aujourd'hui,

j'aurais cherché des choses à l'extérieur. Je ne serais pas ici à la roça. » (Neuze : 100-2, 58'00'')

En somme, cette cohorte d'agricultrices a, comme les générations précédentes, perpétué la transmission des savoirs et savoir-faire des pratiques agricoles et extractivistes. Les plus jeunes sont donc à même d'exécuter ces activités. Cependant, la scolarisation et l'exode rural, deux phénomènes corrélés avec la globalisation, suscitent d'autres envies. Ainsi, n'ayant pas vraiment de relève en vue, la tendance générale est de croire que ces pratiques vont s'ammonir, jusqu'à disparaître. Cependant, je ne serais pas si radicale. En effet, la globalisation apporte peut-être son lot d'utopies tourné vers l'extérieur, mais elle apporte aussi, par le biais du développement, son lot de nouvelles techniques, technologies et perspectives de travail, qui peuvent s'adapter au contexte des Kalungas. Autrement dit, ces pratiques ne vont pas s'éradiquer, mais les procédés ont le potentiel de se transformer, comme nous allons le voir dans le point suivant.

11.2 En marche vers une modification du procédé de fabrication

Depuis le contact avec la globalisation, de nouveaux outils de production et une nouvelle manière d'envisager l'organisation du travail tentent à intégrer petit à petit le monde des agricultrices. Si pour l'instant ces changements ne sont qu'à leurs prémisses et ne concernent que quelques-unes des étapes de l'ensemble du processus de la fabrication de l'huile de noix de coco, ils sont cependant, selon moi, des éléments pertinents à prendre en compte car ils s'articulent dans une dynamique révélatrice d'un bouleversement à venir. J'en ai relevé deux, à savoir le recours à des machines et à de la main d'œuvre rémunérée.

11.2.1 La mécanisation du mode de production en vue

*Je cherche à démontrer qu'il y a **une forte tendance à vouloir s'équiper de matériel et d'outils issus du monde global** ; la machine de Fiota en est déjà un cas concret, et les discours des autres protagonistes vont dans ce sens étant donné leur volonté d'acquérir, par exemple, une presse à froid, une concasseuse ou une voiture.*

La première tendance de changement qui a attiré mon attention est la mécanisation d'une tâche, celle du broyage. Pour moulinier le dendê ou concasser les graines, Fiota utilise une broyeuse électrique (voir étape 5, description du procédé). Cette étape qui était jusqu'alors faite au pilon passe – pour une même quantité – d'une journée de travail à une demi-heure environ. Cette assistance électrifiée permet ainsi de faciliter et d'accélérer la réalisation de la tâche.

« Cette machine m'aide vraiment beaucoup. Avant, je faisais ça au pilon. Toute cette coco était pilée à la force de nos bras. Il fallait un jour pour faire tout ça, ces 10 kg de coco. Après Calisto m'a proposé que l'on cherche une broyeuse pour soulager mes bras. Alors on a cassé des noix de coco, on a pris la graisse (huile) et on l'a vendu. On a réussi à avoir de l'argent, et on a cherché sur internet, et on a su qu'il y avait cela pour moulin la coco, alors Calisto l'a acheté. » (Fiota : 010)

Persila n'a pas de broyeuse mais elle apprécie également son usage. Quand elle est de passage chez Fiota, elle en profite pour l'utiliser.

« Avant c'était au pilon. Maintenant on a cette machine qui nous soulage beaucoup. Avant, on tirait 20 litres d'huile seulement au pilon, à la main. On a beaucoup souffert. Aujourd'hui non. Aujourd'hui on utilise le moteur. » (Persila : 007-2)

Le recours à cet outil est corrélé avec l'arrivée de l'électricité dans le territoire kalunga.

« On l'utilise depuis 4 ans. On n'en avait pas acheté avant parce qu'on n'avait pas l'électricité. Ça fait 4 ans qu'est arrivé l'électricité. L'électricité nous aide beaucoup. » (Fiota : 010)

Neuze et Dirani ne disposent pas non plus d'un tel outil et, contrairement à Persila, elles continuent à procéder au pilon. Cependant, d'une manière générale, je constate que les femmes apprécieraient avoir davantage de matériel technicisé pour les assister dans leurs tâches.

« Je n'ai jamais rien acheté avec mon travail, parce que je vends mes choses mais je n'arrive pas à économiser, parce que je n'ai pas de salaire. Parfois, j'ai la volonté d'acheter des choses, une machine pour casser les noix de coco, acheter un congélateur pour garder mes choses, mais bien souvent ma condition ne le permet pas parce que si j'économise, il va manquer des choses à la maison. » (Dirani : 100-1, 10'17'')

Dirani a particulièrement insisté sur une machine pour casser les noix de coco.

« Pour le futur, j'aimerais une machine pour m'aider à vendre plus, pour que ça m'aide à casser les noix de coco. » (Dirani : 100-1, 18'30'')

Quant à Calisto, il mentionne vouloir s'équiper d'une presse à froid. Il en donne d'ailleurs une très bonne explication :

« Il existe des récipients en inox, grands, avec un robinet en bas et un autre à l'arrière. On met l'huile en haut et ça pousse l'eau en bas. Ça permet de tirer l'huile sans la bouillir. Parce qu'en vrai, notre huile est bouillie. Et il y a moyen de la tirer sans la bouillie. Tu la mets dans un récipient comme celui-là, et tu tires l'eau en bas. L'eau reste en bas, et l'huile en haut. Ensuite tu tires l'eau et tu récupères l'huile. C'est ce genre de chose qu'on a besoin. » (Calisto : 013, 8'30'')

Calisto relève que le projet « *Mãe de Óleos* » prévoyait l'achat d'une machine pour casser les noix et une presse à froid. Je suppose donc que ce sont les personnes de Pacari qui leur ont suggéré ces équipements. Et, en plus de l'outillage, Fiota et Persila reviennent régulièrement sur la nécessité d'acquérir un véhicule pour transporter les noix récoltées et pour

pouvoir sortir de la communauté, c'est à dire gagner en autonomie pour vendre leurs produits et ne plus être dépendante des *lotaços*.

« Ceux qui n'ont pas de voiture vont en acquérir une pour que l'on puisse monter et descendre ici [dans la savane] dans de bonnes conditions. – Et nos amis vont nous aider en achetant nos huiles de noix de coco [...]. Parce que nous les femmes ont veut s'acheter une petite voiture. » (Persila : 007-2, 4'40'')

« Je mets le sac de noix de coco sur la tête. On n'a pas de véhicule pour les transporter. Il y a plusieurs endroits ici où il est possible de transporter les choses, les noix de coco, pour qu'on puisse grandir, vendre plus. » (Fiota : 007-1, 3'30'')

« L'idée est de faire un partenariat de femmes pour acheter une voiture et aller chercher des noix de coco, et ensuite descendre en ville pour vendre les produits. » (Persila : 007-2, 7'20'')

Cette idée de « partenariat » qu'évoque Persila me surprend. En effet, comme vu, l'idée d'un regroupement coopératif viendrait de Pacari, et j'imagine qu'elle s'est inspirée de cette idée pour formuler ces propos. Ou alors, remis dans le contexte où ces mots ont été prononcés, je peux aussi supposer qu'elle ait saisi l'opportunité que je filmais pour communiquer son envie. Je reste dubitative sur l'essence de ce sujet, car pourtant, elle-même semblait convaincue que les femmes ne sont pas disposées à collaborer (voir chapitre 10). Quoi qu'il en soit, cet énoncé reste tout de même pertinent pour mon analyse dans le sens où je peux interpréter un élément supplémentaire à vouloir se conformer aux usages de la globalisation.

En somme, si pour l'instant une seule agricultrice possède une machine, la tendance générale est de vouloir s'équiper avec du matériel mécanique ou électrique (broyeuse, casseuse de noix, presse à froid, congélateur, véhicule). La principale motivation associée aux discours est de vouloir « vendre plus ». J'interprète toutefois cette volonté comme étant corrélée avec le fait de vouloir rendre le travail moins pénible et d'en augmenter la production. Quoi qu'il en soit, tout cela à un coût. C'est donc un investissement à prévoir, d'une part pour l'achat du matériel, et d'autre part, pour les faire fonctionner : payer l'électricité ou l'essence et l'entretien. Pour l'heure, l'acquisition d'objets provenant de la globalisation n'en est qu'au stade des souhaits. Pourtant, j'ose avancer une hypothèse, celle que l'intégration de la mécanisation pourrait être une solution pour maintenir une continuité de la pratique ; Si d'un côté l'insertion d'outils du monde global induit une modification du processus de fabrication, d'un autre, c'est justement grâce à cette interaction avec la globalisation, qui sous-tend la transformation, que la pratique pourrait perdurer. Et dans la continuité de cette idée, j'ajouterai encore le recours à de la main d'œuvre salariée.

11.2.2 De la main d'œuvre rémunérée si on pouvait se la payer

Je cherche à démontrer qu'il y a une tendance à vouloir s'entourer de main d'œuvre. Dans les faits, seules deux femmes font appel occasionnellement à des personnes qu'elles rémunèrent pour les aider. Cependant, toutes souhaiteraient davantage d'assistance mais ne le font pas, ou peu, faute de moyens.

La deuxième tendance de changement en regard aux modes de production qui m'a frappé est le recours, ou la volonté de recours, à de la main d'œuvre et de la rémunérer. Si les discours des interlocutrices ne se référaient pas spécifiquement à la production de l'huile de noix de coco - mais à l'ensemble des travaux agricoles auxquels elles sont soumises -, je trouve toutefois pertinent de relever ce point car, d'une part toutes les activités sont plus ou moins reliées entre elles, et d'autre part, il est représentatif d'une tendance plus générale quant à la manière d'envisager la structure organisationnelle des productions.

Tout d'abord, je relève que ces activités sont physiquement pénibles et qu'elles deviennent de plus en plus contraignantes avec le temps. En effet, avançant dans l'âge, le corps s'affaiblit et les tâches deviennent plus ardues à exécuter. Par exemple, Fiota se plaint régulièrement de douleur au dos.

« Je ne supporte plus comme il y a 15 ans en arrière [se réfère à son mal de dos]. Mais je récolte et casse des noix de coco maintenant parce que c'est mon revenu. Mais avec les douleurs que j'ai, je ne devrais pas porter tout ce poids. » (Fiota : 003-1)

Elle poursuit en disant bientôt ne plus pouvoir assumer tout ce travail et qu'elle a besoin de personnes pour l'aider.

« Je fais l'huile de noix de coco pour que les personnes puissent m'aider, qu'elles achètent, pour que j'aie de l'argent pour payer des personnes pour qu'elles puissent travailler pour moi à la roça. Parce que le travail de la roça... La roça nous permet de survivre. [...]. C'est pour ça que je m'encourage et que je travaille, que je casse ces choses [noix de coco], pour pouvoir vendre, trouver des personnes qui achètent pour avoir de l'argent pour payer les personnes. Parce que seulement moi, 48 ans, et Caliste, 53 ans, on y va mais on doit trouver des personnes pour travailler avec nous. Avant ce n'était que nous avec toute notre force. Mais maintenant on doit trouver des personnes pour nous aider. Notre force diminue. » (Fiota : 007-1, 4'30'')

Puis, parallèlement au fait que les productrices vieillissent, je constate une diminution de la main d'œuvre par rapport au modèle socio-productif précédant la globalisation. Par le passé, tous les membres de la famille travaillaient ensemble – et j'ose avancer que les enfants étaient plus nombreux qu'aujourd'hui – mais avec la scolarisation d'une part, et la découverte d'autres modes de vie proposées par le monde global d'autre part, c'est autant de force de production en moins à disposition.

« A l'époque de notre mère, on n'avait pas d'études. On avait la patience pour tout, pour accompagner notre mère. Aujourd'hui avec les études, les enfants rentrent de l'école et ne veulent rien. Ils veulent seulement rester dans les cahiers. [...] Ensuite, ils sont passés au téléphone pour faire des travaux sur le téléphone. Ils ont découvert le « s'App » [what'sApp, application de messagerie], ça a rendu les gamins encore plus fainéants (rires). » (Dirani : 100-1, 24'40'')

Quant aux jeunes adultes, un bon nombre d'entre eux/elles quittent la communauté pour rejoindre les zones urbaines, pour poursuivre des études ou travailler. Donc non seulement cette main d'œuvre – gratuite – n'est plus aussi pleinement disponible et les nouvelles possibilités de carrières s'ouvrant à elles/eux les poussent à s'établir en ville, comme déjà soulevé.

Aux phénomènes de la vieillesse, de la scolarisation et de l'exode rurale s'ajoute, d'après moi, un quatrième facteur, celui de l'augmentation des quantités de production. Si auparavant la production était équivalente à leur propre consommation, aujourd'hui, bien que l'autoconsommation subsiste, il s'agit de produire davantage dans le but de vendre.

« Ma mère extrayait déjà l'huile de coco. [...] Sauf qu'on ne vendait pas parce qu'il n'y avait pas de sortie pour vendre. [...] Avant on ne vendait pas, aujourd'hui, on vend. Avant, c'était seulement pour manger. » (Persila : 007-2, 1'10'')

« Je fais ces produits pour ma famille et pour les vendre. [...] Tous ce qu'on fait est pour notre consommation, et pour ceux qui veulent acheter. » (Dirani : 100-1, 2'38)

Pour faire face à cette réalité qui demande de s'entourer de main d'œuvre, deux d'entre-elles ont déjà recours à cette stratégie ; Bien qu'encore occasionnel, Fiota (voir citation au début du chapitre : 007-1, 4'30'') et Dirani sont les seules à m'avoir confié qu'elles rémunèrent des personnes pour les assister, et ce, seulement quand leur condition le permet.

« Quand je vends mes produits, je peux mettre quelqu'un pour m'aider à travailler. Alors je vends pour pouvoir payer des travailleurs pour m'aider [à la roça]. Ce sont des personnes de l'intérieur la communauté. » (Dirani : 100-1, 26'20'')

Par contre, Persila (notes de terrain) et Neuze n'ont pas recours à de l'aide, elles assument seule leurs productions.

« C'est difficile pour moi de payer quelqu'un pour faire les choses pour moi. Je fais mes choses petits à petits. Je fais moi-même. » (Neuze : 100-2, 3'30'')

Je constate que rémunérer des personnes n'est pas une stratégie pleinement instaurée mais que l'idée fait son chemin. La tendance est que si les moyens le permettent, alors c'est une possibilité envisageable, mais qui reste épisodique. Pour l'instant, comme toutes l'affirment, il est « difficile de vendre », et par conséquent de réaliser des bénéfices suffisants pour investir dans du personnel.

Mais il arrive encore que Dirani et Fiota puissent compter sur le soutien de leurs enfants. Il est intéressant de relever que la première ne les rémunère pas, alors que la seconde le fait.

« Tous mes enfants habitent ici aux alentours mais ils ne m'aident pas à travailler au champ. Ils préfèrent travailler à la journée pour les autres en ville. [...] Alors ils font une journée ici, une journée là-bas. Mais quand ils sont ici, ils m'aident [...]. Quand ils viennent je ne les paye pas. » (Dirani : 100-1, 30'10'')

« Je vais leur donner de l'argent. Pas aux plus petit [ses petits-enfants ont 10 et 8 ans], ils n'ont pas de dépenses. Mais aux autres [son fils cadet de 14 ans], mon neveu [17 ans], il faut leur donner. Ils ont aidé, on doit leur donner de l'argent. Parce que si on ne donne pas, ils vont aller à l'extérieur pour travailler. » (Fiota : 009)

Suivant cet argument, j'avance l'hypothèse que cette stratégie peut participer d'une certaine manière à maintenir les plus jeunes dans cette vocation. D'une part, ils et elles pratiquent – et donc continuent à entretenir le savoir-faire –, et d'autre part, ils et elles restent dans la communauté tout en assimilant des connaissances du monde global (école, usage de la technologie comme les smartphones et internet, regarder la télévision par exemple). Donc petit à petit, en vivant à cheval entre deux mondes, ils et elles deviennent des protagonistes privilégiés pour faire circuler des savoirs et des techniques, tant dans un sens que dans l'autre. Formulé autrement, je suppose que ces jeunes intègrent des compétences transversales et deviennent des acteurs dotés d'un grand potentiel en matière de glocalisation, pour jongler entre le local et le global. Mais une fois qu'ils et elles ont goûté au monde consumériste, à la vie urbaine, faut-il encore qu'ils et elles aient l'envie de revenir ? Fiota en reste convaincue car malgré la pénibilité du labeur, tout comme elle, ses enfants semblent préférer être leur propre chef.

« Ils [ses enfants] s'intéressent au travail du champ. Pour le réveillon, en janvier, ils viennent ici, pour travailler avec moi. Ça fait 10 mois, 1 an, 2 ans il paraît qu'il [son fils à Brasília] travaille là-bas et il dit qu'il veut s'en aller, il ne supporte plus de travailler pour les autres. Il dit qu'il aimerait travailler ici à la roça. C'est un travail dur, mais qui procure plus de valeur. Ils sont tous partis pour étudier mais avec l'intention de revenir. » (Fiota : 009_F)

En somme, je relève une difficulté à maintenir une cadence de production à cause de l'âge et des contraintes physiques, une diminution de la main d'œuvre familiale dû à la scolarisation et à l'exode rural, et finalement une augmentation des quantités à produire. J'interprète ces quatre facteurs comme étant autant de motivations à vouloir s'entourer de personnel, et dans la mesure du possible, suivant la vision de Fiota, que cette aide rémunérée intègre durablement le circuit de production. Mais la principale limite reste la même pour toutes, l'argent, afin de pouvoir investir dans cette main d'œuvre. Pour l'instant, seules deux agricultrices ont recours occasionnellement à ce soutien, et dont une seule rémunère les

membres de sa famille. Cette stratégie est encore loin de s'imposer comme une nouvelle norme. Cependant, la volonté d'aller dans ce sens reste marquée.

12 Un enrobage discursif au goût de valorisation

12.1 Notre nourriture saine pour les « Autres »

Les Kalungas ont un discours prégnant et valorisant quant à leur production alimentaire. Cependant, la tendance penche vers une augmentation de la consommation de denrées industrielles. Dans cette partie, j'examine les enjeux liés aux représentations discursives et aux nouvelles habitudes alimentaires qui semblent s'installer durablement dans la communauté.

12.1.1 La production kalunga qualifiée positivement et devient un argument de vente

Je cherche à démontrer que les discours de valorisation autour des produits kalungas servent avant tout d'arguments commerciaux, et que parallèlement se dessine une tendance à une augmentation de la consommation de produits industrialisés.

Les huiles de noix de coco, et ses produits dérivés comme le dendê de coco, sont associés à des valeurs positives. « Sain, naturel et sans agrochimie », voici trois qualitatifs que j'ai abondamment entendu. J'ai vraiment été frappée par le nombre de répétitions, surtout venant de Fiota, mais c'est aussi avec elle que j'ai passé le plus de temps. Quoi qu'il en soit, cette insistance, parfois convoquée même hors contexte, a attiré mon attention. En voici quelques :

« [...] j'ai acheté une broyeuse pour faire le travail de ces choses naturelles que nous vendons. » (Fiota : 005)

« [...] Récolter les noix de coco, c'est bon. Ça fait partie de nos vies. C'est une chose saine, sans agrochimie, ça rassasie ». (Fiota : 003-1)

« Notre travail n'est pas bon ? On a éduqué nos enfants avec toutes nos choses naturelles. » (Persila : 007-2, 26'00'')

« Tous les produits qu'on fait sont tous naturels, sans agrochimie. » (Persila : 007-2)

En parlant du dendê : « On récupère tout. C'est de la nourriture saine. Il n'y a pas d'agrotaxe. » (Fiota : 004-1)

Dans ce cas de figure, je pense que la caméra a clairement joué un rôle ; c'est-à-dire qu'elles se sont assurées que ce message valorisant soit bien transmis et enregistré. Mais au-delà de l'aspect de la production de données, pour moi, cette insistance dissimule une information. Tout d'abord, j'ai été interpellée par l'origine de ce discours. D'où vient-il ? Comment les femmes en sont arrivées à qualifier leurs produits de la sorte ? Est-ce qu'elles ont conscience de ce que cela veut dire ? Parce qu'il y a encore peu, elles ne connaissaient que cette

alimentation, et pour tenir de tel propos, il faut, d'après moi, un point de comparaison avec d'autres produits qui ne clament pas ces vertus, en l'occurrence les produits industriels, des produits du monde global « dépréciés », considéré comme « mal sain, sans valeur nutritive et produits avec des produits chimiques ou pesticides » ; autrement dit, de la nourriture qui rend malade. Je me doute que ces arguments glorifiants tenus par les Kalungas ont été importé de l'extérieur, en particulier par les acteurs/actrices des projets d'aide au développement. Je trouve peut-être un indice dans les citations suivantes :

« [...] avant, les personnes ne savaient pas ce que c'était les choses naturelles de la communauté du Vão das Almas. Mais depuis que cela a commencé [les nouveaux emballages avec les étiquettes], et que les gens ont appris qu'il n'y avait pas d'agrochimie, ils demandent, et je vends. » (Fiota : 007-1)

En se référant au contenu de l'étiquette : « Comme ça les gens savent que c'est kalunga, que c'est naturel, qu'il n'y a pas d'agrochimie dedans. Ils savent que tout est naturel, à cause de l'étiquette. » (Persila : 007-2, 40'00'')

Le problème est que ces étiquettes ne font nullement mention d'arguments stipulant que ces produits sont sains, naturels et sans agrochimie (ce qui ne veut pas dire qu'ils ne le sont pas). Toutefois, j'interprète cette antinomie comme étant le résultat d'une logique discursive extrinsèque imputée aux agricultrices. De plus, comme les femmes pensent que ces propos à caractères positifs sont inscrits sur les étiquettes, tout porte à croire que ce sont les personnes à l'origine de cette initiative qui leur ont transmis ces informations. Elles se seraient donc réapproprié ce discours, un discours valorisant aux yeux du public du monde global, les potentiel-le-s acheteurs et acheteuses. De ce fait, elles ont une certaine conscience que leurs produits sont perçus et associés à une image positive, ce qui, par extension, représente une plus-value commerciale.

« Aujourd'hui, les personnes font des choses [produits de l'agriculture] parce qu'il y a des personnes qui cherchent, c'est davantage valorisé. » (Neuze : 100-2, 4'52'')

Comme le formule Neuze, il semblerait qu'il y ait une augmentation de la valeur des produits, tant du côté des agricultrices que des consommateurs/consommatrices. Pourtant, les produits ont toujours été les mêmes. C'est donc un processus de valorisation, une attribution symbolique et subjective, produite par les protagonistes qui est en œuvre.

En somme, l'introduction d'un discours qualifiant positivement la production alimentaire kalunga est dû à l'interaction avec la globalisation. D'une part, cette représentation a probablement été insufflée par des agents extérieurs sensibles aux attentes des consommateurs/consommatrices, et d'autre part, elle raisonne bien auprès des client-e-s,

comme aspect commercial, ce qui peut être perçu comme un élément de soutien dans une perspective d'aide au développement. Mais la valorisation de ces produits à l'extérieur de la communauté n'est pas sans conséquence sur la consommation alimentaire à l'intérieur.

12.1.2 Introduction de l'alimentation industrielle dans les habitudes de consommation

Je cherche à démontrer que l'alimentation industrialisée gagne de plus en plus les habitudes de consommation des Kalungas, ceci principalement parce qu'elle est meilleure marché et est devenu accessible.

Au vu des faits qui précèdent, je relève toutefois un paradoxe. Cette nourriture considérée comme « saine » par les productrices ne fait plus intégralement partie de leur assortiment culinaire. En effet, ce qui était jadis produit essentiellement pour l'autoconsommation est aujourd'hui devenu un bien marchand.

« A l'époque, les personnes faisaient pour leur propre consommation. [...] il n'y avait pas de vente comme aujourd'hui, vendre de l'huile pour les personnes de l'extérieur. [...] On vend, et après on achète autre chose, parce qu'on n'a pas de salaire. Je vis du travail que je fais. » (Neuze : 100-2, 8'45'')

Bien que les Kalungas disent continuer à consommer leurs productions, ce que confirme par ailleurs Ricardo (2014) dans son étude sur la souveraineté alimentaire des Kalungas, j'ai aussi remarqué qu'ils et elles consomment une grande quantité de produits industriels ramenés des villes (notes de terrain).

« On achète en ville des choses qu'on ne peut pas faire. Par exemple, la viande, le poisson, des haricots, l'huile, café, sucre, un tas de choses. On doit ramener de l'extérieur. » (Persil : 007-2, 19'30'')

« Des fois on vend, des fois pas, mais au moins on a pour consommer dans le foyer. On n'a pas besoin d'acheter aux autres parce qu'on a déjà ; du riz j'ai déjà, de l'huile aussi. Il faut juste acheter l'huile de soja qu'on a besoin pour consommer. » (Dirani : 100-1, 29'50'')

Il y a certes des ingrédients qui ne sont pas produits dans la communauté comme le sel ou le sucre, mais il y en a d'autres qui le sont comme le riz ou l'huile. Il est intéressant de noter que Fiota et sa famille consomment des produits de la ville malgré un discours péjoratif sur ce type d'alimentation, jusqu'à la qualifié de « venin ». Pourtant, j'ai eu l'opportunité de constater que le garde-manger et les réserves de nourriture contenaient ce type de produits alimentaires, et que de plus, elle cuisine quotidiennement avec de l'huile de soja et que nous mangions tous les jours du riz blanc acheté en ville, alors qu'elle-même produit de l'huile et du riz complet. Cependant, un litre d'huile de soja coût environ 1 R\$ contre environ 300 R\$ pour la même

quantité de son huile coco. Le même constat se fait pour le riz, soit environ 5 R\$ le kilo industrialisé contre environ 20 R\$ pour le kalunga, de « pilon » selon leur expression¹²¹.

En somme, selon moi, ce changement de pratique alimentaire est motivé d'une part par le souhait d'augmenter les revenus familiaux et peut-être, d'autre part, pour se rapprocher des pratiques alimentaires du monde global que j'interprète comme un acte d'intégration à celui-ci, et par extension, encore une petite victoire qui sous-tendent aux ambitions du développement. Quant aux denrées non produites dans la communauté, il s'agit simplement de pouvoir étoffer l'assortiment de consommation. Quoiqu'il en soit, d'une manière générale et tenant compte du discours d'autovalorisation intrinsèque, le recours à l'alimentation du monde global ne semble pas être motivé par une volonté de mieux s'alimenter. Et si j'élargis mon spectre à l'ensemble des habitant-e-s de la communauté, comme nous l'avons vu, une bonne partie vit avec des subventions financières accordées par l'État et ne produit pas de denrée alimentaire. J'émet donc l'hypothèse que ces personnes doivent se ravitailler avec de la nourriture bon marché, donc de la nourriture industrielle, étant donné leur faible revenu et pouvoir d'achat. De plus, pour rappel, les agricultrices le disaient, elles ne vendent pas leurs produits dans la communauté. Bien que les raisons évoquées soient que tout le monde produit la même chose, il reste cependant des personnes qui ne produisent rien. Au vu de tout ce que je viens d'articuler, je me permets d'imaginer qu'il y a une forte tendance à une augmentation de la consommation de produits industrialisés chez les Kalungas.

12.2 Reconnaissance quand la pratique tend à disparaître

Les interactions avec la globalisation permettent non seulement d'octroyer de la visibilité à la communauté kalunga mais aussi de générer des sentiments de valeurs positives. Cette reconnaissance passe par un processus de revalorisation socio-culturelle tant à l'externe qu'à l'interne du groupe, par rapport à un passé fustigé. Puis, ce présent phénomène impacte directement les représentations, elles de quand « faire » devient « être ». Ainsi, le lien identitaire se renforce à travers la pratique. Mais ces pratiques, comme nous l'avons vu, semblent s'amoinrir. Il y a donc une sorte de conflit qui gagne les agricultrices car, conscientes qu'elles sont le dernier maillon d'une chaîne qui relie un passé identitaire et symbolique à un futur incertain, elles endossent, malgré elles, une responsabilité qui fait sens pour elles, mais

¹²¹ L'enveloppe du riz complet des Kalungas est extraie au pilon, ce qui demande un effort considérable. Donc, en plus d'être moins cher, c'est aussi une option de facilité que de consommer du riz blanc.

qui de fait, sert à l'ensemble de la communauté. Dans ce chapitre, je vais apporter une réflexion autour des enjeux qui sous-tendent à ces dynamiques.

12.2.1 Revalorisation socio-culturelle et documentarisation des savoirs

Je cherche à démontrer qu'un processus de valorisation induit par l'extérieur renforce le phénomène d'ethnisation et de revalorisation à l'intérieur du groupe, et que ce processus passe, paradoxalement, par l'exotisme et l'altérité.

La circulation des huiles de noix de coco et autres produits, hors de la communauté, participe à un effet de visibilisation de ce groupe social ; ces objets deviennent en quelque sorte un vecteur qui portent la voix des Kalungas dans le monde global, où se situe par ailleurs les client-e-s potentiel-le-s. Ainsi, dans la continuité de cette réflexion, j'interprète l'acte d'achat comme la démonstration d'un intérêt tant pour la particularité locale qui sous-tend au produit que pour le groupe social en lui-même. Pour moi, ce cautionnement induit donc un phénomène de valorisation culturelle et identitaire. Ce processus s'opère également d'une autre manière, moins tangible, mais tout aussi impactant, celui de la circulation des images et des représentations par le biais des médias et de travaux académiques. En effet, comme l'a aussi relevé Ricardo (2014), l'augmentation des reportages et des études scientifiques (dont je fais partie) semblent démontrer un intérêt croissant pour la communauté. Dans les deux cas, les agricultrices de mon échantillonnage disent volontiers s'entretenir avec des journalistes ou des chercheurs/chercheuses quand elles sont sollicitées.

« Il y a des personnes qui viennent ici à la maison pour demander comment est le processus, comment je fais l'huile, qui m'a appris... » (Fiota : 007-1)

« Les personnes qui nous cherchent veulent des personnes qui travaille avec la terre, ils ne veulent pas des personnes formées qui ont étudiés. Des fois, je suis ici et je leur transmets des informations importantes. Il y a des personnes qui viennent jusque vers moi, Fiota ou Dirani. Ils ne cherchent pas d'autres personnes parce qu'ils s'intéressent aux travaux que nous faisons. Des fois la maison n'est même pas rangée et je vois une voiture qui arrive. Et ils demandent : "C'est ici chez Neuze ?" Je réponds oui. – "Ha, parce qu'on vient ici parce qu'on souhaite la connaître". » (Neuze : 100-2, 50'10')

Si d'un côté il y a un intérêt du monde global pour ces activités locales et particulières, de l'autre, il y a aussi un intérêt de la part des agricultrices à recevoir toute cette attention. Elles ont en effet conscience que cette visibilité qui leur est offerte participe d'une certaine manière à faire leur promotion.

« J'aimerais pouvoir vendre plus. C'est pour cela qu'on a cette conversation [en s'adressant à moi en tant que chercheuse européenne], pour que les gens emmènent cette conversation à l'extérieur, et la partagent avec toutes les villes. Et comme ça, je continue à vendre. Les personnes demandent. » (Fiota : 007-1)

Quoi qu'il en soit, cet intérêt de la part des acteurs/actrices du monde globale pour ces particularités locales est certainement animé par un exotisme, mais est aussi révélateur, à mon sens, d'une préoccupation plus large qui est celle de les voir disparaître à l'aune d'une profonde transformation. Peu importe finalement la motivation à produire de la documentation, je constate surtout que cela a pour effet de générer une prise de conscience généralisée – consciente ou inconsciente – autour d'une éventuelle finitude de ces pratiques et savoirs culturels.

« Il y avait 5 personnes et ils m'ont filmé en train de tout expliquer. Et elle [la personne à l'origine de ce tournage] a dit : "On ne doit pas laisser passer ces personnes parce qu'on les trouve difficilement". Elle a dit qu'elle a raté beaucoup de personnes, son père, sa tante qui racontaient tellement de choses et qui parlaient bien et elle n'a pas enregistré. Alors aujourd'hui, quand elle découvre une personne qui accepte de discuter, elle dit qu'elle vient. [...] Je suis sur Youtube¹²². » (Neuze : 100-2, 58'00'')

Cette prise de conscience autour de la valeur et de la nécessité de documenter ces savoirs et savoir-faire viennent des actants du monde global, extérieurs au groupe social comme nous venons de le voir, mais aussi des Kalungas eux/elles-mêmes, qui d'une part, par le biais des études produisent de plus en plus de recherches universitaires¹²³, et d'autre part, pour le propre intérêt de mémoire.

« Nous qui avons des enfants, il y en a qui ne veulent pas autant apprendre. Celui qui connaît le mieux ces choses, c'est Alvani. Quand il vient ici, il s'assoit avec moi et me demande chaque chose à quoi cela peut servir. Il habite à l'extérieur à Alto [Paraiso], mais c'est celui qui connaît le mieux. Les autres qui sont dehors, ils ont connaissance de ce que j'ai fait mais ils ne connaissent pas bien. Ma fille cadette qui est ici est celle qui voit le plus ce que je fais. C'est elle qui accompagne mon travail, elle fait des vidéos, des photos. [...] Tout ce que je veux montrer, elle m'accompagne avec le téléphone. Elle fait le montage vidéo, les posts sur les réseaux sociaux, elle administre mon Instagram. L'année prochaine elle va passer des tests pour voir si elle peut aller au lycée. Mais sinon, elle est souvent ici avec moi. Si ce n'est pas ça... Parce que si ce n'est pas comme ça, ça va se terminer... vont se terminer beaucoup de choses. » (Neuze : 100-2, 50'10'')

Mais la réalité est que documenter, recenser, enregistrer ne permet pas de faire vivre et de faire perdurer ces pratiques et ces savoirs, du moins tel qu'ils sont exercés aujourd'hui. Tout

¹²² Une plateforme de vidéo en ligne.

¹²³ A titre d'exemple, je peux citer « La lutte pour le territoire. Histoire et mémoire du peuple Kalunga » (2013) de Vilmar Souza Costa, président de l'Association Quilombola Kalunga, qui par ailleurs est devenu le premier municipal, puis préfet kalunga de la municipalité de Cavalcante ; « Prières, pleureuses et la jeunesse dans la communauté de Vão das Almas » (2013) de Wanderleia Dos Santos Rosa qui travaille actuellement au secrétariat de l'éducation de Cavalcante ; « Le calendrier agricole de la communauté du Vão das Almas. Une proposition à partir des pratiques de la production de manioc » (2018) de Adão Fernandes da Cunha, qui est devenu enseignant et directeur d'école, qui plus est – je l'ai appris après coup - est le fils de Persila.

ce matériel a certes une valeur patrimoniale, permettant ainsi une continuité, une transmission des connaissances, mais il semblerait qu'une rupture avec la pratique soit une forte probabilité.

« Il va arriver un moment que je ne vais pas continuer à faire tout ce que je fais. Fiota ne va pas rester à faire tout ça, elle dit qu'elle veut continuer mais il va arriver un temps qu'elle devra arrêter parce qu'elle n'est pas bien avec sa santé. C'est une femme guerrière. Dirani est plus âgée, et va arriver un temps aussi. Tut, là-bas aussi... Il va arriver un moment où les femmes vont devenir plus faibles, plus vieilles. On le dit toutes qu'il va arriver un temps où on sera fatiguée. On reçoit beaucoup de personnes pour les entretiens, mais un jour on devra leur dire qu'on en fait plus autant. Parce qu'on avance dans l'âge, on ne pourra plus faire cela, prendre des noix de coco, etc. On fait moins de travail. Et va arriver un temps où on devra arrêter. » (Neuze : 100-2, 1, 16'40'')

En somme, le regard de valorisation induit par les acteurs/actrices du monde global, que ce soit par l'acte d'achat, la production de reportages ou de recherches académiques, participe à diffuser l'image et la condition des Kalungas hors de la communauté. Comme je l'ai présenté dans la première partie, l'histoire a montré que ce groupe social a été méprisé pendant près de 300 ans. Aujourd'hui, avec leur récente inscription dans la globalisation, les dynamiques d'interactions sociales produisent un réagencement et une redistribution des valeurs, tant pour les personnes externes au groupe que pour celles à l'intérieur. La valorisation des produits, des pratiques et des savoirs culturels par les personnes extérieures a pour effet de retourner ce sentiment de revalorisation aux personnes dans le groupe, qui se le réapproprie. Il y a donc un processus d'auto-revalorisation qui s'opère en concomitance. Ce phénomène est perceptible notamment à travers la prise de conscience des agricultrices qu'une tendance semble se dessiner vers la disparition de leurs pratiques, et que, parallèlement, elles sont de ce fait régulièrement sollicitées pour un recensement de leurs savoirs et savoir-faire. Cet intérêt du monde global pour la communauté, par des personnes kalungas ou non, produit donc un effet de revalorisation culturelle et identitaire dans le groupe, mais renforce aussi le sentiment d'appartenance à celui-ci. Ce phénomène socio-culturel, dû à la globalisation et au développement, génère donc un processus d'ethnicisation et de « boundary making » comme évoqué dans la théorie. Ayant conscience et étant fières de leurs particularités socioculturelles, cela semble procurer de la motivation aux agricultrices pour continuer leurs activités. La présente extension socio-spatiale permet donc de tisser des liens avec le monde global, mais elle permet aussi de maintenir une continuité identitaire avec le passé.

12.2.2 L'extractivisme, la « racine » d'un processus identitaire

Je cherche à démontrer que la pratique de l'extractivisme remplit une fonction symbolique et identitaire, donnant de ce fait du sens aux protagonistes, et qu'elle n'est pas seulement un vecteur factuel, mais qu'elle stimule aussi les représentations.

L'extractivisme et autres activités agricoles ne représentent pas seulement un moyen de s'alimenter et de gagner de l'argent, mais est avant tout, comme le rappelle Fiota, une pratique identitaire.

« On a une belle culture ici dans la communauté. Parce que si on arrête avec ces choses, comme moi qui travaille avec ces choses... ça ne peut pas s'arrêter... C'est des aliments sains. Alors je demande à Dieu, à mes amis, pour me donner de la force, pour que je n'arrête pas. Parce que si... C'est le suivant : il faut avoir des racines. Si la racine s'arrête, alors tout s'arrête. Donc même comme ça, avec mes problèmes, je continue à travailler doucement. » (Fiota : 007-1)

Cette dernière citation de Fiota illustre bien la dimension et l'importance du lien identitaire qui la relie au passé. Le sentiment de reconnaissance et de respect pour ces ancêtres donne du sens à sa vie et ses pratiques culturelles. Donc, même si elle s'obstine dans la douleur, c'est qu'elle se sent vraisemblablement investie d'une mission ; celle de faire perdurer le plus longtemps possible la mémoire Kalunga.

En somme, le monde extérieur semble accorder de l'attention aux Kalungas au moment même où plane une sensation de disparition d'une de leur pratique culturelle caractéristique, symbolique, et par extension, devenue emblématique. Mais je peux aussi retourner cette affirmation en disant que cette pratique tend à disparaître justement parce que le monde extérieur leur accorde de l'attention. Je veux dire par là, qu'avec les actions de développements et l'intégration à la globalisation, il semble inévitable que les motivations, les logiques et les pratiques se modifient, ou se renouvellent.

13 Synthèse finale

La description du procédé de fabrication d'huile de noix de coco indaiá a mis en évidence des éléments pragmatiques d'intégration à la globalisation, comme l'acquisition d'une machine et les emballages adaptés au marché de vente, mais a aussi révélé, dans une plus large mesure, d'autres facteurs et registres résultants de cette interaction. Ainsi, par exemple, les champs de la vie sociale comme l'éducation, l'exode rural et l'économie ont un impact considérable sur la communauté kalunga du Vão das Almas, la transformant de façon à fournir de nouvelles dynamiques socio-culturelles et de nouvelles représentations de sens à ses habitant-e-s. Ces mécanismes sociaux, sous-jacents aux logiques adaptatives individuelles ou collectives, participent également à la reconfiguration des classes sociales. Le changement social dont il est question ici est à la fois acteur et révélateur d'inégalité, qui occurrent tant à l'intérieur du groupe social, c'est-à-dire entre les membres de la communauté, qu'à l'extérieur, c'est-à-dire entre le groupe ethnicisé et le monde global. Pour cette synthèse finale, je propose de revenir sur les principaux résultats de mon analyse en convoquant dialogiquement la théorisation conceptuelle des capitaux, qui, pour rappel, sont des outils permettant de mettre en évidence des inégalités sociales et les relations de pouvoir.

Je vais d'abord m'intéresser aux dynamiques à l'intérieur du groupe, et tenter d'évaluer les enjeux relatifs aux ressources que possèdent les femmes de mon échantillon. En premier lieu, je relève que les quatre extractivistes partagent le même type de capital culturel incorporé et institutionnalisé. En effet, elles ont toutes acquis leur savoir et savoir-faire par la socialisation et le cadre familial, et aucune n'a de diplôme. Par contre, des divergences se font ressentir quant aux autres types de capitaux. Et plus particulièrement, une d'entre-elles, en l'occurrence Fiota, semble avoir tous ses capitaux plus élevés que ces consœurs. En effet, elle possède de l'outillage mécanisé ; son capital culturel objectivé s'avère donc plus élevé, ce qui lui confère une position plus favorable en termes de concurrence et de compétitivité. De plus, cet avantage traduit également par un capital économique plus élevé car, non seulement elle a pu s'acheter une machine, mais elle a aussi les moyens de l'entretenir et de la faire fonctionner, c'est-à-dire payer l'électricité. Et c'est aussi elle qui a davantage recours à la main d'œuvre rémunérée. Parallèlement, comme nous l'avons vu, le réseau social est déterminant pour écouler la marchandise ; les canaux de distribution s'opèrent essentiellement par le bouche-à-oreille, que ce soit pour la vente directe ou le fait d'être invité à des manifestations. Étant celle qui paraît la plus active dans le champ de la commercialisation, le capital social de Fiota demeure donc plus fourni, ou du moins davantage mobilisé que celui de ces consœurs. Et comme le capital social

participe simultanément à augmenter le capital économique (plus de possibilités d'achats et d'investissement) et culturel (acquisition d'outil de travail et des compétences usages), réunis, ces trois capitaux permettent de statuer le capital symbolique. La notoriété ou le prestige délivré à une personne par des tiers lui octroie un certain pouvoir structurant pour ses relations. Fiota semble en effet être la plus connue et la plus visible des femmes à l'extérieur de la communauté ; Cette position est certainement relative à l'avoir plus élevé de ses différents capitaux, ce qui lui confère des avantages. Mais cette ressource qui la distingue de ses consœurs est en réalité surtout utile dans les dynamiques avec l'extérieur ; je suppose que c'est grâce à son capital symbolique qu'elle a été contactée par Articulação Pacari en première instance, et que le lieu pour la création de la coopérative a été choisi chez elle. En somme, il apparaît clairement que le cumul de ces différents capitaux élève son statut social par rapport aux autres femmes d'une part, et provoque donc des inégalités entre elles d'autre part, en particulier en ce qui concerne la concurrence et les marges de manœuvre stratégiques pour le développement de ces activités. Quant à Neuze et Dirani, elles semblent présenter des conditions assez similaires en termes de capitaux, et Persila apparaît comme celle ayant le moins de ressources à disposition. A l'inverse de Fiota, son réseau social externe semble plus faible, ce qui restreint ses opportunités de vente, et impacte de façon transversale son capital économique et culturel objectif. Cela dit, ce déficit est partiellement comblé par ses visites chez Fiota pour utiliser la broyeuse électrique, c'est-à-dire qu'elle mobilise son capital social, mais à une plus petite échelle. Par ailleurs, c'est aussi la dernière à avoir intégré la structure *Mãe de Óleos*. A croire que ce projet, comme d'autres types d'aide à l'image de la OCCA, offre bel et bien un soutien pour se constituer un panel de ressources personnelles.

Maintenant, et ce dans une perspective plus large, j'aimerais revenir sur les dynamiques s'articulant entre la communauté des Kalungas et le monde global, afin d'identifier les relations de pouvoir entre ces deux catégories sociales. L'on a vu dans l'analyse que la valorisation des savoirs et savoir-faire passe, non pas par le capital culturel institutionnalisé comme il est courant dans le monde global, mais par le capital culturel incorporé, dans le sens où les femmes recherchées et valorisées par les personnes extérieures ne sont pas celles qui ont étudiés, mais bien celles qui ont des connaissances particulières du terrain, transmissent par le cadre familial et la socialisation. Et cet intérêt de l'extérieur renforce également le capital symbolique dans les perceptions à l'intérieur du groupe. En effet, le sentiment de fierté et d'appartenance à la communauté se voient augmenter chez les *insiders* en parallèle que les *outsiders* leur confèrent de l'attention. Cette dynamique a un effet de revalorisation identitaire et culturelle, qui,

conjointement, contribue à générer de la motivation et à donner du sens à la réalité et aux pratiques des femmes. Selon moi, cette revendication ethnicisée, tournée vers l'intérieur, est proportionnellement corrélée avec le degré d'intégration à la globalisation, l'aspiration vers l'extérieur. Mais malgré cette augmentation de valorisation, d'un point de vue général, ces femmes restent tout de même dans une situation économiquement précaire. Comparé à l'ensemble de la population nationale ou mondiale, leur statut social et économique est assez bas, c'est-à-dire que ce groupe social reste en réalité marginalisé, et donc enclin à une posture de dominé. Par contre, le changement – pragmatique – que vit la communauté est peut-être une opportunité de transformation – sociale – de cette situation. En effet, les nouvelles générations sont scolarisées, et la plupart souhaitent poursuivre des études. Ayant un capital culturel institutionnalisé plus élevé, ils et elles augmentent en même temps leur chance de reconnaissance dans le monde global, en se mettant en adéquation avec les prérequis attendus de la globalisation et de l'économie de marché, et donc augmenter leur capital économique et culturel objectivé. Et quand bien même le capital culturel incorporé soit transmis – tou-te-s les Kalungas ont la connaissance de l'agroextractivisme -, il apparaît cependant que l'héritage ne soit plus que théorique et non plus pratique. J'interprète dès lors ce phénomène comme une première étape d'une rupture avec un schéma reproductif et répétitif d'une certaine classe sociale aliénée, et marqueur d'inégalités sociales inhérentes. De plus, en fréquentant l'extérieur de la communauté, le potentiel de croissance du capital social se voit aussi augmenter. Tout porte à croire que cette discontinuité est favorable pour l'élévation du rang social.

Le « développement » qui s'insinue dans la communauté depuis plus de deux décennies se présente comme une opportunité pour élever sa condition sociale. Cependant, en même temps que cette condition sociale s'élève, elle continue simultanément à maintenir la population du Vão das Almas au bas de l'échelle. Le cas de la modification des habitudes de consommation alimentaire en est un révélateur ; leur production perçue comme étant de qualité est vendue assez chère, et donc à des personnes qui ont les moyens de l'acheter, quand elles/eux se fournissent de nourriture industrielle meilleure marché, et reconnue comme étant de moins bonne qualité. Si l'un des objectifs actuels du développement est d'évincer l'extrême pauvreté d'un point de vue économique, la situation des Kalungas semble bien aller dans ce sens mais assez timidement. La globalisation donne effectivement de nouvelles perspectives mais l'option qui semble être la plus favorable, celle qui fournirait de meilleures conditions socio-économiques et qui permettrait d'élever ses capitaux ainsi que son statut social, est de quitter le modèle socio-culturel de l'agroextractivisme.

CONCLUSION

En partant d'une petite noix de coco du Cerrado brésilien, ma recherche en anthropologie a dévoilé divers mécanismes sociaux, adaptation à la globalisation mais aussi des résistances, des enjeux de pouvoir, économiques et identitaires, ainsi que des stratégies déployées pour continuer à donner du sens à la réalité, où tout simplement à la vie.

Les dynamiques qui sous-tendent aux Kalungas, et plus particulièrement aux contextes des femmes extractivistes, montrent bien que ce groupe d'individus a la volonté de rejoindre le monde global, tout comme les personnes extérieures qui leur proposent un soutien « matériel » à travers différents projets d'aide au développement. Cependant, ce développement est dépendant d'un facteur déterminant, l'implication des acheteurs/acheteuses, des protagonistes issus de classes aisées, ou du moins aux conditions économiques plus favorables que les leur. Dès lors, deux difficultés apparaissent. La première est qu'il est contraignant pour les deux groupes sociaux de se rencontrer. En effet, la distance géographique et la rudesse de la traversée de la savane complique la venue des potentiel-le-s client-e-s, tout comme il est préjudiciable pour les agricultrices de se rendre dans les zones urbaines, auxquelles s'ajoute pour elles les dépenses liées aux déplacements. La seconde difficulté est que les produits destinés à la vente, comme l'huile de noix de coco indaia, ne sont pas bien connus du public cible et ne font pas partie de leurs pratiques alimentaires. Cependant, certains projets en soutien à ces populations précaires et ruralisées tentent d'y remédier, comme par exemple l'université de Brasilia qui travaille avec un nouveau concept intitulé « socio-bio-diversité ». Le but de ces initiatives est de sensibiliser les habitant-e-s du monde global à une production alimentaire locale, saine, et dont les bénéfices issus de ce type de commercialisation participent tant à valoriser les groupes sociaux producteurs qu'à préserver l'environnement. En effet, plusieurs études montrent que l'agroextractivisme, pratique agraire de petite échelle et à taille humaine, contribue à une gestion environnementale durable. Par ailleurs, des scientifiques et militant-e-s défenseurs/défenseuses des groupes minoritaires ou subalternes, comme les Kalungas, tentent de faire valoir et maintenir leur droit de résidence dans les territoires protégés, ainsi que le droit d'usage des sols et des ressources environnementales, où leurs pratiques ne sont en théorie pas légales.

Pour l'instant, la manière dont ces agriculteurs/agricultrices ruraux/rurales utilisent les ressources, comme ils et elles le faisaient déjà bien avant l'instauration de ces lois en 1960, semblent tolérées. Mais qu'en serait-il si leurs activités venaient à s'étoffer davantage ? Parce

que c'est bien le problème suivant que je vois : en voulant développer la demande, et par conséquent augmenter les volumes de production, indéniablement l'environnement se verra davantage sollicité. Donc jusqu'à quel point est-il envisageable de croître ce secteur commercial tout en minimisant les impacts sur l'environnement ?

De plus, si l'augmentation de la productivité devait s'avérer, je vois un autre risque, non pas lié à la gestion des ressources, mais d'ordre socio-culturel et identitaire. En effet, la pratique de l'extractivisme est une caractéristique locale et particulière, c'est à dire propre au milieu de l'écosystème – les palmiers indaiá sont une caractéristique de cette région –, et propre aux savoir-faire d'usage - par exemple, la transformation du fruit en huile est faite selon un procédé caractéristique au groupe social – qui, génèrent des représentations et des arguments d'ethnisation. Ainsi, augmenter la production devient également favorable à modifier plus amplement les techniques de production, autrement dit, de se rapprocher des méthodes de travail de la globalisation. Cela aurait pour effet de délaisser des modèles de production auxquels se rattachent justement la population pour revendiquer une appartenance identitaire. En modifiant ou en uniformisant les techniques de production, le risque serait donc de perdre la particularité de la pratique, qui génère dialogiquement une particularité identitaire, et donc de perdre d'une part un aspect du sentiment d'appartenance au groupe, et d'autre part un intérêt de valorisation discursif des produits.

Dans ce cas, est-ce que les Kalungas pourront-ils/elles toujours se revendiquer comme une communauté particulière ? Et si leurs caractéristiques sont gommées, comment justifier leur droit d'usage à la terre par rapport aux autres citoyens/citoyennes ? Car c'est justement leur condition de quilombola qui les autorise à rester dans ce territoire et leur passé socio-historique qui fait que leur usage des ressources est pour l'heure restreint et peu impactant. Donc, encore une fois, s'il devait y avoir une augmentation significative de la production, comment justifier cet avantage de jouir de ces ressources qui se trouvent dans une réserve naturelle et dont les autres agriculteurs/agricultrices non kalungas ne pourraient pas bénéficier ? Si les activités agroextractivistes venaient à se développer considérablement, logiquement, il n'aurait plus de raison de rester dans ce territoire, vu que les pratiques seraient inadaptées à ce milieu protégé. Parallèlement, il est d'ailleurs intéressant de rappeler que la définition juridique et *emic* de quilombola se base sur des dimensions territoriales et d'appartenance ethnique subjective. Donc, en toile de fond, la définition même de quilombola, par rapport à cette situation spéculée des Kalungas, pourrait être questionnée si les pratiques de production se transforment au point de ne plus représenter une particularité. Cela dit, au Vão das Almas, le terrain n'est que très peu

adapté au recours mécanisé de la terre, qui par ailleurs est pour l'instant interdit en vertu des règlements de protection de l'environnement. En somme, j'ai bien l'impression que cette situation de développement socio-économique se heurte à une impasse. Pourtant cette manière de travailler semble approuvée en matière de développement durable, et encouragée. Alors peut-être faudrait-il revisiter le paradigme même de développement ? Ce développement, un concept idéologique conçu par le monde global et corroboré à l'idée d'augmentation des profits et d'accumulation des richesses, conjugué à une vision de durabilité, ne serait-il pas un oxymore ? Et qui dans tous les cas semble maintenir les agroextractivistes kalungas dans une position marginalisée.

Au début de ma recherche, je me disais que le concept de glocalisation était pertinent pour rendre compte de cette réalité qui sous-tend particularités locales et ses tensions avec le global. Mais au regard des résultats, je me demande s'il ne faudrait pas plutôt approcher ce cas empirique avec un autre concept que je me permets de formuler, celui d'« englobalisation », qui se réfère aux termes d'« englobement » et « globalisation », suggérant que le système dominant global englobe un système dominé. Tout comme dans la globalisation, il n'est pas question d'une vision d'uniformisation, mais plutôt de faire ressortir les caractéristiques induites par les relations de pouvoir entre les deux systèmes culturels.

Dans la continuité de cette réflexion, je souhaite encore relever un point pour conclure, celui de ma présence au sein de la communauté kalunga du Vão das Almas. En tant qu'Européenne, j'ai eu le privilège de traverser un océan et de m'enfoncer au cœur de la savane brésilienne pour mener une étude anthropologique. J'ai pu m'adonner à cette discipline qui me tient sincèrement à cœur et vivre cette expérience justement grâce à la globalisation et à ma position de privilégiée. Et de ce fait, j'ai ramené un peu de « kalunga » en Occident et ainsi participé à la diffusion de leur existence, mais j'ai également contribué, à mon niveau, à leur montrer encore une autre facette de la globalisation, qui semble sans limite.

BIBLIOGRAPHIE

- ABÉLÈS Marc. *Anthropologie de la globalisation*. Paris, Payot & Rivages, 2008.
- AGQK, Associação de Guias do Quilombo Kalunga. [en ligne], GUIA KALUNGA - Associação de Guias do Quilombo Kalung. URL : <https://guiakalunga.org.br/>. (dernière consultation le 25 mars 2023).
- APPADURAI Arjun. *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris, Payot & Rivages, 2005. 1^e édition anglaise 1996.
- BAIOCCHI Mari de Nasaré. *Kalunga. Povo da Terra*. Brasilia, Ministério da Justiça, Secretaria de Estado dos Direitos Humanos, 1999.
- BALIHUTA Kajiga. « Langue et culture des Bantu », dans : *Présence Africaine*, 1975/2, N° 94, pp. 31 – 52, 1975.
- BARTH Frederik. *Ethnic Groups and Boundaries : the social organization of culture difference*. Bergen, Universitets-forlaget, 1969.
- BEAUD Stéphane et WEBER Florence. *Guide de l'enquête de terrain*. 4^e édition augmentée. Paris, Éditions La découverte, 2010. 1^e édition, 1997.
- BOURDIEU Pierre et PASSERON Jean-Claude. *Les héritiers : les étudiants et la culture*. Paris, se, 1964.
- BOURDIEU Pierre. *La distinction : critique sociale du jugement*. Paris, Éditions de minuit, 1979.
- BOURDIEU Pierre. « Les trois états du capital culturel » dans : *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 30, novembre 1979, pp. 3 - 6, 1979.
- BOURDIEU Pierre. *La noblesse d'État : grandes écoles et esprit de corps*. Paris, Éditions de Minuit, 1989.
- BOURDIEU Pierre. « Capital économique, social, culturel et symbolique », dans : *Élément théorique – Fiche n°7*. Guide de délivrance du programme d'intégration citoyenne aux personnes primo-arrivantes. Réalisé par le Dispositif de concertation et d'appui aux Centres régionaux d'intégration - Document évolutif - Février 2013, pp. si, 2013. URL : https://discr.be/wp-content/uploads/TOMEI_Partie_III-fiche07.pdf
- BOYER Véronique. « Qu'est le *quilombo* aujourd'hui devenu ? De la catégorie coloniale au concept anthropologique », dans : *Journal de la Société des américanistes*, 96-2, 2010, pp. 229 - 251.
- BRUBAKER Rogers. « Ethnicity without groups », in : *Ethnicity without Groups*, Brubaker R. (ed), Cambridge: Harvard University Press, 2004, p. 34-52.
- CHARMAZ Kathy. « Qualitative interviewing and Grounded Theory analysis », in *Handbook of interview research. Context and methods*. SAGE Publications. 2001. pp 675 - 694.

DA COSTA BARBOSA Ieda « 1.4 História e contexto atual dos agentes de vigilância em saúde no Brasil » dans : *Curso de Aperfeiçoamento em Educação Popular em Saúde*. sd, pp. 35 - 41.

DAHINDEN Janine. « Méthodes et recherches qualitatives en sciences sociales », dans : *Cours I/1a et II/1a, 2018 - 2019*. Université de Neuchâtel, 2019.

DE HASQUE Jean Frédéric. « Corps filmant, corps dansant », dans : *Parcours anthropologiques*, N° 9, 2014, pp. 39-51.

ELOY Ludivine, GUENEAU Stéphane, CELEIDA RABELO NOGUEIRA Mônica *et al.*, « Alternatives durables pour le biome *Cerrado* : occupation et usages des territoires par les producteurs agroextractivistes », dans : *Problèmes d'Amérique latine*, N° 111, 2018/4, pp. 85 - 101.

ELOY Ludivine e RICARDO Cecilia Fernandes. « A diferenciação territorial e integração ao mercado dos produtores agroextrativistas Kalungas, Goiás », em : *Alternativas para o bioma Cerrado. Agroextrativismo e uso sustentável da sociobiodiversidade*. GUENEAU Stéphane, DINIZ Janaína Deane de Abreu, PASSOS Carlos José Sousa (éd), Belo Horizonte : Mil Folhas, 2020, 287 - 326.

FAURE Michel. « 11. Le Brésil des *bandeirantes*. 1628-1693 », dans : *Une Histoire du Brésil. Naissance d'une nation*, FAURE Michel (sous la dir.), Paris, Perrin, 2016, pp. 111 - 116. Collection : « Synthèses Historiques ».

FLICK Uwe. « Coding and Categorizing », in : *An introduction to qualitative research*. SAGE Publications, London, 2009. First edition 1998, pp 306 - 332.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, [en ligne], *Estrutura organizacional*, URL : https://www.palmares.gov.br/?page_id=95. (dernière consultation le 12 février 2023).

GARFINKEL Harold *et al.*, *Recherches en ethnométhodologie*. Paris, PUF, 2009 [1967], 2^e tirage. Collection Quadrige Grands textes.

GHASARIAN Christian. « Introduction. Sur les chemins de l'ethnographie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux », dans : *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive*, GHASARIAN Christian (sous la dir.), Paris : Armand Colin, 2004, pp 5 - 34.

GHORRA-GOBON Cynthia, [en ligne], *Notion en débat : mondialisation et globalisation*, GéoConfluence. Ressources de géographie pour les enseignants. Mise en ligne le 20 décembre 2017, URL : <http://geoconfluences.ens-lyon.fr/informations-scientifiques/a-la-une/notion-a-la-une/mondialisation-globalisation>. (dernière consultation le 15 avril 2023).

GRENIER Christophe. « De la géographie de la mondialisation à la mondialisation géographique », dans : *Annales de géographie*, N° 726, 2019/2, pp 58 - 80, 2019.

LALLIER Christian. « L'observation filmante », dans : *L'Homme*, 198-199, 2011, pp. 105-130, 2011.

LAROUSSE. [en ligne], « Développement ». URL : <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/d%C3%A9veloppement/24951>. (dernière consultation le 20 avril 2023).

LAVANCHY Anne. *Comment rester Mapuche au Chili ? Autochtonie, genre et transmission culturelle*. Thèse de doctorat. Neuchâtel. Institut d'ethnologie, Université de Neuchâtel, 2007.

MINISTERIO DA SAUDE « A SUCAM e as endemias ». em : *A SUCAM e as endemias 1990/1994*. sl : Ministerio da saude, 1994, pp. 1 - 28.

MINISTERIO DE MINAS E ENERGIA, [en ligne], « Obras do Luz para Todos tem início na Comunidade Quilombola Kalunga » (2015), Publié le novembre 2015, dernière mise à jour le 12 janvier 2015, <https://www.gov.br/mme/pt-br/assuntos/noticias/obras-do-luz-para-todos-tem-inicio-na-comunidade-quilombola-kalunga>. (dernière consultation le 14 avril 2023).

MINISTERIO DE MINAS E ENERGIA, [en ligne], « Sobre o Programa » (2023). Publié le 26 janvier 2021, dernière mise à jour le 6 janvier 2023, URL : <https://www.gov.br/mme/pt-br/destaques/Programa%20Luz%20para%20Todos/sobre-o-programa>. (dernière consultation le 14 avril 2023).

MUELLER Alain. *Construire le monde du hardcore*. Zürich et Genève. Éditions Seismo, 2019.

OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre. « L'anthropologie du changement social et du développement comme ambition théorique ? », dans : *Bulletin de l'APAD*, 1 | 1991, N° 1, 15 mars 1991, pp. 1 - 7, 1991.

PNUD, PROGRAMME DES NATIONS UNIES POUR LE DEVELOPPEMENT. [en ligne], « A propos. Notre mission, nos objectifs, notre mandat ». URL : <https://www.undp.org/fr/about-us>. (dernière consultation le 20 avril 2023).

RIBAU Claire, LASRY Jean-Claude, BOUCHARD Louise *et al.*, « La phénoménologie : une approche scientifique des expériences vécues », dans : *Recherche en soins infirmiers*, 2005/2, N° 81, pp. 21 - 27, 2005.

RICARDO Fernandes Cécilia. *Saberes e Sabores da Cultura Kalunga : Origens e consequências das alterações nos sistemas alimentares*. Brasília, Universidade de Brasília – UnB, Centro de Desenvolvimento Sustentável – CDS, Dissertação de Mestrado, 2014.

RIST Gilbert. *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*. 4^e édition revue et augmentée. Paris, Presses de Sciences Po, 2013.

ROBERTSON Roland. «Globalisation or glocalisation?», in : *Journal of International Communication*, 18 : 2, 10 August 2012, pp. 191-208, 2012. URL : <https://doi.org/10.1080/13216597.2012.709925>

ROBERTSON Roland. *Globalization. Social theory and global culture*. Mike Featherstone University of Teesside, SAGE publications, 1992.

ROGER Guy, [en ligne], « Définir le changement social », URL : <https://www.maxicours.com/se/cours/le-changement-social/>. (dernière consultation le 10 avril 2023).

SANDRONI Carlos. « "Maracatus" et écoles de Samba : À propos du carnaval de Recife », dans : *Ethnologie Française*, vol. 29, N°1, 1999, pp. 45 - 48.

SARAIVA Regina Coelly Fernandes e MARTINS Renata Corrêa. « Historicidades nos saberes e fazeres tradicionais associados ao extrativismo do coco indaiá », em : *Alternativas para o bioma Cerrado. Agroextrativismo e uso sustentável da sociobiodiversidade*. GUENEAU Stéphane, DINIZ Janaína Deane de Abreu, PASSOS Carlos José Sousa (éd), Belo Horizonte : Mil Folhas, 2020, 79 - 104.

VIDAL Laurent. « Rendre compte. La restitution comme lieu de refondation des sciences sociales en contexte de développement », dans : *Cahiers d'études africaines*, 2011/2-3, N° 202-203), pp. 591-607, 2011.

WIKIPEDIA. [en ligne], *Bandeirante*, URL : <https://fr.wikipedia.org/wiki/Bandeirante>. (dernière consultation le 7 mars 2023).

WIKIPEDIA. [en ligne], *Coluna Prestes*, URL : https://pt.wikipedia.org/wiki/Coluna_Prestes. (dernière consultation le 7 mars 2023).

WIKIPEDIA. [en ligne], *Maracatu*, URL : <https://fr.wikipedia.org/wiki/Maracatu>. (dernière consultation le 7 mars 2023).

14 ANNEXES

14.1 Route des esclaves d'Afrique vers le centre du Brésil

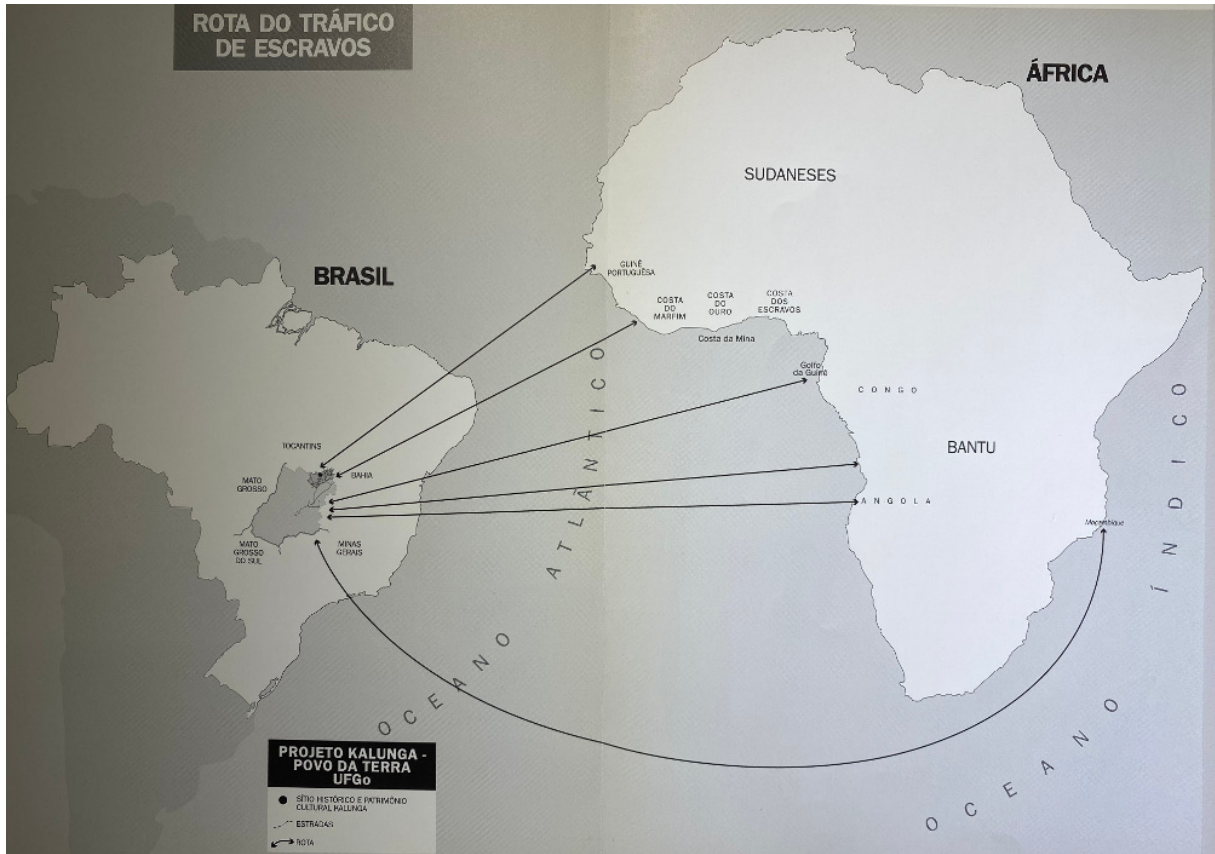


Figure 1 : Carte tirée de l'ouvrage de Mari Baiocchi, 1999.

14.2 Carte du territoire kalunga



Figure 2 : Délimitation du Site Historique Kalunga par municipalités.
Crédit : Cécilia Ricardo, 2019.



Figure 3 : Délimitation du Site Historique Kalunga par communautés.
Crédit : Cécilia Ricardo, 2019.

14.3 Cartes et situations géographique du Vão das Almas et de mon terrain



Figure 4 : Amérique du Sud
Crédit : Google Maps



Figure 5 : État de Goiás
Crédit : Google Maps

Dans les figures 4, 5 et 6, le point rouge représente le domicile de Fiota, situé dans la communauté kalunga du Vão das Almas, dans le nord de l'État de Goiás au Brésil.

Coordonnées : 13°28'59.7"S 47°20'43.5"W
-13.483250, -47.345417

Dans la figure 6, sont soulignés les villes que j'évoque dans ce travail, à savoir Cavalcante (principal point de départ pour se rendre dans la communauté), Alto Paraiso (90 kilomètres séparent les deux villes) et São Jorge.

Le trait rouge indique le chemin à travers la savane depuis la route nationale.

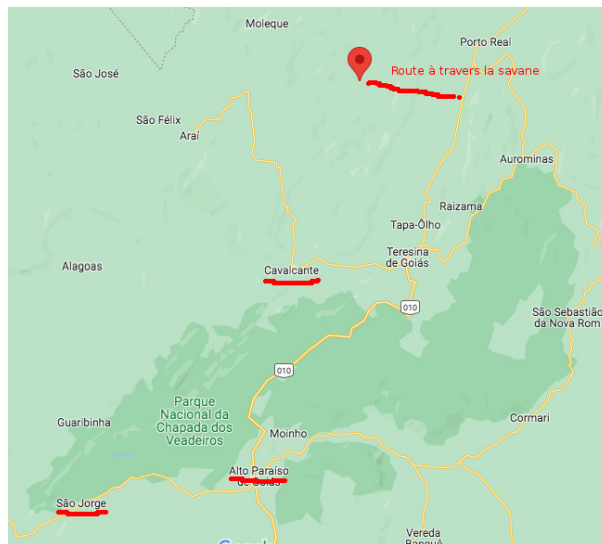


Figure 6 : Nord-est de l'État de Goiás
Crédit : Google Maps

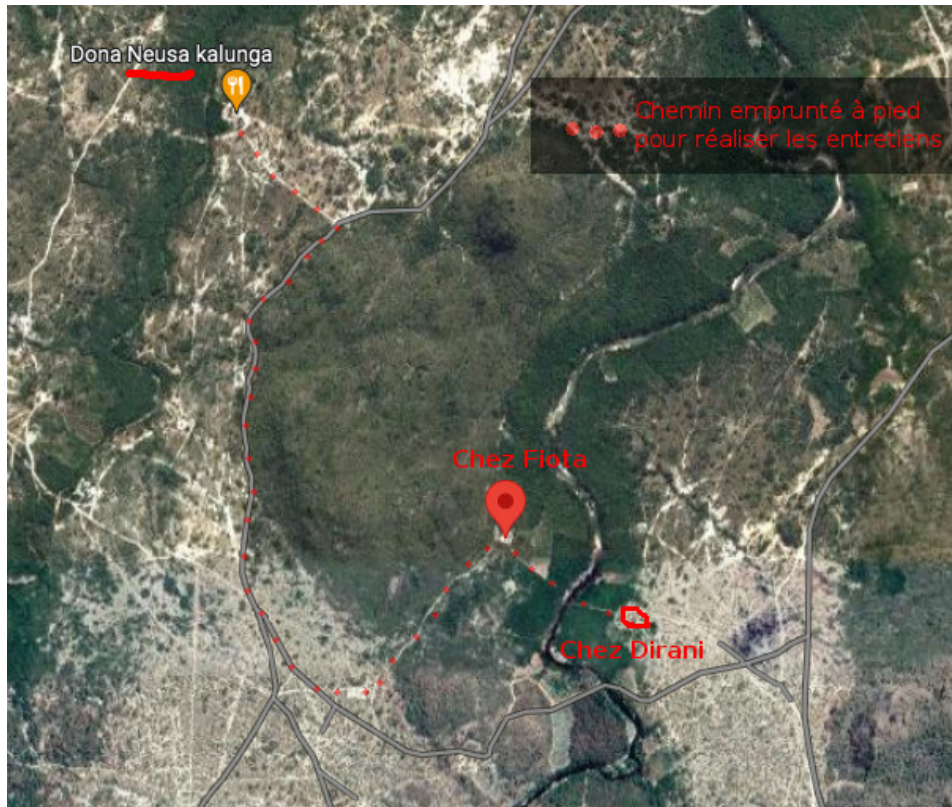
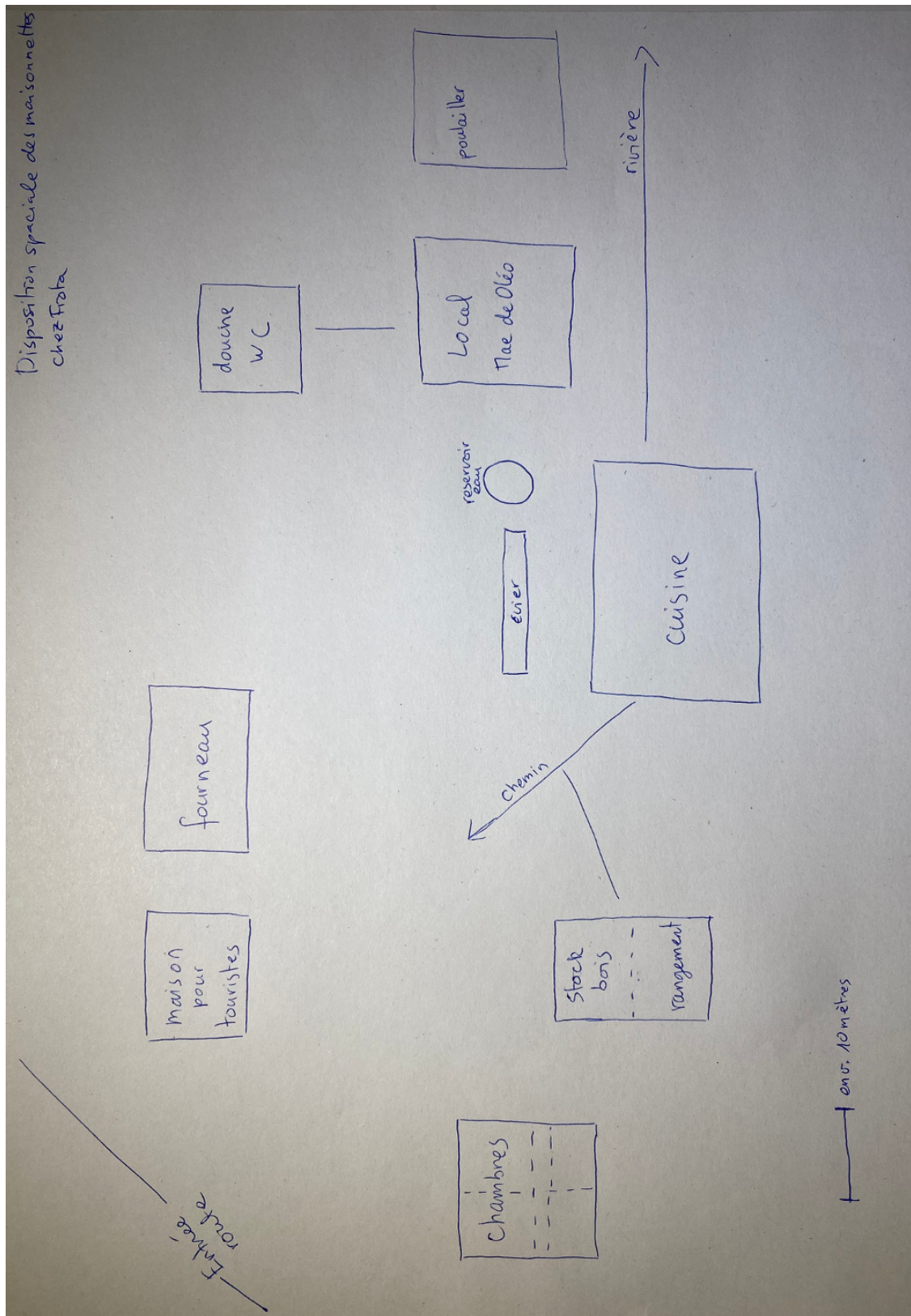


Figure 7 : Zoom sur la zone où s'est tenu mon terrain, Vão das Almas.
Crédit : Google Maps



Figure 8 : Vue du ciel de l'habitation de Fiota.
Crédit : Google Maps

14.4 Plan d'habitation chez Fiota



Crédit : l'auteur.

14.5 Tableau des commémorations, fêtes religieuses et calendrier agraire

Date et mois	Fêtes / Saint-e-s	Lieu
1 ^{er} – 6 janvier	Folia / Rois	Contenda Vão das Almas Vão do Muleque
6 Janvier	Fête des Rois	Contenda Vão das Almas Vão do Muleque
Février	Champ / Roça	
Mars	Champs / Roça	
Avril	Récolte	
Mai	Récolte	
Juin	Le mois de juin marque la fin des récoltes et le début de la tournée des Folias,	
11-13 Juin	Saint-Antoine	Contenda Vão das Almas Vão do Muleque Riachão
23-25 Juin	Saint-Jean	Contenda Vão das Almas Vão do Muleque Riachão
5-12 août	Folia Senhora das Neves	Vão das Almas
12-15 août	N.S. Abadia	Vão das Almas
15-16 septembre	Saint-Sébastien	Vão do Muleque
Octobre		
Novembre	Plantations	
Décembre	Plantations	

14.6 Tableau des méthodes utilisées pour la production des données

Méthodologie	Type d'observation	Type de participation
Anthropologie classique	Observation participante	Participation observante
Anthropologie visuelle	Observation filmante	Filmation observante

14.7 Chronologie des séquences vidéo

Le tableau ci-après présentent les 28 séquences vidéo que j'ai réalisé, dans l'ordre chronologique des étapes de ma relation au terrain ou de la production de l'huile de noix de coco indaiá. Comme annoncé, une même étape a été filmée plusieurs fois mais dans des contextes différents. Ainsi, à l'aide de ce tableau, il est possible de voir les séquences qui se répètent au niveau de l'activité.

Étape	Trajet	Séchage des noix au soleil	Récolte des noix	Récupération dendê	Séchage dendê sur feu	Broyage dendê	Cassage des noix	Séchage des graines au soleil	Séchage des graines au feu
Nom vidéo	001	002 F	003-1 F	004-1 F	005 F		007-1 F	008 F	009 F
Durée		0'36''	13'35''	2'07''	1'52''		22'32	0'22''	4'26''
Qui		Fiota	Fiota et moi	Fiota	Fiota		Fiota	Fiota	Fiota
Infos supp.	1 ^{er} trajet aller		Ma mise en scène				Entretien		
Étape									
Nom vidéo	201		003-2 F-P	004-2 F-P		006 F-P	007-2 P		
Durée	1'15''		3'50''	1'26''		2'49''	45'04		
Qui			Fiota et Persila	Fiota et Persila		Fiota et Persila	Persila		
Autres	2 ^e trajet aller, traçage GPS						Entretien		
Étape									
Nom vidéo	202-3						007-3 Moi		
Durée	1'21''						2'48		
Qui							Moi		
Autres	2 ^e trajet retour, barque						Commentaire		
Étape									
Nom vidéo							007-4 F-P-M		
Durée							25'51''		
Qui							Fiota, Persila et moi		
Autres							Plan fixe, Scène de vie		

Étape	Broyage des graines	Extraction huile	Remplissage des petites bouteilles	Réception des nouvelles étiquettes	Entretiens	Présentation Boutique	Coton / textile	Trajet dans la communauté	Entretien aide extérieure
Nom vidéo	010 F	011 F	012 F	013 F-C	100-1 D	101-1	102-1 D		301
Durée	2'53''	2'11''	1'29''	9'51''	32'12''	0'59''	0'15''		39'06''
Qui	Fiota	Fiota	Fiota	Fiota et Calisto	Dirani	Dirani	Dirani		Denise OCCA
Autres							Fabrication du fil de coton		Démonstration emballages
Étape									
Nom vidéo					100-2 N	101-2	102-2 N	103 N	
Durée					1h18'00''	4'21''	1'43	0'44''	
Qui					Neuze	Neuze	Neuze		
Autres							Tissage des tapis	Trajet de chez Fiota à chez Neuze, Traçage GPS	

ILLUSTRATIONS



Illustration 1 : Le matériel vidéo utilisé sur le terrain pour filmer.



Illustration 2 : Traversée de la Capivara pour aller interviewer Dirani.



Illustration 3 : Un poteau électrique dans une roça de manioc dans le Cerrado, Vão das Almas.



Illustration 4 : Fiota et son fils cadet en train d'utiliser la broyeuse électrique pour moudre.



Illustration 5 : Neuze et son pilon pour moudre.



Illustration 6 : L'ancien modèle d'étiquette uniformisé.



Illustration 7 : Le nouveau modèle d'étiquette personnalisé avec les informations à gauche.



Illustration 8 : L'étiquette standardisée de la OCCA, où l'inscription du nom du produit se fait à la main.

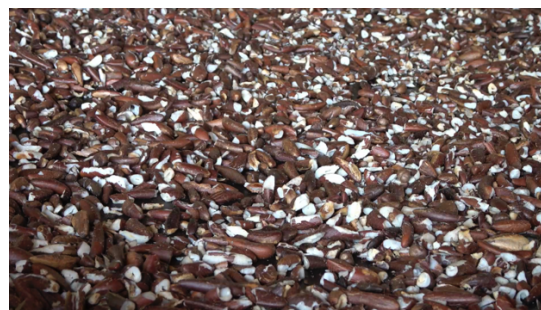


Illustration 9 : les graines de noix de coco indaia en train de sécher sur une plaque sur un feu.



Illustration 10 : Persila en train de casser des noix de coco indaiá.



Illustration 11 : Fiota en train d'extraire l'huile de noix de coco indaiá.



Illustration 12 : Dirani devant son échoppe



Illustration 13 : Neuze devant ses différentes huiles dans sa boutique.



Illustration 14 : Denise de la OCCA expliquant les différentes étapes de conversion des emballages.



Illustration 15 : Fiota avec une petite bouteille d'huile de noix de coco indaiá qu'elle vient tout juste de remplir et étiqueter.

