

Elisabeth Cunin

MÉTISSAGE ET MULTICULTURALISME EN COLOMBIE (CARTHAGÈNE)

Le « noir » entre apparences et appartenances

Préface de Jean-Luc Bonniol



L'Harmattan
Connaissance des hommes

**METISSAGE ET MULTICULTURALISME
EN COLOMBIE (CARTHAGENE)**

Le « noir » entre apparences et appartenances

Connaissance des hommes
Collection dirigée par Olivier Leservoisier

Déjà parus

- Philippe CHAUDAT, *Les mondes du vin*, 2004.
- Serge TCHERKEZOFF, *Faa-Samoa*, 2003.
- Pascale ABSI, *Les ministres du diable, le travail et ses représentations dans les mines de Potosi, Bolivie*, 2003.
- Marc Kurt TABANI, *Les pouvoirs de la coutume à Vanuatu*, 2002.
- Roger BASTIDE, *Poètes et dieux*, 2002.
- Edith Kovats BEAUDOUX, *Les Blancs créoles de la Martinique*, 2002.
- Maria TEIXEIRA, *Rituels divinatoires et thérapeutiques chez les Manjak de Guinée-Bissau et du Sénégal*, 2001.
- Nathalie COFFRE-BANEUX, *Le partage du pouvoir dans les Hébrides écossaises*, 2001.
- Virginie DE VERICOURT, *Rituels et croyances chamaniques dans les Andes boliviennes*, 2000.
- Galina KABAKOVA, *Anthropologie du corps féminin dans le monde slave*, 2000.
- Anne RAULIN, *L'ethnique est quotidien*, 2000.
- Roger ADJEODA, *Ordre politique et rituels thérapeutiques chez les Tem du Togo*, 2000.
- Radu DRAGAN, *La représentation de l'espace de la société traditionnelle*, 1999.
- Marie-Pierre JULIEN et Jean-Pierre WARNIER (eds), *Approches de la culture matérielle*, 1999.
- Françoise LESTAGE, *Naissance et petite enfance dans les Andes péruviennes*, 1999.
- Sophie BOULY DE LESDAIN, *Femmes camerounaises en région parisienne*, 1999.
- Françoise MICHEL-JONES, *Retour aux Dogon*, 1999.
- Paulette ROULON-DOKO, *Chasse, cueillette et culture chez les Gbaya de Centrafrique*, 1998.
- Sélim ABOU, *Liban déraciné*, 1998.
- Carmen BERNAND, *La solitude des Renaissants*, 1998.
- Laurent BAZIN, *Entreprise, politique, parenté*, 1998.

Elisabeth Cunin

**METISSAGE ET MULTICULTURALISME
EN COLOMBIE (CARTHAGENE)**

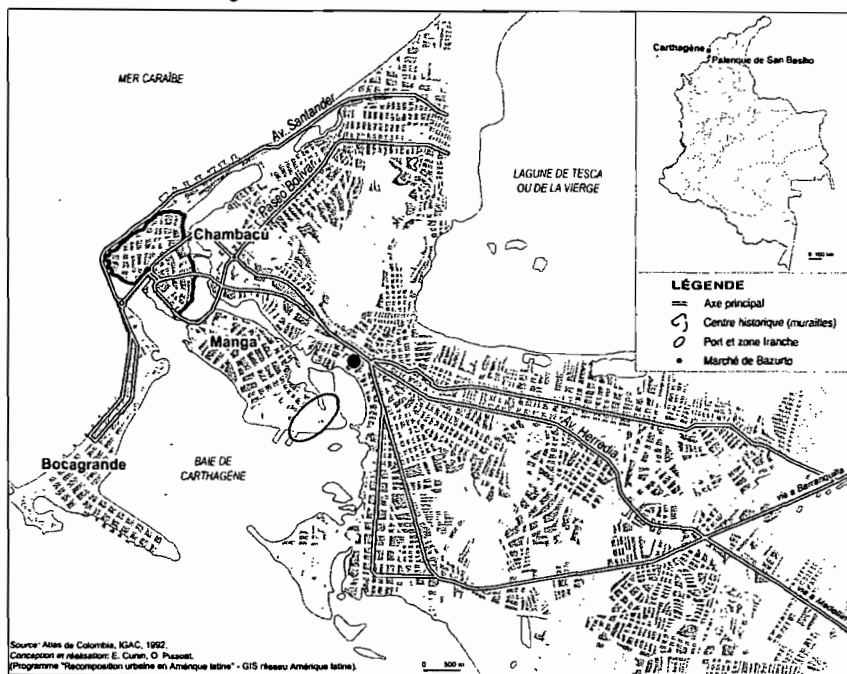
Le « noir » entre apparences et appartenances

L'Harmattan
5-7, rue de l'École-Polytechnique
75005 Paris
FRANCE

L'Harmattan Hongrie
Hargita u. 3
1026 Budapest
HONGRIE

L'Harmattan Italia
Via Bava, 37
10214 Torino
ITALIE

Carte 1 - La ville de Carthagène



Préface

Toute analyse exhaustive du phénomène racial se heurte inéluctablement à un enchevêtrement subtil entre différents niveaux de réalité. Voici d'abord des caractéristiques de la morphologie corporelle (couleur de la peau, texture des cheveux, forme du visage...) qui ne relèvent pas d'une apparence éphémère, puisqu'il s'agit de traits héréditaires, reçus de l'ascendance et transmis aux descendants : cet ancrage dans la dotation génétique (même si l'on sait que ces traits ne correspondent qu'à une infime partie de celle-ci...) lui donne sa pleine dimension naturelle, interprétable dans les termes de la sélection darwinienne. Voilà ensuite le social qui se sert de ce donné biologique, utilisant la variabilité de ses manifestations pour y rechercher des critères distinctifs, voire un opérateur hiérarchique : cette dimension sociale, faite de pratiques, se fonde sur la perception de l'aspect physique, elle-même informée par un système de représentations qui affecte certains traits d'une valeur discriminante, tout en pensant leur transmission d'une génération à l'autre. C'est au sein de ces représentations qu'a pu éclore l'idée de « race », qui segmente le continuum naturel en présupposant l'existence de groupes discrets, distingués par la particularité de leurs caractères physiques, que l'on fait dériver de la séparation des ascendances. Au nom d'une « pureté » maintenue au travers des générations peut alors se cristalliser un ordre social qui se calque sur ces groupes imaginés : les signes raciaux, inscrits dans les corps et les chairs, sont en effet dotés d'une immuabilité fondamentale capable de fixer dans la longue durée une hiérarchie. Il y a là une rémanence du biologique par rapport au social, d'autant plus affirmée que le social la gère à son profit par un contrôle strict des rencontres reproductrices, canalisant le cheminement des gènes d'une génération à l'autre, afin de maintenir autant que faire se peut le soubassement naturel, à l'origine arbitraire, de l'ordre antérieur. Ce que les hommes pensent comme réel peut finir, dans ses effets, par acquérir la consistance du réel...

On saisit par là ce qui fait l'originalité d'une identité conçue à partir d'une marque biologique, à laquelle l'individu ne peut échapper, ce qui porte l'assignation à sa limite extrême : comme le remarquait fort justement Park, on ne peut mettre de côté l'« uniforme » racial... Constatation d'autant plus valide dans le

cas des sociétés esclavagistes et post-esclavagistes du Nouveau Monde, où ce sont les contrastes dans la couleur des hommes confrontés en ces lieux (et dans les traits qui lui sont associés) qui ont servi de base à la discrimination. L'association entre race et statut y fut au départ une simple coïncidence historique, puis se transforma en nécessité idéologique, dépassant la durée même de l'institution qui s'appuyait sur elle, idée déjà exprimée par Tocqueville dans sa formule lumineuse : « le souvenir de l'esclavage déshonore la race, et la race perpétue le souvenir de l'esclavage... ».

Ces sociétés apparaissent toutefois fort diverses dans leur traitement du fait racial. On a souvent mis en balance les relations raciales dans les deux Amériques, et les chercheurs américains ont au premier chef contribué à cette opposition : du côté de l'Amérique du Nord un système rigide (où se trouvent confirmés l'idée classique de race et les préjugés inconscients de certains chercheurs), fondé sur un principe de descendance stricte (la fameuse règle de la « goutte de sang ») et installant des cloisons étanches entre les groupes (avec l'établissement d'une « ligne de couleur ») ; du côté de l'Amérique latine un système fluide, « paradis racial » où les catégories édictées sont profuses et malléables afin de rendre compte d'un métissage généralisé, flottantes en fonction des individus confrontés aussi bien que des situations, et en définitive non déterminantes, puisqu'elle peuvent toujours être supplantées par d'autres dimensions du social. Cette dernière évaluation est confortée par le discours politique ambiant, qui articule - c'est particulièrement le cas en Colombie - l'idéologie de la citoyenneté au mythe de la démocratie raciale.

Elisabeth Cunin, dans le travail qu'elle nous livre sur le fait racial à Carthagène (Colombie), s'adonne à un exercice plus subtil, à la hauteur de la complexité des phénomènes qu'elle scrute. L'originalité de sa démarche tient à la posture méthodologique adoptée : prendre en compte les identifications raciales au cœur même des processus d'interaction entre les individus. S'inscrivant délibérément dans la ligne tracée par Goffman, qui pointe l'importance dans ces processus de ce qui se passe à « fleur de peau » et met en évidence la profondeur paradoxale de la superficialité, elle démonte les mécanismes de construction du regard où l'objet, loin d'être passif, participe également à la construction de ce qui est vu, sait satisfaire les attentes, en

maîtrisant, aussi bien que le propriétaire du regard, les règles de classement. Dans le face à face avec autrui, « les acteurs manipulent et adhèrent à des codes qui leur permettent d'interpréter le comportement des autres et d'adopter pour eux-mêmes l'attitude la plus appropriée », ce qui permet « de négocier sa propre couleur, dans un jeu infini d'entrées-sorties ». Cela dans le cadre privilégié de la ville coloniale qu'est Carthagène des Indes, où la proximité spatiale implique, grâce à une perception immédiate des traits physiques, le télescopage des catégories raciales; le propre de l'urbanité y consistant à adapter constamment l'apparaître aux circonstances...

La race lui paraissant être moins une catégorie d'appartenance collective qu'une logique organisant les alignements d'individus entre le pôle blanc et le pôle noir, Elisabeth Cunin s'interdit de poser *a priori* l'existence de groupes. La signification de la couleur varie donc avec les individus, les situations et la « saillance » de la race se révèle à géométrie variable, si bien qu'il semble toujours possible, dans un contexte comme celui de Carthagène, de neutraliser les identifications raciales de la part de ceux qui sont racialisés, experts dans l'art de contrôler leurs apparences. De manière générale règne ce qu'elle appelle une *convention d'évitement* de toute catégorisation coloriste explicite, afin de vider les situations de leur charge raciale. Mais, sceptique par rapport au « circonstancialisme absolu » de certains analystes anglo-saxons, qui risque de « tourner le dos à l'idée même de toute communauté d'expérience et de pratique », elle dévoile aussi les pratiques bien réelles inspirées par la chimère de la race, pratiques qui s'appuient sur des normes dont le sens est hérité du passé colonial et esclavagiste. Elle découvre en fait (comme déjà Roger Bastide le postulait à propos du Brésil, à l'encontre de la thèse d'une démocratie raciale...) un « système racial infus », avec polarisation aux deux extrémités de la hiérarchie. Certes le métissage exerce son emprise, mais il ne fait que combiner discrimination et intégration, tout en s'appuyant sur l'usage social des catégories raciales; il n'élimine pas le stigmate mais permet de s'en accommoder, tout aussi loin de la séparation que de la fusion. E. Cunin parle dans ces conditions de *compétence métisse*, qui consiste à passer librement d'un cadre normatif à un autre, grâce à une capacité interprétative des scènes en cours (à l'instar de la notion de *code switching* utilisée par les linguistes dans les

situations diglossiques). Le métis est en effet celui qui est toujours en mouvement, pratiquant des allers et retours incessants (bien loin du *passing* américain), virtuose de l'ambivalence, capable de trouver toujours quelqu'un de plus noir que lui, même si cette marge de liberté se déploie à l'intérieur d'une contrainte sociale indépassable...

De là le discours sur l'« invisibilité » des populations noires en Colombie, sur l'oubli des origines et la négation de l'histoire, tenu par les nouveaux sectateurs du compartimentage ethnique, dont les critères écartent les catégorisations traditionnellement utilisées et impliquent la condamnation du métissage, au nom de la perte de mémoire qu'il générerait. Car la Colombie est entrée depuis 1991 dans une nouvelle ère, où les « Noirs », comme autrefois les Indiens, deviennent une catégorie institutionnalisée, définie sur des bases essentialistes ; dans le même temps émerge un mouvement afrocolombien qui développe un discours spécifique de résistance, où l'image historique des anciens *Cimarrones* tient une place privilégiée. Cette mutation, qu'Elisabeth Cunin sait si justement décrire, s'inscrit dans une logique différentialiste, en un pays qui se réclamait traditionnellement de son homogénéité métisse (mis à part le cas particulier des Indiens...). Dès lors le statut n'est plus lié à une évaluation en situation, et lui est substituée une appartenance de groupe, définie en termes d'ascendance, sur le modèle américain : retour de la généalogie qui signe une naturalisation de la différence culturelle, voire même une nouvelle conception raciale de l'altérité. Certains groupes comme les *palenqueros*, descendants des anciens Marrons (les seuls qui puissent se prévaloir du label « communauté afrocolombienne »), aptes à transformer un stigmate racial en attribut culturel valorisé, peuvent compter sur les bénéfices de la discrimination positive... Mais le discours ethnique demeure sans signification pour la majorité de la population, qui continue à mettre en application la convention d'évitement racial... En témoignent ces objets dont E. Cunin rend admirablement compte : concours de beauté, où la visibilité raciale ne doit pas apparaître comme un élément significatif d'interprétation de la situation, au moment même où le corps est mis en scène ; musique *champeta*, qui semble au prime abord rompre cette convention, puisqu'elle est racialement étiquetée, mais pour laquelle cette labellisation est neutralisée par la projection dans un nouvel espace, la Caraïbe, qui

permet de passer de l'antagonisme racial à une image du multiple, où la couleur n'est plus vécue comme un élément conflictuel.

Dans cette entreprise d'élucidation se profilent fatalement les enjeux des retombées de la science dans la construction sociale. Le terrain s'y prête, car les nouveaux acteurs ethniques interpellent en permanence les chercheurs et trouvent chez certains un appui à leurs revendications, dans un contexte de confusion des rôles qui affecte « la fragile distinction entre catégories pratiques et scientifiques ». Restent cependant ceux qui, comme Elisabeth Cunin, se refusent à servir de caution à la quête obsessionnelle des origines, s'attachant à l'étude des processus en acte : « fossoyeurs d'illusions » peut-être, mais aussi, avant tout, éclaireurs de conscience....

Jean-Luc Bonniol
9 septembre 2003

Remerciements

Ce livre reprend, pour l'essentiel, ma thèse de sociologie soutenue à l'Université de Toulouse le Mirail en novembre 2000. Avec le recul et la découverte d'autres terrains, certaines naïvetés et maladresses m'apparaissent clairement ; mais, outre qu'elles sont autant d'alibis pour reculer indéfiniment le moment de la confrontation au regard extérieur, elles correspondent également aux certitudes transitoires propres à tout processus de recherche, certitudes qui prennent bien vite la forme de nouvelles interrogations et d'une nouvelle quête.

Je souhaite remercier toutes les personnes qui ont rendu possible cette recherche, dans ses multiples étapes : Dolores Campillo, Nilson Magallanes, Carlos Díaz, Enrique Sedo et tous les habitants de Carthagène, Yvon Le Bot, Christian Gros, Françoise Morin, Marc Suteau, Virginie Baby-Collin, Chantal Bordes-Benayoun, Juan de Dios Mosquera, Germán et Rosa Sanchez, les membres de FUNSAREP, les responsables du bureau d'ethnoéducation et du PCN, Humberto Castillo et Manuel Reyes, Antonio Escobar, Yves Moñino, Carolina Ortiz, Alfonso Múnera, Sergio Solano, Clara Inés Fonseca, Carmen Cabrales, Alberto Abello, Jorge García Usta, Fidias Alvarez, Alfonso Cabrera, Juan Dager Nieto, Moisés Alvarez, Michel Agier, Carlos Agudelo, Olivier Barbary, Fernando Urrea, Susana Guimarães, Frédéric Massé, Virginie Laurent, Clément Thibaut, Anne-Orange Poilpré, Françoise Dureau, Vincent Gouëset, Olivier Pissoat, Thierry Lulle, Jean-Paul Deler, Juan Carlos Rojas, Luis Mauricio Cuervo, Mara Viveros, Eduardo Restrepo, Francisco Avella, Santiago Arboleda, Guillermo Vargas, Jocelyne Streiff-Fenart, Philippe Poutignat.

Un remerciement tout particulier à Odile Hoffmann, Jérôme Monnet et Jean-Luc Bonniol.

Introduction

« Homme blanc » se dit dans la langue de Palenque
ombresito kolorá, c'est-à-dire « homme de couleur ».

Une blague en vogue au village dit à ce propos :
« Vous les Blancs, vous devenez rouges au soleil,
jaunes quand vous êtes malades, verts de peur,
pâles sous l'effet de la douleur et violets quand vous êtes morts,
et c'est nous que vous appelez gens de couleur ? »
(Moñino, 1999 : 7).

Et le sentiment d'humiliation que cela lui causait était bien
moins supportable que la honte et la rage et l'injustice de l'infidélité.
Et, le pire de tout, merde : avec une noire. Il corrigea : « Mulâtre »
(García Márquez, 1985 : 343).

Alors que je participais à une fête d'anniversaire, dans un des
quartiers populaires de Carthagène, quartier d'invasion en passe de
devenir un véritable quartier consolidé grâce aux efforts soutenus
de ses habitants, l'arrivée d'un homme étranger au quartier, vêtu
d'un pantalon de toile déchiré et d'une chemise tachée, suscita
l'attention générale et provoqua cette question pleine de méfiance :
« ce noir, qu'est-ce qu'il fait là ? ». Pratiquement au même
moment, arriva une jeune fille, visiblement connue de tous, portant
un tailleur bon marché, typique des employées de l'administration
ou des secrétaires de quelque bureau d'avocat. Elle fut interpellée
par un des membres de notre groupe : « salut ma petite brune
(*morenita*), tu viens partager un morceau de gâteau avec nous ? ». Alors
que la désignation était différente, je voyais, pour ma part, deux
personnes ayant exactement la même couleur. De fait, le terme
moreno, renvoyant à la couleur « brun », est d'un usage
extrêmement fréquent à Carthagène ; il permet d'avoir recours à la
couleur dans la qualification de l'autre sans que celle-ci soit
négative ou injurieuse. A l'inverse, utiliser le terme « noir »
signifie une mise à distance, une évaluation infériorisante de
l'autre. La couleur et, au-delà, la référence raciale à laquelle elle
renvoie, loin de n'être qu'une caractéristique objective portée par
les individus, est avant tout un produit de l'interaction et un vecteur
de classement social de l'autre. Profitant de cet épisode, je

demandai alors à mes compagnons de désigner leur propre couleur. Là encore, alors que ma première impression était de classer tous mes interlocuteurs dans la même catégorie, « noirs », ceux-ci s'identifièrent de façon collective comme *morenos* avant d'entrer dans des niveaux de qualification plus précis, reposant sur une multiplication des termes et de s'auto-évaluer en fonction de la couleur assignée à l'autre (« je suis un peu plus claire qu'elle », « mais Irina est plus foncée »). Les réponses montrèrent également qu'évaluations sociale et raciale se superposent, renvoient l'une à l'autre, les attentes liées à tel statut social en venant même à conditionner en partie les identifications raciales. Ainsi, l'une des personnes présentes affirma qu'elle était « presque blanche » parce qu'elle conduit un taxi, elle « emmène les touristes, il faut être clair, pour l'image » ; au contraire, un autre considéra qu'il était *moreno*, parce que « les gens *morenos* sont très adaptés pour être vendeurs ambulants. Ici on est tous *morenos*. Ce n'est pas comme dans ces beaux quartiers là-bas, Bocagrande, Manga, comme ils ont un statut, ils sont un peu plus clairs ».

Les apparences ne renvoient pas seulement aux caractéristiques objectives de celui qui est assigné à une catégorie raciale ; elles dépendent également du statut socio-économique – réel ou supposé – de l'individu et de la situation d'interaction. La perception de la couleur mobilise des schèmes cognitifs incorporés, des normes sociales implicites, des valeurs culturelles diffuses ; elle révèle des mécanismes d'attribution de statut, de classement de l'autre, de relation de domination.

En Amérique latine en général et à Carthagène en particulier, la stratification sociale s'est appuyée, tout au long de l'époque coloniale, sur une stratification raciale : la coexistence de deux modes d'organisation, qui ne se superposent jamais parfaitement, a donné naissance à des jeux identitaires, combinant identifications sociale et raciale. Les apparences raciales (couleur, traits phénotypiques) interviennent aujourd'hui encore comme des marqueurs d'identité, certes incarnés dans les corps, mais aussi signes sociaux, construits culturels, qui peuvent donner lieu à des interprétations changeantes. Dans une situation de métissage telle que la présentent Carthagène et la côte Caraïbe colombienne, l'« individu noir » se conçoit, dans le discours et dans la pratique, comme une victime potentielle du racisme et non comme une

victime effective. Il a la capacité de jouer avec la couleur de sa peau, de l'euphémiser, le plus souvent, de l'exhiber, parfois. Je m'intéresserai ainsi à la façon dont les membres d'une société se classent et sont classés, au cours de leurs interactions, d'après leurs caractéristiques physiques. Au-delà, ce questionnement conduit à une analyse de la capacité des individus à connaître, mobiliser, appliquer les règles et les valeurs propres à chaque situation, à passer d'un cadre normatif à un autre, à définir leur rôle et celui des autres de façon interdépendante. C'est ce que j'appellerai leur compétence métisse.

Dans le jeu de miroirs grossissant entre l'Amérique du Nord et l'Amérique latine, les principes de définition des catégories raciales sont présentés comme parfaitement antagoniques : d'un côté, la race est définie selon la règle de la « goutte de sang » qui identifie comme « noirs » tous les individus ayant une ascendance « noire »¹, fut-elle physiquement indiscernable, la couleur ne changeant rien à l'appartenance ; de l'autre, la race dépend du statut social (la « race sociale » de Wagley) et des apparences (phénotype mais aussi vêtements, manière de parler, etc.). Dans cette opposition entre Amérique du Nord et Amérique latine, le « noir » a tour à tour été perçu comme une ascendance désignant une identité et un masque modifiable à loisir, entre enfermement derrière la barrière de couleur et dilution des catégories raciales. Pourtant, en Amérique latine, les catégories de « noir » et de « blanc », loin de se dissoudre dans une intégration raciale, polarisent l'espace des différenciations sociales, les dégradés de couleur constituant autant de catégories d'identification des individus².

¹ Pourtant, au-delà de règles présentées comme largement admises, la multiplication des catégories ethniques introduites dans le recensement 2000 aux Etats-Unis témoigne également de l'incertitude des définitions.

² Le terme « métis » renvoie, dans le système de castes espagnol, au croisement du « blanc » et de l' « indien » ; le « mulâtre » à celui du « blanc » et du « noir » ; le « zambo » à celui de l' « indien » et du « noir » (les descendants de « blanc » et « métis », « blanc » et « mulâtre », « indien » et « métis », « indien » et « mulâtre », etc. correspondant à leur tour à des catégories administratives : *cuarterones*, *tercerones*, *salto atrás*, etc.). Le terme *moreno*, « brun », renvoie à l'usage populaire actuel permettant d'euphémiser l'identification au « noir ». Par la suite, j'utiliserai les termes « métis » et « métissage » dans leur sens générique.

En Colombie, dans une situation de métissage, tant au niveau du discours que de la pratique, ces processus d'élaboration de règles, d'interprétation de normes et d'attribution de statuts sont d'autant plus complexes car non stabilisés, non cristallisés ; complexité qui est elle-même accentuée par la multiplicité et la superposition des conventions qui caractérisent la ville, terrain privilégié de l'analyse.

Or, c'est dans ce contexte que la Colombie a décrété, à travers l'adoption d'une nouvelle Constitution en 1991, le caractère multiculturel et pluriethnique de la nation, passant par l'affirmation de droits spécifiques réservés aux « groupes ethniques », populations « indiennes » et « noires » principalement. Aussi bien, alors que les populations « noires » sont traditionnellement réduites à l'assimilation homogénéisante en Colombie, leur fallait-il acquérir, du jour au lendemain presque, un statut, une histoire, une organisation, des revendications. Bref, une identité.

Contre les analyses essentialistes de la race, de l'ethnicité et de l'identité, qui ont inspiré les premiers travaux colombiens (à la recherche d'« empreintes d'africanité » et de « communautés afrocolombiennes »), qui naturalisent l'altérité, qu'elle soit définie en termes physiques ou culturels, je m'intéresserai aux mécanismes, dynamiques et interactionnels, d'élaboration et de consolidation des frontières entre « eux » et « nous » et, au-delà, d'émergence et de fixation des normes sociales. La démarche adoptée s'éloigne de la tradition des études afro-américaines initiée par Melville Herskovits, Fernando Ortiz ou Nina Rodrigues³, reprise par Aquiles Escalante, Nina de Friedemann et Jaime Arocha en Colombie, qui part de l'analyse des survivances africaines, observables actuellement dans la musique, le langage parlé, la gestuelle et certains aspects du système de pensée.

Etudier l'usage du concept de race en Amérique latine, où se superposent des classifications basées sur des critères physiques – réels ou imaginaires –, des marques de statut social et la référence à l'ascendance, permet également d'explorer de nouvelles pistes de

de combinaisons multiples, sans préjuger de l'appartenance raciale des individus, et non comme synonymes de descendant d'« indien » et de « blanc ».

³ Les travaux de Roger Bastide se situent dans une position intermédiaire, avec sa notion de « culture nègre », qui n'est ni la culture africaine ni la culture des « blancs » (Bastide, 1996).

recherche à côté de deux courants traditionnels, l'un, anglo-saxon, portant sur les relations raciales (Banton, 1971 ; Rex, 1992 ; Stanfield, 1993), l'autre, fortement présent en France, centrant son intérêt sur le racisme (Wieviorka, 1991 ; Memmi, 1994 ; Taguieff, 1997 ; de Rudder, Poiret, Vourc'h, 2000), au sein duquel les questions raciales sont parfois réduites au « problème de l'immigration » et aux réflexions sur l'intégration (Schnapper, 1991 ; Tribalat, 1996)⁴. Le terrain latino-américain, où la construction des catégories raciales est constitutive de l'organisation des sociétés, offre ainsi la possibilité d'une confrontation, dans le décalage et la complémentarité, avec les approches françaises et anglo-saxonnes.

Il s'agit avant tout de s'intéresser aux formes de gestion ordinaire des catégories raciales, au racisme quotidien (Essed, 1991), implicite, anodin, minoré parce que reposant sur le regard, oublié parce que normalisé. Loin d'être une réalité première, une évidence immuable, la race, en tant que construit social, sera considérée à la fois comme un « discriminant de rôle » (Hannerz, 1980), un « marqueur d'identité » (Bonnol, 1992b), une contrainte extérieure à l'ensemble des engagements individuels, et comme le symbole et le révélateur de mécanismes d'intelligibilité permettant d'évaluer et de qualifier l'environnement social.

De l'usage des guillemets et des minuscules

Le chercheur qui étudie le rôle des races et les mécanismes du métissage est confronté à un paradoxe fondateur de sa réflexion : les races n'existent pas. Plus exactement, le terme renvoie à un objet qui n'existe pas mais qui devient réalité par le seul fait de sa désignation, donnant naissance à des pratiques sociales qui, elles, existent bien (Guillaumin, 1992). La race sera donc considérée ici non comme une catégorie analytique, mais comme une catégorie pratique – sociale et politique –, déterminée par l'idée de l'existence présumée de races (Brubaker, 2001)⁵. D'une part, la démonstration – qu'elle provienne des sciences sociales ou des sciences naturelles – de l'inexactitude du terme ne suffit pas à

⁴ Pour une présentation des travaux portant sur les relations raciales et interethniques, voir Poutignat et Streiff-Fénart (1995a).

⁵ Alors même que la prégnance sociale du terme est liée à son utilisation analytique, notamment par la science européenne du 19^{ème} siècle (Taguieff, 2002), reprise un siècle plus tard en Amérique latine.

l'effacer des activités sociales, tant cognitives que pratiques ; d'autre part, la confusion entre acceptions populaire et scientifique constitue une dimension intrinsèque de cette catégorie (Wacquant, 1997b), avec laquelle il s'agit désormais de se distancier de façon explicite. Le chercheur est dans l'impossibilité d'appréhender la race comme un attribut des individus ou des groupes, qui pourrait être découvert, décrit et défini : la race est une catégorie populaire à travers laquelle est déchiffré et interprété l'environnement social, passé et présent, qui donne sens aux pratiques quotidiennes et permet d'évaluer et de classer l'autre. Seuls les processus sociaux à travers lesquels sont produites, connues et adoptées les catégories pratiques constituent un objet pour une recherche qui ne se place pas seulement du côté du constructivisme (malléabilité, multiplicité instrumentalisation des identités) mais qui vise également à comprendre les mécanismes de réification des pratiques identitaires⁶.

La tradition française (contrairement à l'Amérique latine ou aux Etats-Unis) tend à écrire le terme race avec des guillemets, affirmant ainsi la distance prise vis-à-vis du terme. Cette précaution, fondée sur le rejet actuel sans équivoque des sciences naturelles, trouve aussi un écho dans le discours politique, philosophique, moral. Pourtant, l'usage des guillemets pose problème aux sciences humaines. S'il s'agit de signifier par là que la race n'existe pas et qu'elle ne constitue donc pas un objet pertinent de l'analyse anthropologique et sociologique, la recherche risque de se priver de l'étude de pratiques et de discours qui, même s'ils répondent à des logiques irrationnelles et condamnables, n'en constituent pas moins une dimension de la réalité sociale. Si les guillemets visent à rendre visible la distinction entre catégories pratique et analytique, on peut alors se demander pourquoi leur usage n'est pas généralisé, étendu à des termes qui, comme l'identité, l'ethnicité, la nation, sont aujourd'hui fortement questionnés au sein même du champ scientifique (Barth, 1969 ; Anderson, 1991 ; Hall, 1996) alors qu'ils

⁶ « Nous soutenons que l'approche constructiviste de l'identité qui prévaut actuellement – la tentative d'“adoucir” le terme et de lever l'accusation d'“essentialisme” qui pèse sur lui en stipulant que les identités sont construites, fluides et multiples – ne justifie plus que l'on parle d'“identités” et nous prive des outils nécessaires à l'examen de la dynamique “dure” et des revendications essentialistes des politiques identitaires contemporaines » (Brubaker, 2001 : 66).

sont de plus en plus utilisés par les acteurs eux-mêmes. Sans doute la mention de la race, en raison de ses relations ambiguës avec le biologique (Bonniol, 1992a) et de son rejet catégorique, rend-elle ces questions plus polémiques et délicates ; pourtant les réflexions sur la race s'inscrivent dans la même logique que celles portant sur d'autres catégories d'appartenance. Les travaux sur l'identité, la nation ou la race étudient désormais les modes de construction et de réification de ces notions à partir des logiques d'action des individus et des groupes. Ce sont les formes sociales d'existence de ces appartenances qui m'intéresseront ; je n'utiliserai donc pas les guillemets autour du mot race, mais j'insiste sur le fait qu'il s'agit d'une catégorie pratique d'appartenance et non d'une catégorie scientifique.

Mon étude sur Carthagène repose sur un renversement de perspective : alors que l'on considère que la race est une dimension particulière de l'ethnicité, qu'elle est un des éléments permettant de définir une identité plus large, je considérerai l'ethnisation comme une des modalités de l'interaction entre individus aux traits raciaux différents. On définit souvent l'ethnicité à partir d'un certain nombre de critères (langue, religion, territoire, pratiques culturelles, etc.), au sein desquels se trouverait la race ; pourtant, il ne suffit pas de faire du groupe racial un préalable du groupe ethnique, comme s'il allait de soi que toute société est formée de groupes ethniques inscrits dans la réalité sociale. Les relations ethniques, loin d'être un dépassement culturaliste des relations raciales, en constituent un cas particulier, comme on le verra, notamment, avec l'exemple des *palenqueros*, qui mettent en avant une spécificité ethnique réinventée.

C'est pourquoi je ne céderai pas à l'usage courant qui transforme une apparence approximative et socialement construite en catégorie d'appartenance pour laquelle le substantif, rendu à l'écrit par la majuscule, renvoie à l'idée d'une identité qui serait naturelle et allant de soi. Contre cette écriture consensuelle⁷ et politiquement correcte, j'emploierai les termes « noir » et « blanc » sans majuscule mais entre guillemets, termes qui seront d'ailleurs le plus souvent mobilisés de façon relative en plus/moins « noir » et plus/moins « blanc ». Dans cette perspective, il faudrait sans

⁷ Dans les citations, la présentation de l'auteur sera conservée.

doute utiliser les guillemets pour désigner l'autre catégorie d'altérité de la société colombienne, l'indien, mais aussi, en menant cette logique à son terme, toutes les catégories d'appartenance raciale, ethnique, sexuelle, de genre, professionnelle, etc. Pourtant, outre la lourdeur stylistique d'un tel choix et le relativisme radical qu'il suppose, je n'utiliserai les guillemets que pour les termes faisant directement l'objet de cette recherche, reposant sur l'association problématique entre couleur et statut social.

Ces désignations constituent des catégories opérationnelles de l'action, des classifications sociales mobilisées en situation et renvoyant à des savoirs et des normes diffus et implicites. Il s'agit avant tout d'analyser comment l'apparence raciale intervient dans les mécanismes de l'identification de soi et des autres, bien plus que de rechercher une supposée identité « noire ». En anglais, le terme se décline en *black*, sans majuscule, se rapportant à un trait physique, et *Negro*, avec une majuscule, désignant une personne, qui serait ainsi définie par son appartenance raciale. C'est le premier sens du terme anglais – que l'on retrouve d'ailleurs dans l'expression française « black, blanc, beur » – que je retiendrai ici, afin de bien insister sur le fait que « noir » est une désignation, situationnelle et relative, basée sur l'apparence, contribuant à l'identification d'un individu dans l'interaction.

Alors que la division entre les races est présentée comme une dimension naturelle de l'ordre social, je voudrais montrer qu'elle est avant tout un construit social, porteur de normes et de valeurs. Les différences raciales sont inscrites dans une nature biologique qui est elle-même une construction sociale naturalisée. En ce sens, la démarche adoptée ici est, de façon indistincte, une déconstruction de l'objectivation raciale et une mise en cause des formes de la connaissance. De même que dans les rapports entre les sexes (Bourdieu, 1998), les relations raciales reposent sur une causalité circulaire qui inscrit les différences culturelles dans la « nature » des individus, qui fait de la différence physique, socialement construite, le fondement « naturel » de divisions perçues comme objectives, car immédiatement visibles, et subjectives, car intégrées aux schèmes cognitifs.

Les ambiguïtés du métissage

Le métissage, dans l'Amérique coloniale, est perçu comme une menace permanente : menace biologique face à une conception européenne de pureté et de hiérarchie entre les races ; menace culturelle face aux syncrétismes de tous ordres ; menace politique face à la montée en puissance des revendications et des prétentions des métis ; menace sociale, enfin, face à la dilution de tout principe d'organisation, en particulier la distinction par castes⁸. Ce n'est pas tant l'esclave qui inquiète que le « libre de couleur », celui qui pervertit aussi bien l'ordre social (ni maître, ni esclave) que l'ordre racial (ni « blanc », ni « noir ») par sa position intermédiaire, entre-deux. En brouillant la superposition entre ces deux ordres, en dépit des tentatives de régulation juridique, le métissage, loin d'obéir à une logique d'harmonie et de pacification, alimente et accentue le recours à l'idéologie raciale et au préjugé de couleur (Bonniol, 1990).

La pensée du métissage avoue son impuissance à rendre compte de son objet : il existe un « malentendu » inhérent aux analyses du métissage (Bouysse-Cassagne, 1994 : 111) ; le mot métissage « prête à confusion » (Bernand et Gruzinski, 1993 : 8) ; le métissage se construit sur le mélange incontrôlé du social et du biologique, du savant et du populaire⁹ (Benoist et Bonniol, 1994). La compréhension du métissage se heurte à nos habitudes intellectuelles qui tendent à préférer les ensembles monolithiques aux espaces intermédiaires, la rigidité des catégories aux « interstices sans nom » (Gruzinski, 1999 : 42). A tel point que les tentatives d'appréhension théorique du métissage (voir notamment Laplantine et Nouss, 1997) en sont venues à définir le concept de façon négative, par ce qu'il n'est pas¹⁰ ou à dénoncer le

⁸ En ce sens, l'image enchantée du métissage telle qu'elle est véhiculée aujourd'hui (valorisation des échanges culturels, « modernité » des mariages mixtes, interpénétration des sociétés, etc.) est une construction occidentale et contemporaine. Voir Taguieff (1991b) pour une présentation du rejet du métissage dans la science au 19^{ème} siècle.

⁹ « Le discours savant récupère donc un objet défini par la perception collective, qu'il croit être un objet biologique, alors que le métissage exprime en fait l'image d'une différence morphologique, image qui fluctue au gré du sens social donné à cette différence » (Benoist et Bonniol, 1994 : 65. Souligné par les auteurs).

¹⁰ Le métissage n'est ni fusion, ni fragmentation ; il contredit la polarité homogène/hétérogène ; ce qu'il y a de plus opposé au métissage, ce n'est pas

« fantasme » et le « piège » du métissage (Amselle, 1999 et 2000). Or, reléguer le métissage du côté du déséquilibre transitoire et le bannir du champ scientifique, c'est s'interdire d'introduire l'ambivalence et l'infinitude au cœur même de la pensée scientifique, en ne les concevant qu'en termes de défaillance, de renoncement ou d'échec¹¹. Précisément, comme le souligne Serge Gruzinski, la question du métissage n'est pas seulement une question d'objet (le métissage existe-t-il ?) : « l'étude des métissages pose également et avant tout un problème d'outillage intellectuel : comment penser le métissage ? » (Gruzinski, 1999 : 56). Négation de l'identité et de l'altérité, le métissage oblige à penser le distinct qui n'est pas très lointain, le lointain qui n'est pas très distinct. Il apparaît comme un processus mettant en cause toute tentative de classement social et scientifique, comme une pratique subversive de toutes les catégories. Il révèle que la question n'est pas seulement celle de la crise de l'identité mais celle de la crise de la logique même d'identité (Laplantine et Nouss, 1997 : 271).

Dans cet ouvrage, je voudrais montrer que le métissage, non pas en dépit des imprécisions et ambiguïtés relevées par ceux qui l'ont étudié, mais du fait même de ces imprécisions et ambiguïtés, est un objet pertinent et un outil heuristique de l'analyse et rend ainsi inévitable une réflexion sur la construction des catégories sociales et scientifiques.

Face aux problèmes posés par l'emploi du terme métissage, certains ont préféré l'abandonner pour lui substituer un concept moins ambigu et ne prêtant pas à confusion entre usages pratique et analytique¹². C'est ainsi que Jean-Loup Amselle a préféré substituer l'étude des « branchements » (Amselle, 2001) à celle des « logiques métisses » (Amselle, 1990).

Le fil conducteur de cet ouvrage s'ordonne autour de la thématique du « branchement » : par là on a souhaité s'éloigner de celle du

seulement le simple, le pur, le séparé, mais aussi la totalité, la fusion, le syncrétisme, qui supposent l'existence d'éléments ontologiquement distincts.

¹¹ Il est d'ailleurs significatif de constater que, au moment où elle s'interroge sur son objet et ses fondements, l'anthropologie anglo-saxonne contemporaine (Sahlins, 1991 ; Clifford, 1996 ; Mintz, 1996 ; Appadurai, 2001) reprend les catégories du métissage (hybridité, créolisation, transculturalisme) utilisées depuis longtemps déjà dans les travaux portant sur l'Amérique latine et la Caraïbe.

¹² Voir aussi les termes « hybridation », « miscegenation », « créolité » ou « créolisation ».

« métissage », qui représentait notre problématique antérieure et qui nous paraît aujourd'hui trop marquée par la biologie. En recourant à la métaphore électrique ou informatique du branchement, c'est-à-dire celle d'une dérivation de signifiés particularistes par rapport à un réseau de signifiants planétaires, on parvient à se démarquer de l'approche qui consiste à voir dans notre monde globalisé le produit de mélange de cultures vues elles-mêmes comme des univers étanches, et à mettre au centre de la réflexion l'idée de triangulation, c'est-à-dire de recours à un élément tiers pour fonder sa propre identité (Amselle, 2001 : 7).

Le rejet de la notion de métissage passe ainsi par une double dénonciation : la dimension biologique qui lui est associée et la conception de la culture qu'il véhicule. Or, il me semble, d'une part, que le premier point, loin de devoir être éliminé, constitue au contraire un champ de recherche pertinent portant sur l'analyse des relations qui s'établissent, par l'intermédiaire de la race, entre le social et le biologique. De fait, comme le rappelle Jean-Luc Bonniol, ce ne sont pas tant les traits physiques (renvoyant aux apparences et à l'hérédité) qui importent que leur représentation :

La notion de métissage, conçue souvent comme relevant de manière fondatrice du biologique, ne renvoie pas à une réalité biologique en soi mais à une sélection des traits censés représenter une discontinuité ; elle correspond à un construit de la perception (Bonniol, 2001 : 10. Voir aussi Bonniol, 1992a).

Il s'agit donc de s'intéresser à ces interprétations multiples du corps, qui sont à la fois porteuses de schèmes cognitifs et productrices d'identités individuelles et collectives. Dans la construction d'une distance entre « eux » et « nous », qui passe par la référence au biologique, j'étudierai le rôle des différences physiques, immédiatement visibles, dans l'assignation d'un statut à autrui, les apparences étant à la fois objectives – incarnées, immuables, indélébiles – et subjectives – relationnelles, fluctuantes, labiles –.

D'autre part, il faut réaffirmer que le métissage ne signifie pas mélange entre des cultures étanches, mais négation de la logique même d'isolement et de séparation, de pureté originelle des cultures en contact. En ce sens, le métissage, loin d'être le résultat de la rencontre entre populations européennes, indiennes et

africaines sur le continent américain, sera considéré comme un point de départ, rendant illusoire toute quête des origines et toute conception discontinue de la culture. Si le métissage n'est pas un état ni une qualité mais est de l'ordre de l'acte (Laplantine et Nouss, 1997), c'est précisément à ce métissage en actes que je m'intéresserai.

Le métissage est l'événement qui survient dans une temporalité au sein de laquelle il n'est plus possible de distinguer du passé, du présent ni du futur à l'état pur [...]. Il procède au déplacement de ce que l'on tenait pour catégoriel voir catégorique, ainsi qu'à la mise en question des principes et notamment du principe d'identité. Au-delà de la sécurité de la filiation comme appropriation, il est engagé dans les risques de l'alliance qui va faire surgir de l'inédit (Laplantine et Nouss, 1997 : 84-85).

Ni acculturation ni syncrétisme donc dans la démarche de cette recherche, qui supposeraient un monde en « noir » et « blanc », mais échanges, croisements, diversité, médiations ; pas d'altérité fondamentale mais des individus passeurs et intermédiaires. En abandonnant une perspective de linéarité temporelle et d'ordre des choses, le métissage perd l'allure d'un accident pour devenir une dynamique fondamentale. Loin d'être un passage de l'homogène à l'hétérogène, du singulier au pluriel, de l'ordre au désordre, c'est-à-dire d'un état stationnaire à un autre, le métissage est avant tout hétérogénéité dans l'homogénéité, pluriel dans le singulier, désordre dans l'ordre, obligeant à renoncer à la rigidité de nos catégories et à l'imperméabilité de nos frontières. Plutôt que de supposer une définition close et statique d'identités qui se feraient face, je considérerai la rencontre et la négociation comme les sources toujours renouvelées de statuts instables et inachevés. Plutôt que de partir à la recherche d'identités conçues comme le résultat d'un tri au sein de la différence, je m'intéresserai à la coexistence de normes multiples et contradictoires. Plutôt que d'essayer d'isoler ce qui vient d'Afrique de ce qui vient d'Europe, d'Amérique ou d'ailleurs, je m'arrêterai sur le rôle joué par la diversité des traits physiques dans les interactions ordinaires, au sens pris par la race en fonction de la valeur sociale qui lui est conférée.

Pour une sociologie des apparences

En affirmant la spécificité irréductible du cas des populations « noires » et asiatiques aux Etats-Unis, Park¹³ met en avant le caractère indélébile des différences raciales, les conséquences de l'appartenance à un groupe racial n'étant pas comparables à celle de l'appartenance aux groupes ethniques issus de la migration européenne. Les minorités raciales sont en effet exclues de la philosophie du *melting pot* qui intègre les différents groupes ethniques dans le pays. Dans sa définition des relations de race, Park insiste sur les différences de traits physiques immédiatement perceptibles, auxquelles les intéressés et ceux avec lesquels ils sont en contact accordent de l'attention. L'obstacle premier à l'assimilation des « noirs » ou des Japonais tient à leurs traits physiques, à « leur marque raciale distinctive », qui met entre les races « le gouffre de la conscience de soi » (Park, 1950 : 209) : « l'Oriental, en partie à cause de sa façon de parler, mais surtout à cause de sa couleur et d'autres caractéristiques physiques, est un homme marqué. Comme le Noir, il porte un uniforme racial qu'il ne peut pas mettre de côté » (Park, 1950 : 160).

Il est intéressant de souligner le paradoxe : alors que les individus « noirs » sont définis, dans la tradition nord-américaine, selon un principe d'ascendance (la « goutte de sang noir »), Park étudie avant tout leurs apparences physiques. Au delà du cycle des relations raciales auquel on réduit trop souvent les analyses de Park, celles-ci conduisent également à reconnaître la spécificité de la dimension raciale de l'identification du « noir », face à la dimension culturelle de la définition ethnique des migrants venus d'Europe, dans la première moitié du 20^{ème} siècle, et à admettre le fait que le principal obstacle à l'assimilation du « noir » ne repose pas sur des traits intellectuels mais sur des traits physiques (Park, 1950 : 208).

Ce qui est vrai aux Etats-Unis l'est d'autant plus en Amérique latine. En effet, dans le premier cas, le préjugé racial découle d'une

¹³ Park a consacré une grande partie de son analyse des relations raciales aux cas des « noirs » américains et des Japonais vivant aux Etats-Unis. On se reportera notamment à Park (1950), chapitre 9 « Our racial frontier on the Pacific », chapitre 11 « A race relation survey », chapitre 14 « The race relation cycle in Hawaii », chapitre 15 « The career of the Africans in Brazil », chapitre 16 « Racial assimilation in secondary groups », chapitre 17 « Race prejudice and japanese-american relations ».

attribution à une catégorie particulière déterminée par la naissance ; dans le second, la discrimination est avant tout fondée sur l'aspect personnel. C'est ainsi que l'on observe une tendance à substituer, dans les travaux portant sur l'Amérique latine, le terme couleur à celui de race (Nogueira, 1995 ; Hoetink, 1967, 1985) : la référence à la couleur témoigne de l'importance de l'apparence dans le processus d'identification raciale¹⁴.

Je m'intéresserai à l'individu comme lieu de l'altérité, aux relations entre personnes d'apparences raciales différentes. Par apparence raciale, j'entends l'ensemble des traits physiques (la couleur de la peau mais aussi les cheveux, le nez, le corps, etc.) auxquels est attribuée une signification dans un cadre socialement déterminé, dans lequel interviennent les contraintes propres à chaque interaction, les trajectoires individuelles, les appartenances sociales, les déterminants par sexe et par âge.

Qu'est-ce qu'être « blanc » ? Qu'est-ce qu'être « noir » ? Qu'est-ce qu'être « de couleur » ? Ces dénominations semblent pour le sens commun relever de l'évidence, et recouvrir des réalités biologiques qui s'imposent d'elles-mêmes... C'est là être victime d'une illusion : il s'agit en fait de catégories cognitives qui, à partir de notre perception des différences situées dans le spectre visible, sont largement héritées de l'histoire de la colonisation (Bonniol, 1992b : 11).

Pour répondre à ces questions, il faut donc comprendre comment des attributs biologiques sont socialement interprétés, quels sont les codes sociaux qui régissent la référence à la race, quelles sont les normes de comportement qui intègrent la différence raciale, quelles sont les conventions auxquelles adhèrent les individus. Prendre au sérieux le rôle des apparences physiques, c'est aussi s'écarter de la tendance actuelle à diagnostiquer un

¹⁴ Phénomène joliment décrit par Patrick Chamoiseau dans *Texaco* pour la Caraïbe insulaire : « Marie-Sophie, faut pas croire, y'avait l'affaire de la couleur mais y'avait aussi l'affaire de la manière et des beaux airs. Avec la manière et les beaux airs on te voyait mulâtre, si bien que les mulâtres étaient parfois tout noirs. Mais un mulâtre de peau (sans même parler du blanc) restait ce qu'il était sans la manière ou les beaux airs. C'est compliqué mais c'est le vrai fil : les meilleurs beaux-airs c'était d'avoir la peau sans couleur d'esclavage » (Chamoiseau, 1992 : 95).

« racisme sans race » (Balibar et Wallerstein, 1990) ou un « néoracisme culturel » (Chebel, 1998) : le thème dominant ne serait plus l'hérédité biologique, mais l'irréductibilité des différences culturelles (qui fonctionneraient alors, paradoxalement, comme une véritable nature). Face à cette allégation de racisme culturaliste, il s'agit de privilégier l'étude des interactions entre biologique et social, en revalorisant la portée sociale et épistémologique des apparences physiques, premier élément d'évaluation de l'autre et de présentation de soi, construit culturel qui intervient dans l'assignation d'un individu à telle catégorie d'appartenance. Opposer un racisme biologique et un racisme culturel revient, dans une certaine mesure, à faire de la couleur – et des apparences en général – un marqueur d'identité naturel, alors qu'elle est, comme toute différence socialement construite, un signe social pouvant donner lieu à des interprétations multiples et à des manipulations dans des stratégies de classement social, d'attribution de statut à l'autre et de présentation de soi. Loin de se superposer systématiquement, apparences et appartenances entretiennent une relation dynamique et processuelle, dans un mouvement d'identification circulaire.

Méthode et terrain : du métissage comme objet au métissage comme pratique

A mon arrivée à Carthagène, la rencontre avec l'Autre et l'Ailleurs, objets de tant de désirs et de fantasmes, prenait les traits de l'imposture, de l'inauthentique, de l'imprévu. Ce Grand Voyage, que je vivais alors comme une rupture – rupture avec le moi resté de l'autre côté de l'océan, rupture avec mes catégories scientifiques prêt-à-porter –, n'était en fait que le prolongement de l'ici ailleurs, les retrouvailles du même dans le différent. Au lieu de la « belle altérité », celle que l'on peut parfaitement identifier, je devais penser le distinct qui n'est pas très lointain, le lointain qui n'est pas très distinct. Mes premiers pas en Colombie me firent comprendre que ce que je pensais être un grand écart correspondait à autant d'allers et retours, sans franchissement de frontière, sans stabilisation d'un côté ou de l'autre. Entre attachement et nomadisme, entre ancrage et égarement, le voyage, intellectuel et spatial, se situait finalement dans l'entre-deux, dans le passage, dans le va-et-vient entre des positions n'ayant rien d'irréversibles. Aussi bien cette errance ne pointait-elle pas tant des identités prises

dans un processus de cristallisation et d'essentialisation que la remise en cause de la notion même d'identité, qui deviendrait finalement l'objet de ma recherche.

L'étude du métissage a donné naissance à une réflexion sur la pratique même de la recherche dans un contexte où le chercheur doit lui-même faire preuve de cette « compétence métisse », passant d'un monde à un autre, du savant au populaire, de la France à l'Amérique latine, du Nord au Sud, et livrant les mécanismes de ces allers et retours. Le métissage oblige à déconstruire les catégories savantes et populaires, à mettre en cause les concepts scientifiques traditionnels, il incite à ne plus isoler le « noir » du « blanc », le centre de la périphérie, l'identité de l'altérité, et invite au contraire à substituer le *et* au *ou*, la coexistence à la distinction, à se positionner sur la frontière, dans l'entre-deux, dans le va-et-vient. Je retiendrai donc la dimension méthodologique du métissage, sorte de pratique subversive de toutes les catégories, qui a des vertus heuristiques en suscitant de nouveaux angles d'analyse et en interrogeant la démarche même de la recherche.

Pour le chercheur, il s'agit de choisir les situations produisant le plus d'effets de connaissance, dans une logique circulaire de comparaison, et non dans une logique linéaire d'accumulation, de travailler sur les changements d'échelle dont nous parlent les géographes, les variations du regard, de focale. Le rôle du chercheur consiste alors à rendre compte de ces choix d'échelle et de situation et, au-delà, à parcourir les différentes places que les membres de la société d'accueil lui assignent. Il n'est plus question de trouver la « bonne distance » entre soi et les autres, chère à la sociologie et à l'ethnologie, mais d'effectuer une série réfléchie d'interactions. Le travail de terrain est un processus de socialisation consciente dont l'écriture doit rendre compte. Dès lors, la réflexion sur la place du chercheur n'est pas un ajout, une option ; il est impossible de la présenter dans des annexes (voir le journal de terrain des ethnologues). Elle n'est pas un accident ou un supplément mais est constitutive de la recherche, de sa démarche et de sa présentation.

Les travaux effectués s'appuient, dans une perspective ethnographique, sur l'analyse des pratiques sociales de construction de catégories dans une situation donnée et sur la comparaison entre différentes situations. Cette mise en contexte,

que l'on pourrait qualifier de « situationnisme méthodologique », s'inspirant de la sociolinguistique (Hymes, 1984) et de la microsociologie de Goffman, produit des effets de connaissance. La tension entre individualisme et holisme n'est pas dépassée, encore moins résolue : elle est acceptée comme constitutive de tout phénomène social et appréhendée à travers la contextualisation. Etudier et comparer entre elles différentes situations sociales permet de rendre compte des mécanismes du couplage, flou et multiple, entre ordre structural et ordre des interactions. A travers l'étude d'expériences individuelles sur des scènes différentes, ce ne sont ni le vécu subjectif ni les déterminants objectifs qui sont appréhendés, mais l'adaptation des normes sociales, la ritualisation des pratiques, la mobilisation des cadres de référence. Il s'agit de comprendre quelles sont les interactions des individus avec leur environnement, comment celui-ci interfère sur les pratiques sociales et comment les pratiques, à leur tour, contribuent à la production de l'environnement.

Il n'est donc pas question de se mettre à la place de l'autre, ni de l'appréhender de façon ethnocentrique¹⁵, mais de « changer de costume », pour reprendre l'expression de Goffman, de choisir le bon rôle, le bon personnage, en fonction du contexte et des interlocuteurs. Au-delà du débat théorique, l'introduction dans certains milieux pose des problèmes qui, outre leur dimension morale, ont des conséquences pratiques immédiates : l'enjeu n'est pas de savoir si le chercheur ne peut comprendre que ce qu'il vit, que ceux avec qui il vit, que ceux dont il aurait pu prendre la place, mais de déterminer la façon dont il veut que les autres le voient, leur attitude par rapport à lui.

Il me fallait ainsi, bien souvent, oublier le discours racial pour mieux saisir les pratiques raciales incorporées, m'intéresser aux manifestations *a priori* porteuses d'identification raciale, pour moi – associations, mouvements politiques –, pour les habitants de Carthagène – musique, fête, *palenqueros* – mais également aux manifestations non explicitement définies comme raciales. En d'autres termes, si apprendre à devenir un observateur de terrain pose le même problème qu'apprendre à vivre en société (Hugues, 1996 : 279), il s'agissait donc de se laisser dériver, d'être saisie

¹⁵ Sur le débat récurrent dans les sciences sociales entre empathie et mise à distance, voir Mesure (1990), Dilthey (1992), Gadamer (1996).

plus que de saisir, d'accepter le rapiéçage et le compromis, bref de faire preuve de la même compétence métisse que mes interlocuteurs, de cet état de disponibilité que Colette Pétonnet qualifie de flottante et qui « consiste à rester en toute circonstance vacant et disponible, à ne pas mobiliser l'attention sur un objet précis mais à la laisser "flotter" afin que les informations la pénètrent sans filtre, sans *a priori*, jusqu'à ce que des points de repères, des convergences, apparaissent et que l'on parvienne alors à découvrir des règles sous-jacentes » (Pétonnet, 1983 : 39).

Si, comme l'affirme Hughes, la sociologie est émancipation, sa validité scientifique passe par la réflexion sur le chemin parcouru par le chercheur. L'enjeu n'est pas seulement de s'interroger sur les conditions qui rendent possible la recherche de terrain mais d'analyser les effets de la position du chercheur sur la collecte de données. Pour Hughes, l'explicitation critique de l'expérience de terrain est indissociable de la démarche scientifique ; la recherche est une représentation de la réalité sociale vécue par d'autres par le biais de l'analyse que l'on fait de sa propre expérience dans le monde des autres. On parlera donc avec lui d'un véritable « travail de terrain sur le travail de terrain » tant il paraît nécessaire d'appliquer à l'expérience du chercheur le cadre d'analyse destiné aux questions sociologiques. Il n'est alors pas question d'affirmer qu'il existerait un discours scientifique, dépassant la multiplicité des expériences quotidiennes dans un cadre objectif, mais, comme le rappelle Jean-Michel Chapoulie, de tendre vers une moindre dépendance à l'égard des points de vue socialement constitués, en particulier ceux qui s'imposent d'eux-mêmes (Chapoulie, 1996b : 151).

Chapitre 1

Le métissage entre assimilation et multiculturalisme

Que Michel Agier et Odile Hoffmann, chercheurs, à Cali, au sein d'un important programme soutenu par l'*Universidad del Valle* et l'Institut de Recherche pour le Développement, soient amenés à s'interroger sur la nature de la reconnaissance des populations « noires » et à mettre en cause le caractère ethnique du mouvement « noir » – « finalement, la loi des négritudes est-elle une loi "ethnique" ? » (Agier et Hoffmann, 1999a : 21) – est révélateur : au-delà de l'instauration du multiculturalisme, au-delà de l'adoption de mesures de discrimination positive, au-delà de l'émergence d'un nouvel acteur, l'identification du « noir » et l'introduction de l'ethnicité posent problème. A partir de quand devient-on « noir », à ses propres yeux et à ceux des associations, de l'Etat ou des scientifiques ? Quelle est la démarcation entre le « noir » et le « non noir » ? La frontière s'établit-elle sur la base de l'ascendance africaine, en termes de pratiques culturelles spécifiques, en relation à l'occupation de certains territoires, selon les apparences physiques ? Quel degré d'« authenticité » identitaire confère-t-il le droit d'appartenance à l'« ethnie noire » ? Le « noir » se réduit-il à l'ethnicité ? Les catégories héritées de l'époque coloniale se retrouvent-elles désormais sous une seule appellation, celle d'« afrocolombien » ?

Ce qui est en jeu ici, c'est la question de l'appréhension de l'autre dans un contexte de métissage, au moment même où le discours de l'identité nationale tend à substituer le multiculturalisme à l'assimilation. Pourtant, l'opposition n'est pas tant entre ces deux paradigmes, « qui peuvent n'être que deux façons d'enfermer les individus dans une seule communauté d'appartenance (celle des 'citoyens' ou celle du groupe ethnico-religieux), qu'entre la dénégation ou la reconnaissance de la pluralité et de la fluidité des appartenances. Reconnaissance qui implique non pas le culte du métissage, mais – ce qui est tout autre chose – le rappel du métissage de fait dont les cultures sont depuis toujours l'objet » (Poutignat et Streiff-Fénart, 1998 : 766).

Je m'intéresserai tout d'abord aux changements introduits par la nouvelle Constitution de 1991, qui bouleverse radicalement la relation à l'autre, passant de la négation des différences à leur valorisation, du principe d'homogénéité à celui d'hétérogénéité. Mais le discours pluriethnique qui émerge en 1991 ne doit pas laisser croire que l'altérité était absente des discours et des pratiques avant la reconnaissance officielle du multiculturalisme. En revenant sur la construction socio-historique des catégories de l'altérité, on verra que le « noir » n'a pas cessé d'être pensé et décrit, dans un processus de classement à la fois polyphonique et polysémique. En ce sens, l'introduction du multiculturalisme peut apparaître comme une réduction de la multiplicité des modes d'identification, l'imposition d'une logique ethnique dans un contexte où prédominait la référence à la race, perçue, notamment, à travers la couleur. Je m'arrêterai ensuite sur la notion d'« invisibilité », traditionnellement utilisée pour décrire la situation des populations « noires » avant 1991 : l'intégration républicaine est présentée selon une logique d'assimilation à travers laquelle disparaîtrait l'« identité noire ». Pourtant, « être invisible », loin de correspondre uniquement à un processus d'assignation identitaire, renvoie aussi à la capacité des individus à ne pas attirer le regard de l'autre, à se fondre dans la normalité. Enfin, ces analyses m'amèneront, après un rapide détour par la sociologie nord-américaine, à introduire la notion de « compétence métisse », outil à partir duquel j'essaierai de penser plusieurs situations de métissage, dans une logique de dépassement de l'antagonisme assimilation/multiculturalisme.

1. Naissance d'un multiculturalisme institutionnel

Dans l'histoire, la Nation a cherché son identité dans l'homogénéité excluante, qui dépréciait la diversité ou l'annulait... Le miracle est que l'identité de la Nouvelle Colombie, qui fera face aux défis du 21^{ème} siècle et s'offrira aux nouvelles générations, inclura la diversité colombienne et ne l'exclura pas comme elle l'a fait jusqu'à présent pour une partie importante des colombiens (Pastrana, 1998 : 2).

Ces mots, prononcés par Andrés Pastrana, président de la République colombienne, lors de son discours d'investiture, et repris, en épitaphe, dans l'ouvrage présentant le *Plan nacional de desarrollo de la población afrocolombiana*, plantent le décor dans

lequel va émerger un nouvel acteur ethnique : non seulement le multiculturalisme est affirmé et revendiqué dès les premières paroles du nouveau président, mais il apparaît comme la face moderne de la Colombie de demain, la réponse providentielle à la violence endémique qui ensanglante le pays, l'avenir harmonieux d'une nation qui se projette déjà dans le 21^{ème} siècle, voire même le « miracle » qui viendra sauver la Colombie. Car depuis 1991, en Colombie, on ne parle plus, officiellement au moins, de race mais d'ethnicité, il n'existe plus de « noirs » mais des « afrocolombiens ».

Citoyen de second rang, laissé pour compte de la croissance économique, victime d'un racisme diffus, le « noir » n'est pas tout à fait un Colombien comme les autres. Pourtant, rien ne l'autorise, avant 1991, à dénoncer cette situation et à lutter contre la ségrégation qui l'affecte. A quel titre le ferait-il ? Car l'égalitarisme républicain, jusqu'à l'introduction du multiculturalisme, n'accepte pas les particularismes : la race, l'ethnicité ne sont pas des catégories dont on pourrait se réclamer pour mettre en doute les vertus et l'universalité de la démocratie. C'est bien là le paradoxe : le fait d'être « noir », s'il ne donne pas accès à un statut qui justifierait l'octroi de droits spécifiques, compensatoires, n'en agit pas moins comme un stigmate qui pèse sur la vie quotidienne. Ajoutons à cela le fait que, contrairement à d'autres pays comme Cuba ou le Brésil, la Colombie, libérée plus tôt de l'esclavage, ne peut compter, surtout dans la Caraïbe, sur un héritage, historique et culturel, constitutif d'une identité particulière et mobilisable à des fins politiques. Nul culte des *orishas*, nulle diffusion de la *santeria*, nulle pratique de la *capoeira* : les « noirs », ne possédant pas les caractéristiques évidentes – ou présentées comme évidentes – de la « culture noire » et avec une histoire en apparence « perdue » en Afrique et fragmentée par l'esclavage, tendent à être vus plus facilement comme des citoyens colombiens.

Je reprendrai par la suite la distinction opérée par Isabelle Taboada Leonetti entre multiculturalité et multiculturalisme (Taboada Leonetti, 2000 : 3). La multiculturalité, qui est une caractéristique de fait de toutes les sociétés, renvoie à la coexistence de plusieurs groupes de population se différenciant par la pratique d'une langue ou d'une religion autre que celles du groupe majoritaire, par la mobilisation d'une culture spécifique ou par la référence à une

filiation historique. Le terme multiculturalisme, lui, désigne, de manière plus circonscrite, une forme de gestion politique de la multiculturalité, c'est-à-dire la reconnaissance institutionnelle de la dimension multiculturelle de la société et l'adoption de mesures législatives visant à préserver les droits des groupes en présence. Si la société colombienne (comme toute société) est, depuis son origine, marquée par la multiculturalité, le multiculturalisme tel que défini ici n'apparaît, lui, qu'avec la nouvelle constitution de 1991. Parce qu'ils sont « noirs » (ou afrocolombiens dans le nouveau discours du multiculturalisme), certains acteurs, pour lesquels la référence à la spécificité ethnique vient légitimer l'existence, ont désormais droit aux honneurs de la scène publique. Alors que la société et la nation colombiennes se pensaient traditionnellement en termes de métissage et de blanchiment, « être noir » est aujourd'hui présenté dans le discours du multiculturalisme comme un statut positif et recherché, symbole valorisé d'un pays moderne et pacifique. On comprend dès lors l'enjeu de l'(auto)attribution d'une originalité ethnique et de la construction d'une « identité noire ».

1. 1. Avant 1991 : pas de statut pour les populations « noires »

Le thème de l'invisibilité des populations « noires » avant 1991, théorisé par Nina de Friedemann, est partagé par l'ensemble des chercheurs s'étant intéressés à la question « noire » en Colombie¹ et domine la description de la place des « noirs » dans la société colombienne, jusqu'à l'introduction du système de discrimination positive.

Nina de Friedemann, anthropologue colombienne, pionnière en matière d'études afrocolombiennes, en insistant sur l'invisibilité des populations « noires » et en recherchant des signes de ce qu'elle appelle *huellas de africanía* (empreintes d'africanité), dénonce l'oubli, essentiellement politique et culturel, dans lequel ont été maintenues les populations « noires ». En 1984, elle définit l'invisibilité comme une négation de l'actualité et de l'histoire des africains et de leurs descendants en Amérique (de Friedemann, 1984 : 510). Plus de dix ans après, le concept demeure central dans

¹ Pour une comparaison avec d'autres pays d'Amérique latine voir Cucho, 1981 (Pérou) ; Charier, 2000 (Venezuela) ; Agier, 2000a (Brésil) ; Demazière, 1994 (Amérique centrale).

les propos de Nina de Friedemann ; la présentation, en 1995, de « La Route de l'Esclave », programme soutenu par l'UNESCO, confirme la récurrence de la notion d'invisibilité (de Friedemann, 1995 : 211).

Le terme se réfère tout d'abord à la dimension académique de l'oubli du « noir » : on rappellera l'anecdote, désormais célèbre, de la réception des premiers travaux de Nina de Friedemann sur les populations afrocolombiennes. « Etudier les noirs n'est pas de l'anthropologie » lui aurait opposé un de ses collègues de l'*Instituto Colombiano de Antropología*, l'ICAN (Arocha et Friedemann 1984 : 509) – belle ironie de l'histoire, ou plutôt de l'anthropologie, quand on connaît le rôle joué, quelques années plus tard, par le même ICAN (devenu depuis l'ICANH, *Instituto Colombiano de Antropología e Historia*), dans l'étude et le soutien de l'« ethnicité noire ». Par un mouvement de balancier inverse, les éléments africains de la culture colombienne sont recherchés et isolés par Nina de Friedemann afin de mettre en évidence les traces d'africanité que l'anthropologue définit comme « mémoires, sentiments, arômes, formes esthétiques, textures, couleurs, harmonie, c'est-à-dire la matière première de l'ethnogenèse de la culture noire » (de Friedemann, 1993 : 90).

L'intérêt de Nina de Friedemann pour l'Afrique se justifie ainsi par sa volonté de découvrir, en Colombie, des traits culturels spécifiquement africains. De la revue *América Negra* à la participation à « La route de l'Esclave » ou aux recommandations adressées au président Samper en voyage en Afrique en 1997, l'étude des populations « noires » de Colombie est inséparable de leur ancrage dans un territoire et une mémoire plus vastes, qui les rattachent au continent africain. C'est désormais l'histoire de la Colombie qu'il faut repenser, le rôle des descendants d'africains qu'il faut réaffirmer. « L'essai que présente cette introduction en relation avec les groupes noirs colombiens est un hommage d'admiration à leur saga de 500 ans en Amérique. A leur vitalité et à leur créativité, à la capacité de la diaspora africaine de vivre et de survivre dans tant de mondes » (de Friedemann, 1993 : 29). Le discours scientifique se double ici d'un appel aux visées pratiques : la Colombie a une dette – démographique, économique, environnementale, sociale, artistique, sportive, politique – vis-à-vis des populations « noires », il est grand temps de la payer, en contribuant à lever le voile d'invisibilité qui pèse sur elles.

1. 2. Au commencement étaient les indiens... puis le Pacifique

Recensement de la population de la région de Carthagène, 1780. Les individus sont classés en cinq catégories : *estado eclesiástico* (clergé), *blancos* (blancs), *indios* (indiens), *libres de todos colores* (libres de toutes les couleurs), *esclavos de todos colores* (esclaves de toutes les couleurs) (Censo de Bolívar, 1780). Le « blanc » et l' « indien » sont des catégories administratives, le « noir » ne l'est pas. Quant à ses multiples dérivés (*moreno*, *pardo*, *salto atrás*, *tercerón*, *cuarterón*, etc.), ils ont fait l'objet de tentatives de classement dans les systèmes de castes coloniales, sans jamais atteindre une réelle efficience, ni dans les pratiques administratives, ni dans les pratiques sociales (Jaramillo Uribe, 1994). Ni seulement esclave, du fait de la manumission, de l'abolition et du marronnage, ni catégorie reconnue administrativement, le « noir », en tant que statut, pose problème, tant à l'administrateur espagnol de l'époque coloniale qu'au chercheur essayant de le saisir aujourd'hui. Ce n'est pas – ou moins – le cas de l'indien².

Comptabilisé à part dans les recensements, soumis au paiement de l'impôt, bénéficiant d'une législation spécifique, objet de débats intellectuels, l'indien est une catégorie institutionnalisée. Ainsi, pour Peter Wade, alors que les indiens et les « noirs » souffraient pratiquement de la même façon de la discrimination et de la dépréciation dans la vie quotidienne, il était nié aux « noirs », à la différence des indiens, une position institutionnelle dans les structures officielles de la société et dans la pensée intellectuelle de l'époque coloniale (Wade, 1993a). Conception de l'esclavage, traitement juridique, discours théologique, héritage de l'histoire, etc. : plusieurs éléments viennent expliquer cette différence de statut (Le Bot, 1992, 1994 ; Gros, 1993 ; Laurent, 2001).

La construction de la nation colombienne passe par la négation de la différence ethnique, cachée par le mythe de la citoyenneté. Pourtant, l'universalisme républicain, en Colombie, accepte l'exception ; mieux même : l'homogénéité nationale se construit

² On pourrait faire un rapprochement entre les appellations « indien »/ « indigène » d'une part, et « noir »/ « afrocolombien » d'autre part, les secondes jouant le rôle de substituts « politiquement corrects » des premières et s'inscrivant dans un cadre d'affirmation du multiculturalisme et de la pluriethnicité.

dans son opposition à l'altérité indienne. Les indiens ont toujours bénéficié d'un traitement spécifique, ancêtre de la discrimination positive contemporaine – ce qui n'a certes pas empêché leur extermination puis leur marginalisation –. La loi de 1890, aujourd'hui mobilisée par de nombreuses associations indiennes, confère, pour la première fois, un statut particulier aux indiens. Elle donne également un cadre légal aux assemblées indiennes. En 1942, un groupe d'intellectuels fonde l'Institut Indigène de Colombie (*Instituto Indígena de Colombia*), qui favorisera le développement d'une littérature, notamment anthropologique, centrée sur les thèmes indiens. En 1971 est créé, dans le département du Cauca, le premier Conseil Régional Indigène, fer de lance du mouvement indien. La population bénéficie aujourd'hui de programmes éducatifs bilingues et biculturels. Les *resguardos*, couvrant plus de 25 millions d'hectares, sont les propriétés collectives inaliénables des communautés indiennes, sur lesquelles elles disposent de leur propre gouvernement élu (le *cabildo*) et d'une autonomie juridique. Officiellement au nombre de 500 000, soit moins de 2% de la population, les indigènes gèrent ainsi près d'un quart du territoire colombien.

Si « noirs » et indiens ont souffert, et souffrent encore aujourd'hui, de racisme, leur situation est donc divergente sur un point essentiel : alors que le « noir » n'a aucune place dans la nationalité colombienne³, l'indien, lui, possède un statut, méprisé sans doute, réduit à un vestige exotique également, mais un statut, socialement accepté, fondement de son identité et de ses revendications d'autonomie, mais également mécanisme de la consolidation d'une identité nationale en opposition à cet autre à la fois interne et externe.

Brèche dans l'égalitarisme républicain, la place accordée aux indiens, notamment depuis 1991, n'est pas sans conséquence pour les populations « noires » : à la fois moteur et frein, exemple et carcan, elle constitue le paradigme de la discrimination positive à la colombienne. Car si l'acceptation de l'ethnicité indienne ouvre bien la voie à celle de l'« ethnicité noire », elle modèle aussi les contours de cette ethnicité qui se dessine. De fait l'acceptation de

³ Ce qui ne signifie pas, on y reviendra, que le « noir » soit absent du discours sur la nation : mais il ne joue pas le rôle de l'autre reconnu et mis à distance.

cette autre ethnicité est loin de faire l'unanimité au sein de l'Assemblée Constituante (Fals Borda, 1993 ; Wade, 1993c). L'indien, occupant la place de l'Autre, a indirectement contribué à accentuer l'invisibilité historique du « noir » : la sortie de l'invisibilité sera, à son tour, fortement conditionnée par un modèle d'ethnicité hérité du monde indien. Tout se passe alors comme si l'Autre ne pouvait être conçu que sous les traits de l'indien, comme si l'indianité était l'horizon indépassable de l'ethnicité, comme si les indiens, loin d'être un groupe ethnique parmi d'autres, déterminaient les critères d'appartenance à tout groupe ethnique. Bref, comme si l'ethnicité « noire », pour être reconnue, devait prendre les traits de l'ethnicité indienne.

Le débat sur la définition et l'identité des « populations noires » a donc été écarté par l'imposition, implicite ou explicite, d'un modèle d'ethnicité permettant de faire l'économie de toute réflexion sur l'adjectif « noir » qui lui est associé. En s'objectivant dans une ethnicité essentialiste, définie en termes de territoire, communauté et tradition, inspirée du modèle indien, la question de l'identification du « noir » est résolue avant même d'avoir été posée. Or, cette ethnicisation s'effectue presque exclusivement en référence à la région Pacifique.

La Loi 70 de 1993 fait figure de paradigme. Elle a pour objectif de « reconnaître les communautés noires qui ont occupé des terres de la nation⁴ dans les zones rurales riveraines des rivières de la côte du Pacifique (...) », spécifiant un peu plus loin qu'elle « s'appliquera également aux terres de la nation, rurales et riveraines, qui ont été occupées par des communautés noires ayant des pratiques traditionnelles de production dans d'autres zones du pays » (Ley 70, 1995 : 7).

En d'autres termes, priorité est donnée au Pacifique, non seulement dans les textes législatifs, mais aussi dans la définition de l'ethnicité puisque les autres populations « noires » doivent présenter les mêmes caractéristiques que celles du Pacifique, condition quasi irréalisable étant donné la situation, démographique, économique, culturelle, très particulière de la

⁴ Le terme colombien *tierras baldías* pose problème (*baldío* signifiant « en friche », « inculte »). Je suivrai la traduction proposée par Michel Agier et Odile Hoffmann de « terres de la nation » (1999b).

région Pacifique. Le statut juridique des « communautés noires » est directement lié à l'histoire de cette région, longtemps oubliée du reste de la Colombie, et la question des « terres de la nation » ne concerne ni les villes, ni même les autres régions rurales du pays. Car la reconnaissance du pluralisme ethnique s'appuie sur une conception restrictive de l'ethnicité, qui passe par des critères territoriaux et culturels, et qui associe finalement celle-ci aux seuls habitants du Pacifique. Dès lors, dans cette région, le bouleversement est total : on y voit aujourd'hui des paysans qui se revendiquent d'une origine africaine pouvant leur apporter identité, culture et territoire (Agier et Hoffmann, 1999b ; Hoffmann, 1999 ; Agudelo, 2002).

1. 3. Paroles de *cimarrones*

Traditionnellement, en Colombie, l'invisibilité des « noirs », considérés comme intégrés à la nation colombienne, n'offre aucune prise à l'émergence d'un discours autonome. Leur représentation politique l'illustre : elle s'inscrit dans le système traditionnel des partis, conservateur et libéral, qui dominent la vie politique colombienne. Une élite « noire », insérée dans la bureaucratie et le clientélisme locaux, a toujours existé, notamment dans la région Pacifique (Hoffmann, 1998b ; Khittel, 1999 ; Agudelo, 2002). Cette génération de politiciens, outre ses orientations partisans traditionnelles, œuvre pour le développement régional et dénonce l'abandon de l'Etat. La revendication d'une originalité ethnique, en tant que fondement et légitimité du discours, est absente ; certains représentants de cette élite « noire » nient d'ailleurs, au nom de leur commune citoyenneté, tout principe de différenciation.

C'est pourtant dans ce contexte peu favorable qu'apparaît, dans les années 1970, un mouvement « noir » colombien ou, plus exactement, diverses associations, s'exprimant sous la forme de groupuscules. Faiblesse de l'Etat, crise des acteurs traditionnels, politique de décentralisation, développement des mouvements sociaux, multiplication des revendications identitaires, soutien des églises, contexte international, intérêt de l'anthropologie, etc. : les facteurs sont nombreux qui permettent de mieux comprendre l'apparition d'un acteur ethnique « noir » sur la scène publique. Je m'intéresserai ici avant tout au discours des militants eux-mêmes, présentant ainsi, de l'intérieur, le mouvement qui a donné naissance à l'émergence d'un acteur « noir ». Ce processus n'est ni

linéaire ni unidimensionnel, la multiplication des initiatives caractérise même, aujourd'hui comme hier, la revendication d'une identité ethnique. Désordonnés, désunis, les nouveaux acteurs « noirs », les uns pour des raisons politiques, les autres par intransigeance idéologique, d'autres encore pour des motifs moins avouables de stratégie de quête de pouvoir personnel, ne parviendront jamais à parler d'une seule voix.

Les premières organisations qui se forment, avec l'objectif explicite de défendre les droits des populations « noires », dans les années 1970, sont fortement influencées par une idéologie et des modèles venus de l'extérieur : revendications « noires » et mouvements civiques aux Etats-Unis, « Négritude » inspirée des intellectuels antillais et africains, processus de décolonisation des années 1950-60 en Afrique. Urbaines et élitistes, souvent éphémères, ces associations se consacrent, sans véritables ressources financières, à l'étude des populations « noires », à la diffusion de messages militants et à la dénonciation du racisme. Quelques dates marquent ces premiers pas : *Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas* à Cali, en août 1977 ; présentation d'un candidat « noir », Juan Zapata Olivella, aux élections présidentielles de 1978⁵ ; forum sur la culture « noire » lors du Premier Congrès National d'Anthropologie à Popayán, en octobre 1978.

Parallèlement se développe, dans les années 1980, un autre courant de la revendication « noire » qui, s'il n'est pas sans lien avec le premier, agissant comme un catalyseur de la prise de conscience identitaire, suit un chemin bien différent. Régionaliste (puisque'il est centré quasi exclusivement sur le Pacifique), il a une dimension locale et pragmatique et se destine avant tout à la défense des intérêts des petits paysans – catégorie qui englobe, sans lui correspondre parfaitement, celle de « noir » –. Dans un contexte nouveau créé par l'intérêt inédit de l'Etat colombien et d'organismes internationaux pour le Pacifique, au cœur de vastes projets économiques et géopolitiques, les habitants de cette région traditionnellement oubliée se sentent menacés. Et comprennent tout l'intérêt qu'ils auraient à se constituer en acteurs du développement potentiel de la région, instrumentalisant ainsi une ethnicité qui

⁵ Suite à une consultation interne au sein du Parti Libéral, Juan Zapata Olivella a retiré sa candidature au profit de Julio César Turbay.

autorise et légitime désormais leur accès à la scène publique et à la propriété des terres.

Par ailleurs, ce qui fait l'originalité du mouvement afrocolombien, c'est que, à côté des références aux Etats-Unis ou à l'Afrique, il a développé un discours spécifique, ancré dans l'histoire de la résistance « noire » en Colombie. Martin Luther King, Malcom X et Aimé Césaire réunis laissent place à Benkos Biohó dans le panthéon des héros « noirs », modèles de la révolte des *cimarrones* (marrons) ; les *palenques*, villages fortifiés dans lesquels se réfugiaient les esclaves en fuite, deviennent des lieux mythiques, territoires africains sur le continent américain. Écoutons plus particulièrement le discours de Juan de Dios Mosquera, pionnier de la prise de conscience « noire » en Colombie, intellectuel du mouvement « noir » colombien, fondateur et président de l'association *Cimarrón*, une des principales du pays. Même si, sur le terrain de l'action, *Cimarrón* est aujourd'hui dépassé par un grand nombre d'organisations, plus pragmatiques, plus opportunistes aussi tant elles ont su s'appuyer sur une instrumentalisation de l'ethnicité, Juan de Dios Mosquera demeure un personnage central de la scène publique « noire » émergente, tant par son charisme personnel et la portée de son discours idéologique, que pour son rôle dans la naissance des revendications ethniques. Juan de Dios Mosquera se réclame en effet de ce qu'il appelle le *cimarronismo contemporáneo* (« marronnage contemporain »), qu'il définit ainsi :

C'est la conscience historique des Peuples Afroaméricains, de leur lutte pour le droit à la vie dans la dignité et en exerçant leur identité afroaméricaine, luttant hier contre l'esclavage au travers du marronnage dans les *Palenques* et luttant, aujourd'hui, grâce à leur organisation autonome, contre le racisme, la marginalisation et l'exclusion politique, luttant pour une société juste et digne pour tous les colombiens de toutes les couleurs qui, comme les Peuples Noirs, sont victimes de l'inégalité de la distribution des richesses et de l'injustice (Mosquera, 1992 : 1).

L'association *Cimarrón* naît en 1976, dans la ville de Pereira (Risaralda), lorsqu'un groupe d'étudiants se réunit pour réfléchir à la place des « noirs » dans une société qui les ignore ou les marginalise et décide de fonder le Cercle d'études Soweto. Son

nom l'indique, et les premières publications du groupe le confirment : la filiation avec l'Afrique du Sud est explicite et Bambata, Biko, Winnie, Mandela sont les modèles de référence. L'objectif principal est la dénonciation de l'apartheid, ici et ailleurs, et s'appuie sur la formation de leaders, capables de transmettre la nouvelle idéologie. Intellectuels, les membres de Soweto découvrent très vite la littérature et les événements nord-américains et se réclament immédiatement de leur exemple. A travers un bulletin d'abord, puis en cherchant à donner à Soweto une dimension nationale, l'association s'institutionnalise et s'élargit, sur le plan géographique comme sur celui du recrutement des membres. Au-delà du débat d'idées, de l'organisation de colloques ou de la formation de leaders, Soweto a pour ambition de devenir une véritable alternative politique, agissant pour la défense des droits des populations « noires ». Nelson Mandela et Martin Luther King ne disparaissent pas, mais ils sont désormais accompagnés de références plus locales, d'un ancrage dans l'histoire et la mémoire colombiennes. Benkos Biohó, ancien roi d'Afrique, chef des esclaves en fuite, fondateur de plusieurs *palenques*, devient, entre mythe et réalité, le nouveau héros de la lutte des *cimarrones*.

C'est ainsi que Soweto se transforma, en 1982, en *Movimiento Nacional por los Derechos Humanos de las Comunidades Negras de Colombia - Cimarrón* (Mouvement National pour les Droits de l'Homme des Communautés Noires de Colombie - *Cimarrón*). Les objectifs se font plus concrets, le discours plus social aussi : développer un processus organisationnel, s'appuyer sur des associations internationales, dénoncer toutes les formes de racisme, défendre une communauté exploitée, initier une stratégie politique. Il s'agit avant tout d'affirmer le rôle joué par les populations « noires » dans l'histoire nationale et de réclamer l'égalité des droits.

Par son histoire, par ses transformations, par ses actions, l'association, à elle seule, rend compte de la naissance et de l'évolution du discours ethnique « noir » et a profondément marqué son développement. Par ses échecs aussi. Car *Cimarrón* a connu de fortes divisions internes et est désormais dépassé par des associations aux ambitions plus mesurées (propriété des terres), à la portée plus locale (le Pacifique). Mais la multiplication d'organisations sans véritable avenir – et dont les fondateurs sont,

bien souvent, issus des rangs de *Cimarrón* –, ainsi que l'instrumentalisation croissante de l'ethnicité, reflètent, elles aussi, les caractéristiques d'un mouvement qui mélange confusément recherche de promotion individuelle et élaboration d'un projet collectif.

1. 4. Le temps de la discrimination positive pour un Etat en crise

Tenir compte des races (au présent) pour mieux les faire disparaître (à l'avenir) : la discrimination positive (*affirmative action*) était née de ce paradoxe, trouvant dans le *Civil Right Act* nord-américain de 1964 son expression la plus directe. Ses défenseurs invoquent un principe de justice distributive et réparatrice. L'égalité des chances ne saurait suffire : l'équité exige des mesures compensatoires destinées à favoriser la représentation et l'intégration de groupes entiers. Mais l'*affirmative action* ne restera pas cantonnée aux Etats-Unis ; ses principes seront largement repris à travers le monde, facilitant le développement du multiculturalisme. On l'observe, en Colombie, depuis 1991.

Droits ethniques

Pour mieux appréhender la portée de l'introduction de la discrimination positive en Colombie, arrêtons-nous un instant sur l'évocation des mesures prises en faveur des communautés afrocolombiennes depuis que le pays est entré dans l'ère du multiculturalisme (Sánchez, Roldán, Sánchez, 1993 ; Ocampo Villegas, 1996 ; Agudelo, 2002). La première d'entre elles, la plus symbolique et novatrice également, apparaît en 1991, dans le texte fondateur de la nationalité et des institutions colombiennes : la Constitution, elle-même perçue comme l'ultime espoir d'un pays en proie à ses démons et au bord de la décomposition. Dans son article 7, la nouvelle Constitution affirme en effet que l'Etat reconnaît et protège la diversité ethnique et culturelle de la nation colombienne, garantit les conditions permettant que l'égalité soit réelle et effective, adopte des mesures en faveur des groupes discriminés ou marginalisés.

Même si les circonstances de sa rédaction ne sont pas dénuées de calculs à court terme, même si le droit reste bien souvent lettre morte en Colombie, la nouvelle Constitution n'est pas sans conséquences sur les pratiques sociales, notamment en termes

d'ethnicité. Car elle donne naissance à toute une série de mesures législatives qui, non seulement, témoignent de l'accession des populations « noires » à la scène publique, mais sont autant d'éléments venant légitimer le discours et la pratique de ce nouvel acteur. La mise en place de mesures destinées à une catégorie particulière de la population, bénéficiant de droits exclusifs au seul titre de sa différence, rompt avec plus d'un siècle d'une tradition républicaine qui faisait de l'égalité le fondement du principe démocratique. Et inaugure l'ère de la discrimination positive où la citoyenneté se décline en « noirs », indiens, jeunes, femmes, exclus, où l'égalitarisme passe par le soutien aux individus les plus défavorisés, où l'universalisme côtoie les particularismes identitaires. C'est donc la nature même du principe démocratique au fondement de la nation colombienne qui s'en trouve modifié : le droit à la différence se substitue à la recherche de l'homogénéité, symbolisée par le mythe du métissage, le pluralisme devient fondateur d'unité.

La rédaction de la Constitution de 1991 fut précédée par la mise en place de commissions préparatoires, notamment la Sous-Commission Egalité et Multiethnicité. Elle donna naissance à une proposition générale qui incluait une série de droits spécifiques en faveur des « peuples indiens, noirs et autres groupes ethniques ». Les « noirs » étaient, pour la première fois, considérés comme des acteurs, prenant les traits du groupe ethnique. Par la suite, la Constitution reconnut, de façon générale, le multiculturalisme, laissant le soin à un article transitoire (AT 55), de légiférer plus spécifiquement sur les populations « noires ». L'article 55 se transforme, en 1993, en Loi 70, considérée comme la « Constitution des communautés afrocolombiennes ». Ce texte demeure aujourd'hui l'outil de référence des administrations et des militants, diffusé, sous une forme résumée ou accompagné de commentaires, dans tout le pays.

Droit à la propriété collective, utilisation des terres, environnement, ressources minières, protection de l'identité culturelle, développement économique et social : ce sont, rapidement mentionnés, les thèmes qui composent la Loi 70, et qui contribuent à donner une légitimité et une publicité inédites aux revendications des populations « noires ». Par la suite, celle-ci sera

complétée par un ensemble de mesures à la portée plus spécifique, dont on ne fera qu'évoquer les grandes lignes :

- mise en place des instances fonctionnelles de l'autonomie « noire » : *Comisión Consultiva de Alto Nivel* (Commission Consultative de Haut Niveau), élue par les organisations de base, instance de dialogue entre le gouvernement et les communautés « noires », vecteur de diffusion de l'information, maître d'œuvre des projets tournés vers les populations « noires » ; *Comisiones Consultivas Departamentales* (Commissions Consultatives Départementales), venant relayer la Commission nationale au niveau local et dont les membres sont élus dans chaque région ou département à forte population « noire » (Chocó, Cauca, Valle, Nariño, San Andrés, Bogotá, Costa Atlántica⁶) ; *Dirección de Asuntos para las Comunidades Negras* (Direction des Communautés Noires), assurant le suivi, la coordination et la diffusion des politiques gouvernementales destinées aux populations « noires » ; *Circunscripción Especial a la Cámara de Representantes* (Circonscription Spéciale à la Chambre des Représentants) qui attribue deux postes au titre de l'ethnicité « noire » à l'Assemblée. Ajoutons également que les populations « noires » disposent de représentants au sein de plusieurs institutions nationales⁷.
- mesures précisant et développant la notion de « terres de la nation » (*tierras baldías*) évoquée par la Loi 70 et principal vecteur des revendications ethniques. Délimitation des terres, titularisation, exploitation dans le respect de l'environnement sont leurs principes fondamentaux avec, à chaque fois, la référence explicite à un mode de production considéré comme ancestral et spécifique des populations « noires ».
- système d'ethnoéducation donnant naissance à des programmes spécifiques consacrés à l'histoire et la culture afrocolombiennes dans les écoles, à la formation par le gouvernement d'ethnoéducateurs, à la création d'une Commission Pédagogique des Communautés Noires responsable de la politique d'ethnoéducation, à l'instauration d'un quota de bourses

⁶ La côte Atlantique, avec sept départements, ayant droit à trente membres soit autant que chacun des quatre départements de la région Pacifique.

⁷ Il s'agit des *Consejo Nacional de Planeación*, *Consejo Nacional Ambiental*, *Consejo Nacional de Reforma Agraria*, *Coordinación Comité Regional para la titulación colectiva en comunidades negras y demarcación de resguardos indígenas*, *Plan Pacífico*, *Consejo Directivo Universidad del Pacífico*, *Instituto de Investigaciones del Pacífico*, *Junta Asesora del Fondo especial de crédito para estudiantes de las comunidades negras*.

réservées aux étudiants « noirs » souhaitant effectuer des études universitaires, à l'ouverture de programmes de recherche consacrés spécifiquement aux populations « noires », à la création d'une Chaire d'Etudes Afrocolombiennes.

Ces principales mesures témoignent du double phénomène de publicisation et de politisation qui touche les populations « noires » et confirment la mise en place, au niveau institutionnel, d'un système de valorisation de la différence ethnique. La multiplication des publications visant à les diffuser, accompagnées parfois de commentaires en favorisant la compréhension, contribue à renforcer ce processus, tout en facilitant la connaissance des textes au sein de la population.

Discrimination positive restreinte

Les 6 et 7 novembre 1997 eut lieu, à Carthagène, l'Assemblée Générale des associations « noires » de la côte Caraïbe, amenées à choisir leurs quatre représentants à la *Comisión Consultiva de Alto Nivel* : ces élections constituent l'expression la plus directe du système de discrimination positive. Or, quel fut l'impact des débats des 6 et 7 novembre ? Aucun, serait-on tenté d'affirmer. C'est ainsi que les gouverneurs des départements de la côte, invités pour l'occasion, ne daignèrent pas se montrer, ni même envoyer leurs représentants, alors que le gouverneur du département de Bolívar ne fit qu'une brève apparition. En outre, les deux représentants de la *Gobernación*, censés organiser l'Assemblée Générale, firent preuve d'un désintérêt pour la situation et d'une non connaissance des objectifs, des procédures et même des personnes, caractéristiques de la place accordée aux « noirs » dans les sphères du pouvoir sur la côte Caraïbe. Néanmoins, l'Assemblée Générale constituait bien, formellement, la première occasion, pour les représentants « noirs », de faire entendre leurs revendications et d'apparaître sur la scène publique : elle ne donna pourtant lieu à aucune confrontation d'idées, aucun discours idéologique, aucune revendication identitaire. Il était à croire que les leaders avaient oublié de leur vocabulaire les termes « noir », « afrocolombien », « ethnicité », « multiculturalisme », « droit », « identité ». Durant ces deux jours, on commença par demander la liste officielle des organisations invitées, faire l'appel des présents, s'interroger sur le sort des délégués invités qui n'avaient pu venir et des présents qui

n'avaient pas été invités ; puis on s'intéressa à l'ordre du jour, on débattit de la pertinence d'inverser les points quatre et cinq de cet ordre du jour ; l'heure de la pause déjeuner fit alors l'unanimité avant de relancer les débats sur les horaires de l'après-midi ; le mode d'élection fut soumis à élection, les discussions se prolongèrent sur le choix du président de séance, de ses deux vice-présidents et du secrétaire, puis sur le mode d'élection des représentants des communautés « noires » de la côte Caraïbe ; il fut décidé de voter par département plus que par organisation, mais le choix de l'ordre des départements relança les débats ; il y eut une coupure de courant, ce qui n'empêcha pas le micro de continuer à circuler dans la salle, mais qui permit aux deux délégués de la *Gobernación* de s'éclipser ; on vota, on contesta le vote, on reprit les discussions sur le mode d'élection ; on compta et recompta les voix ; la séance du lendemain commença par une lecture des actes de la veille ; le mode d'élection fut de nouveau le sujet du jour. Finalement, lorsque Jenny de la Torre, directrice de la *Oficina de Asuntos para las Comunidades Negras* à Bogotá, arrivée au cours de la deuxième journée, commença à évoquer l'avenir des populations « noires » du pays, la moitié de l'assemblée avait quitté la *Gobernación* alors que l'autre était en train de poursuivre le débat sur le mode d'élection, dans les couloirs.

Au moment même où les représentants « noirs » de la côte Caraïbe disposent d'un espace de discussion et de confrontation, celui-ci se transforme en mascarade d'assemblée démocratique, où l'emportent la défense de l'intérêt personnel et le culte du trompe l'œil. Aussi bien, non seulement l'espace accordé aux « noirs » reste-t-il bien faible, mais la discrimination positive se limite-t-elle, à Carthagène, à la mise en scène formelle du jeu politique, à un effort pour créer une illusion de participation démocratique, avant même toute mise en place du droit à la différence ou toute réflexion sur le multiculturalisme.

La multiplicité des mesures prises à l'échelle nationale, si elle constitue bien une véritable rupture en introduisant une logique différencialiste dans un pays qui se réclamait traditionnellement de son homogénéité métisse, reste limitée dans son ampleur et dans ses effets. L'emploi, le logement, la santé, ne seront pas affectés par la logique de la discrimination positive qui concerne avant tout le droit de propriété de terres situées, de fait, dans la seule région du Pacifique colombien.

Plus récemment, les résultats des élections de mars 2002 pour l'obtention des deux postes réservés aux communautés « noires » à l'Assemblée, laissent également dubitatif quant à la signification de l'introduction officielle du multiculturalisme (Cunin, 2003). Outre la multiplicité des candidats (23), associés chacun à une organisation différente⁸, ce sont surtout les personnalités des deux représentants élus qui frappent : la première, María Isabel Urrutia, fut championne olympique d'haltérophilie au Jeux de Sidney en 2000 (et première médaille d'or colombienne) ; le second, Welington Ortiz, fut un des joueurs de football les plus connus des années 1970-80 (précisons également que le troisième meilleur score a été obtenu par Oscar Hernán Borda, acteur). Après Francisco Marulanda, à l'époque directeur technique du football colombien, membre de l'Assemblée nationale constituante en 1991, puis Edgar Perea, journaliste sportif, élu sénateur en 1998, María Isabel Urrutia et Welington Ortiz viennent donc renforcer le stéréotype racial associé au « noir » comme sportif (ou musicien, chanteur, etc.), au sein même d'un espace censé valoriser une reconstruction politique des identités. Paradoxalement, le nouveau multiculturalisme semble donc enfermer davantage encore le « noir » dans une catégorie réductrice et infériorisante, qui serait basée sur des capacités physiques naturellement associées à la « race noire ».

Un Etat à la recherche de légitimité

De fait, il faut également voir en la reconnaissance des droits des populations « noires » la stratégie d'un Etat impuissant qui trouve dans la « communauté afrocolombienne » un acteur supposé homogène, géographiquement situé – le Pacifique –, au discours monocorde – la titularisation des terres –, bien peu dérangeant – préservation d'une « authenticité culturelle » –, à l'identité familière tant elle ressemble au modèle indien déjà connu. Tout en faisant l'économie d'une réflexion sur la nature de l'ethnicité « noire » et sur la définition de ces populations auxquelles on

⁸ Le principal critère requis pour être candidat est d' « être membre de la communauté noire », sans plus de précision sur la nature et les formes de cette appartenance. De façon plus pratique, les candidats doivent obtenir l'aval d'une organisation « noire » inscrite auprès de la *Dirección de Asuntos de Comunidades Negras* du Ministère de l'Intérieur (loi 649 du 27 mars 2001).

accorde des droits nouveaux au seul titre d'une différence que l'on serait bien incapable de mesurer.

Contesté, remis en cause, sommé de réagir, dans un contexte de violence redoublée, l'Etat colombien connaît, au milieu et à la fin des années 1980, une de ses plus graves crises de légitimité. Il s'agit d'établir un nouveau contrat social, qui romprait avec des années de démocratie restreinte et excluante, pour s'ouvrir à une « démocratie participative ». A la recherche d'interlocuteurs nouveaux, qui viendraient pallier le poids grandissant pris par la guérilla, le narcotrafic ou les paramilitaires, le gouvernement se tourne vers les femmes, les jeunes, les indiens, les « noirs ». C'est dans ce cadre, qui est aussi celui d'une tentative de revalorisation sur le plan international, qu'est élaborée la Constitution de 1991 et que l'on peut comprendre l'affirmation du caractère pluriethnique et multiculturel de la nation. Il faut également insister sur le contexte des années 1980-90 qui voit le développement de la participation populaire, l'émergence de mouvements sociaux ou la décentralisation politique et administrative et la valorisation internationale du multiculturalisme, autant de facteurs qui ont contribué à l'émergence, à l'échelle nationale et internationale, de revendications et d'organisations ethniques, notamment « noires ». Aussi bien, si on ne peut nier le caractère novateur de la nouvelle Constitution et la reconnaissance qu'elle accorde, en termes de droit, aux minorités ethniques, il faut également l'accepter pour ce qu'elle est : la stratégie d'un Etat affaibli, pour sortir d'une crise qui menace de s'étendre à toute la société (Arocha, 1998).

Aussi l'Etat reproduit-il avec les populations « noires » un schéma qui lui est familier (pour l'avoir déjà appliqué aux indiens) et des catégories qui sont facilement utilisables et permettent d'échapper à la complexité de la réalité. L'Etat s'appuie ainsi sur un processus d'identification, qui passe par l'existence de modes spécifiques d'occupation des terres, communautaires et ancestraux. Ce que dénoncent Michel Agier et Odile Hoffmann :

La montée de la violence au fur et à mesure de l'application de la Loi 70 est prévisible dans l'avenir immédiat. Une révision de la Loi s'avère urgente, autant que l'attribution de moyens importants pour son application. En adoptant à la hâte en 1993 une Loi de type ethnociste, l'intention du gouvernement était-elle de laisser à des paysans sans moyens la responsabilité de résoudre, dans des micro-

conflits violents mais peu médiatisés, la question cruciale du contrôle du territoire, l'Etat se contentant de créer des espaces dotés de leur propre légalité ? » (Agier et Hoffmann, 1999a : 22).

Sont ici mis en lumière les risques d'une politique « ethnociste » qui reposerait sur la construction d'un acteur ethnique à des fins de politique interne, sur la transformation d'un problème de terres en enjeu identitaire. La question territoriale apparaît désormais comme la véritable raison d'être du mouvement « noir », l'ethnicité n'étant finalement que le meilleur moyen d'obtenir la titularisation des terres. La trilogie « terre, communauté, identité », héritée du modèle indien, est ainsi réactualisée sous des faux airs d'originalité et d'émergence ethniques ; elle ne cache pas néanmoins une instrumentalisation de l'ethnicité qui, évitant tout débat sur les fondements de cette différenciation, s'appuie sur une conception – statique, essentialiste, discrète – aisément manipulable de l'identité. Aussi la mise en place actuelle de la discrimination positive tend-elle à occulter, et même à empêcher, la multiplicité des discours, la complexité des processus de création identitaire qui passent par la négociation et le compromis, la mobilisation et l'invention d'une mémoire collective, les enjeux sur le lien identité/territoire (Hoffmann, 2000).

1. 5. De la science à ses applications

Dans le processus de construction d'identités nouvelles qui caractérise l'histoire récente de la Colombie, on doit être particulièrement attentif au rôle joué par le scientifique, anthropologue, linguiste, sociologue ou historien, colombien ou étranger. Car sa présence contribue à favoriser et légitimer l'émergence du modèle ethnique. Le chercheur est constamment sollicité, aussi bien pour les connaissances qu'il est censé produire et qui sont donc susceptibles de transmission et d'utilisation de la part des nouveaux acteurs ethniques, que pour la légitimité, directe ou indirecte, explicite ou involontaire, qu'il apporte au processus de construction identitaire. Mieux même : on peut se demander si l'objet étudié ne tendrait pas à se conformer au discours scientifique.

Il faut souligner le rôle joué par l'anthropologie, notamment l'*Instituto Colombiano de Antropología* (Institut Colombien

d'Anthropologie, ICAN, devenu ICANH), présent lors des débats de l'Assemblée Constituante et chargé, depuis, du Secrétariat technique de la *Comisión Especial para las Comunidades Negras*. La science, par la légitimité qu'elle apporte à ceux qui se la réapproprient, a une influence directe sur la construction de la société. « Les critères dits "objectifs", ceux-là même que connaissent les savants, sont utilisés comme des armes » (Bourdieu, 1980 : 67). De fait, le modèle d'ethnicité produit par les chercheurs, largement hérité du monde indien, franchit les frontières du cadre universitaire en devenant une ressource et un appui pour des acteurs qui visent à construire leur altérité à partir de traits empruntés aux indiens.

Eduardo Restrepo, chercheur colombien, s'est penché sur cette question en s'intéressant à ce qu'il appelle, dans une référence explicite aux travaux de Nina de Friedemann, les processus d'« indianisation »/« désindianisation » de l'anthropologie ou de « visibilité »/« invisibilisation » du « noir ». Selon lui, l'absence d'études consacrées aux populations « noires », jusqu'à leur découverte dans les années 1980, est le résultat de la construction du champ anthropologique, déterminant les objets de recherche pertinents et ceux qui devaient être exclus. Aussi bien, Restrepo montre à quel point l'absence et la présence du « noir » dans l'anthropologie colombienne sont révélatrices des critères de validité et de légitimité propres à la communauté scientifique, mais aussi qu'elles délimitent la construction de l'objet de recherche et, au-delà, de l'ethnicité elle-même (Restrepo, 1997 : 282). C'est pourquoi les communautés indiennes correspondaient facilement à l'horizon conceptuel et méthodologique de cette anthropologie, alors que l'étude des populations « noires » ne s'inscrivait pas dans cette perspective. Conséquence de ce phénomène : le développement actuel de l'anthropologie des populations « noires » n'a pas échappé à une tendance à l'« indianisation » de son objet, qui repose sur la construction du « noir » à partir du « miroir de l'indien ». Le « noir », auquel est appliquée une notion de culture essentialiste héritée du monde indien, apparaît ainsi sous le prisme anthropologique de l'exotique et du distant.

Au-delà de l'enfermement dans le paradigme de l'indien⁹, la question posée est celle du modèle d'ethnicité retenu. Il semble ainsi que la naissance de l'anthropologie afrocolombienne soit inséparable d'une essentialisation du « noir », perçu comme un Autre anhistorique et singulier, conception que les recherches contemporaines prennent désormais comme un objet d'étude et non comme un résultat scientifique ou une démarche implicite.

2. De la construction socio-historique des catégories de l'altérité à la recherche de l'« ethnique noire »

Depuis que la Colombie se définit comme une nation multiculturelle et pluriethnique, les termes utilisés pour définir cette partie de la population qui possède désormais des droits spécifiques au nom de sa différence n'ont cessé d'évoluer : « noir », « afrocolombien », « afrodescendant » et désormais « renaissant » (*renaciente*), renvoyant à des logiques multiples, qui se croisent et se superposent : assignation extérieure/auto-identification, référence biologique/culturelle, dimension nationale/diaspora africaine, désignation individuelle/collective. L'intérêt, pour le chercheur, n'est pas tant de trancher au cœur de cette incertitude pour livrer la « bonne » ou la « vraie » appellation, mais bien au contraire de prendre au sérieux ces variations sémantiques, de les considérer comme un véritable objet, révélateur de processus d'attribution identitaire et de construction d'une différence ethnico-raciale. Mais la multiplicité actuelle des termes invite à une analyse qui va au-delà de la période officielle de reconnaissance de la diversité : comment ont été pensées et présentées les différences dans l'histoire de la nation colombienne ?

La reconnaissance du multiculturalisme et l'introduction récente de la catégorie ethnique se sont appuyées sur la convergence entre discours politique et anthropologique, comme en témoigne le rôle joué par l'Institut Colombien d'Anthropologie dans les débats de l'Assemblée Constituante. Pourtant, le paradigme de l'invisibilité ne doit pas faire oublier l'omniprésence et la multiplicité, dans l'histoire de la Colombie, des catégorisations du « noir », sous la forme de la référence à la race,

⁹ Qui suppose aussi la simplification de la réalité indienne par cette anthropologie traditionnelle.

à la caste, à la couleur, à l'ascendance, etc. De fait, si invisibilité il y a, elle correspond avant tout à l'absence de pratiques et de discours qui répondraient aux critères ethnistes définis par le multiculturalisme naissant, dans le mouvement de rencontre de l'anthropologie et du politique. Car si l'ethnicité n'apparaît que dans les années 1980-90, la production et la gestion des catégories de l'altérité sont, elles, des processus structurants de l'histoire et de la société colombiennes. Aussi bien, l'invisibilité, loin de signifier absence de catégorisations raciales, correspond avant tout à l'ignorance, populaire et scientifique, des critères de définition tels qu'ils se développent avec l'introduction du multiculturalisme ; l'ethnicité, autant qu'une nouvelle catégorie, devient alors un objet légitimant une analyse scientifique spécifique (et donnant naissance aux « études afrocolombiennes »).

Il s'agit donc d'analyser l'émergence et l'usage de la race comme catégorie sociale et cognitive permettant d'attribuer un statut à autrui. Loin de porter sur un bilan de l'évolution des conceptions de l'altérité, qui supposerait une vision linéaire de l'histoire, la question devient : comment ont été pensées et présentées les différences dans l'histoire de la nation colombienne ? Et si la signification des catégories de l'altérité a changé à travers le temps, on ne peut comprendre, aujourd'hui, la question raciale indépendamment de cette histoire cumulative faite de pluralité et d'ambiguïté des significations et des usages, pluralité et ambiguïté qui se reflètent aujourd'hui dans les pratiques et les discours. Précisons également que l'étude des processus de construction des catégories raciales et ethniques ne renvoie pas seulement aux mécanismes de gestion de l'altérité, elle informe aussi sur le mode d'émergence d'une identité nationale, dont les fondements reposent sur la tension non résolue entre homogénéité et hétérogénéité, entre inclusion et exclusion.

Je m'intéresserai ainsi aux discours sur l'altérité, aux propos qui intègrent la représentation de l'autre : d'Alonso de Sandoval, père jésuite ayant vécu à Carthagène durant la première moitié du 17^{ème} siècle, au plus fort de la traite esclavagiste, et qui livre dans *Un tratado sobre esclavitud*, le premier essai anthropologique, historique et théologique sur le sort, le statut et le salut des esclaves, à Simon Bolívar qui, dans ses correspondances, révèle l'ambiguïté qui est au cœur du mouvement d'indépendance, entre aspiration à une nation métisse et maintien des privilèges de castes,

en passant par Francisco José de Caldas, père de la géographie colombienne, qui s'inspire du rationalisme scientifique de l'Europe du 19^{ème} siècle pour expliquer par des lois de la nature les différences entre les races. Le choix de ces trois références est certes subjectif et partiel ; mais il vise à rendre compte des définitions du « noir » au sein de trois discours constitutifs de la relation à l'autre : la morale chrétienne soumise à la confrontation directe avec l'esclavage, le langage politique porteur d'une identité nationale partagée entre homogénéité et hétérogénéité, la rationalité scientifique contribuant à la naturalisation des différences. En étudiant les textes de certains des « grands personnages » colombiens, je souhaite montrer que le thème de l'appréhension de l'autre et de son attribution d'un statut est omniprésent dans les paroles des observateurs et acteurs les plus reconnus de l'histoire colombienne, contribuant à l'émergence et à la consolidation des catégories raciales. Dans les domaines religieux, scientifique, politique, les différences n'ont pas été appréhendées de la même façon ; loin de s'exclure ou de se succéder, ces définitions renvoient l'une à l'autre, s'opposent, se croisent, se superposent. Aujourd'hui, la relation à l'autre se nourrit de cette multiplicité, de ces héritages qui sont eux mêmes réinterprétés et adaptés.

2. 1. L'universalisme chrétien d'Alonso de Sandoval : du corps à l'esprit

Alonso de Sandoval, père jésuite, a vécu à Carthagène de 1605 à 1652 ; il fut le principal formateur de Pedro Claver, canonisé pour son rôle d' « esclave des esclaves ». Son texte est un des témoignages les plus importants sur l'arrivée des esclaves à Carthagène et en Amérique Latine : description très précise de leurs conditions de vie, analyses historiques et anthropologiques, réflexions théoriques et théologiques sur l'esclavage.

Chez Sandoval, l'autre est appréhendé sous le terme d' « Ethiopie », qui rassemble sous une même catégorie tous les individus, quelle que soit leur origine ethnique, sociale ou culturelle, provenant d'Afrique et ayant une couleur noire ; c'est donc une caractéristique physique visible – l'Ethiopie est le pays « des visages brûlés » – qui définit la commune appartenance au groupe distinct. Mais, comme le souligne le titre latin de son ouvrage, « De Instauranda Aethiopum Salute », la religion a

précisément pour vocation de dépasser les différences corporelles dans le partage d'une même foi. Sandoval le précise dans sa lettre au père Christo Mutio Vitilleschi, accompagnant l'envoi de son ouvrage, le 1^{er} avril 1624 :

Bien qu'à la vue ils soient noirs, ils peuvent avoir la qualité et la blancheur que donne le sang du Christ à celui qui se lave avec lui (Sandoval, 1987 : 53).

Car la différence entre « blanc » et « noir » ne réside pas tant dans la couleur de la peau que dans le fait d'avoir bu ou non l'eau de Dieu qui permet de sauver l'âme des hommes. Sandoval rejette ainsi non seulement les interprétations naturalistes qui attribuent les différences physiques aux effets du climat (dont on verra qu'elles trouveront une légitimité nouvelle dans le discours scientifique du début du 19^{ème} siècle) mais aussi la tradition chrétienne de malédiction contre Cham, fils de Noé : la couleur est une qualité intrinsèque provenant de la volonté de Dieu. Néanmoins, cette singularité ne doit pas être conçue comme une malédiction puisqu'elle n'exprime qu'une différence charnelle.

Il semble que Dieu avait enlevé la moitié de leurs facultés aux esclaves [...] non pas parce qu'ils auraient des âmes moins parfaites que ceux qui sont libres, mais parce que la vile condition du corps affaiblit la faculté de l'âme (Sandoval, 1987 : 234).

Il n'est alors pas étonnant que l'obsession récurrente de Sandoval soit celle du baptême. Car seul celui-ci permet l'unité du genre humain, symbolisant la dignité de tout être créé par Dieu. Et donne sa raison d'être à la mission civilisatrice de la Compagnie de Jésus : transformer les esclaves du diable en fils de Dieu, alléger l'emprisonnement charnel par la libération spirituelle, introduire une âme blanche dans un corps noir. Dans la logique chrétienne, il est donc préférable d'être captif baptisé en Amérique que libre non baptisé en Afrique, l'esclavage physique étant sans commune mesure avec l'esclavage spirituel. L'universalisme catholique s'accompagne ainsi d'une condition pour l'esclave et d'une mission pour le maître : entrer dans la foi chrétienne. Ce principe donne naissance à des formes de relation sociale et de gestion de l'altérité caractéristiques de l'Amérique latine : le « noir » est un enfant que doit éduquer le maître, qui a donc une responsabilité

sociale et morale. L'esclave est un individu inférieur (ce que marque sa couleur), mais il peut « s'améliorer » en dépassant le monde artificiel des apparences physiques. Il n'est ni un animal ni un monstre puisque il est capable d'entrer dans la foi chrétienne, mais il n'est pas non plus l'égal de l'Espagnol puisque son corps est marqué par la couleur du mal. En interprétant l'esclavage à partir de la distinction et de la hiérarchisation entre le corps et l'âme, entre le paraître et l'être, entre les apparences et les appartenances, Sandoval résout la contradiction de l'universalisme et du différentialisme : il y a en même temps une différence entre les hommes, qui se voit dans la couleur de la peau (et qui justifie l'esclavage), et une unité de tous les êtres humains à travers une même foi (d'où la nécessité de baptiser les esclaves).

2. 2. Francisco José de Caldas : le discours scientifique sur les races

Francisco José de Caldas, considéré comme le « père » de la géographie colombienne, membre de l'Expédition Botanique, directeur de l'Observatoire Astronomique de Bogotá, fut un des principaux scientifiques colombiens à une époque de diffusion du naturalisme européen mais aussi d'émergence et de définition de l'identité nationale colombienne. Si son œuvre reflète l'influence européenne du développement des sciences de la nature, notamment sur la question des taxinomies raciales, elle est également considérée comme fondamentale du point de vue de l'établissement des bases de la nation colombienne.

Son texte, « De l'influence du climat sur les êtres organisés » (*Del influjo del clima sobre los seres organizados*), vise à démontrer, à partir de la question du climat, qu'il existe une relation de dépendance entre le biologique et le social. Dans un contexte de rationalisation scientifique, il est possible, selon Caldas, de découvrir scientifiquement les lois de fonctionnement du monde naturel (développement de la biologie, de la chimie, de la physique) et social (début de la sociologie) ; en ce sens, le texte de Caldas se pose comme une démonstration, son discours est marqué par la légitimité des sciences exactes. Si avec Sandoval, les apparences physiques étaient superficielles et pouvaient être dépassées dans le monde spirituel (hiérarchiquement plus élevé), c'est l'inverse chez Caldas : les traits physiques sont premiers et

déterminent le caractère, la culture, les idées, les valeurs d'un individu ou d'un groupe.

S'il est évident que la chaleur, le froid, l'électricité, la pression atmosphérique et tout ce qui constitue le climat font des impressions profondes sur le corps de l'homme, il est aussi évident qu'ils le font sur son esprit (Caldas, 1966 : 82).

Caldas introduit ainsi une loi générale qui va du climat à la couleur de la peau et de la couleur à la culture.

L'homme acquerra la couleur noire, blanche, foncée et toutes les teintes ; sa stature ira du gigantesque au pygmée ; ses factions de la difformité à la beauté ; sa moralité des vertus aux vices ; et, en un mot, l'homme se transformera dans toutes ses parties et cédera à la puissance active et énergique du climat (Caldas, 1966 : 119).

L'environnement naturel détermine alors différents types physiques, eux-mêmes incarnés dans les apparences corporelles, qui conditionnent à leur tour les caractéristiques culturelles des individus. C'est ainsi qu'un climat chaud et la proximité de la mer permettent le développement d'une « race noire » possédant certains traits physiques visibles, associés à des particularités socioculturelles. Caldas se livre à une étude comparée de l'angle facial du visage, affirmant que la croissance de cet angle est synonyme de croissance proportionnelle de l'intelligence et de la raison.

L'Européen possède un angle facial de 85° et l'Africain de 70°. Quelle différence entre ces deux races du genre humain ! Les arts, les sciences, les humanités, la connaissance de la terre sont le patrimoine de la première ; la stupidité, la barbarie, l'ignorance sont l'héritage de la deuxième. Le climat qui a formé cet angle important, le climat qui a dilaté ou comprimé le crâne, a aussi dilaté et comprimé les facultés de l'âme et sa morale (Caldas, 1966 : 86).

Si la nature régit les caractéristiques culturelles des groupes humains, ce sont les apparences physiques qui sont retenues par Caldas comme élément explicatif de ce déterminisme. Ses propos donnent ainsi naissance à toute une série de stéréotypes associés au « noir », présentés comme autant de traits objectifs et naturels, scientifiquement observés.

Le noir est simple, sans talents, il ne s'intéresse qu'aux objets de la nature recherchés sans modération et sans frein. Il est lascif jusqu'à la brutalité, se donne sans réserve au commerce des femmes [...]. Ici, idolâtre ; là, avec un mélange confus de pratiques superstitieuses, païennes, du Coran et parfois aussi de l'Évangile, il passe son temps dans la paresse et l'ignorance (Caldas, 1966 : 87).

Ainsi, Caldas dénoue-t-il, lui aussi, la tension entre universalisme et différentialisme : il existe bien une distinction et même une hiérarchisation entre les races, à tel point que Caldas utilise généralement le terme « africain » comme si l'altérité n'était pas seulement réductible à la couleur mais renvoyait à une différence plus radicale encore. Mais ce principe de différenciation obéit lui-même à une loi naturelle, identique pour toutes les espèces humaines et animales : l'influence du climat sur les caractéristiques physiques et culturelles.

2. 3. Simon Bolívar : l'altérité pensée dans le projet politique

Dans une exposition récente (avril 2002), organisée par les Archives Générales de la Nation, à Bogotá, en commémoration des 150 ans de l'abolition de l'esclavage, un panneau est réservé à Bolívar, sous le titre « Simon Bolívar intervient en faveur de la liberté des esclaves ». Suit un extrait de son discours devant le Congrès d'Angostura, le 15 février 1819, dans lequel il déclare :

Il est impossible d'être libre et esclave à la fois [...]. J'implore la confirmation de la liberté absolue des esclaves comme si j'implorais ma propre vie et celle de la République.

Bolívar, *Libertador* de la Colombie et des esclaves... Pourtant, au-delà de cette présentation actuelle du rôle de Simon Bolívar dans le processus d'abolition de l'esclavage, sa position fut sans doute plus ambiguë¹⁰.

Ses textes s'inscrivent dans une perspective de gestion politique des différences raciales dans un contexte d'affirmation de l'identité nationale. Les contradictions de cette situation ont été soulignées en termes de coexistence d'un rejet et d'une

¹⁰ Pour une analyse de la position de Bolívar face aux castes, voir Thibaut (2003).

mobilisation du métissage (Lavallé, 1992). Les créoles américains qui luttent pour leur liberté ont un double discours : contre les « blancs » de la métropole, ils se définissent comme des américains, porteurs d'un triple héritage, européen, indien et africain ; en même temps, ils redeviennent « espagnols » quand ils cherchent à préserver leurs privilèges face aux castes. Dans ces deux identités apparemment contradictoires se trouve l'ambiguïté du mouvement d'indépendance en relation avec les différences raciales, à la fois revendication d'égalité et réaffirmation des hiérarchies raciales, homogénéité et hétérogénéité.

Les textes de Bolívar sont porteurs de cette contradiction fondatrice et rendent compte des incertitudes de l'identité américaine. Ainsi, dans un autre discours devant le Congrès d'Angostura (19 février 1819), Bolívar rappelle-t-il :

Notre peuple n'est pas l'européen, ni l'américain du Nord, il est davantage un mélange d'Afrique et d'Amérique qu'une émanation de l'Europe ; de fait l'Espagne elle-même cesse d'être européenne par son sang africain, par ses institutions et par son caractère. Il est impossible d'assigner avec exactitude à quelle famille humaine nous appartenons (Zubiria, 1983 : 135).

Mais la réflexion de Bolívar ne s'arrête pas à cette indétermination ; car la différence est moins pensée en termes naturels qu'en termes politiques. A ce titre, il est d'ailleurs significatif de préciser que, contrairement à Sandoval ou Caldas, les descriptions physiques et la mention de la couleur de la peau sont pratiquement absentes des écrits de Bolívar : les distinctions fondées sur les apparences laissent largement la place à l'appartenance politique commune, dans une logique qui annonce l'indifférenciation de l'universalisme républicain.

Les populations américaines sont décrites comme esclaves des puissances européennes. Dans sa fameuse Lettre de la Jamaïque (6 septembre 1815), Bolívar donne une définition strictement politique de l'esclavage : « un peuple est esclave quand le gouvernement, par son essence ou par ses vices, usurpe les droits du citoyen » (Zubiria, 1983 : 94-95). Les différences se dissolvent alors dans un projet politique commun ; si le « noir » est esclave, ce n'est pas tant du fait de sa couleur que parce qu'il n'est pas acteur des luttes politiques.

Finalement, la construction d'une citoyenneté américaine porte en elle les germes du mythe de la démocratie raciale qui traversera toutes les institutions politiques colombiennes jusqu'en 1991.

Nous sommes autorisés à croire que tous les enfants de l'Amérique espagnole, quelles que soient leur couleur et leur condition, se vouent un sentiment fraternel réciproque [...]. Les querelles domestiques en Amérique n'ont jamais eu pour origine une différence de castes (Bolívar, 1979 : 177).

Pourtant, ce discours homogénéisant ne supprime pas totalement la référence à la couleur et ne parvient pas à atteindre la dissolution des différences. Pour Bolívar l'indépendance n'est possible que parce que les américains sont « blancs » : ils possèdent ainsi les mêmes vertus politiques que les Européens et sont, à ce titre, capables d'avoir leurs propres gouvernements.

De quinze à vingt millions d'habitants qui se trouvent dispersés sur ce grand continent de nations indiennes, africaines, espagnoles et de races croisées, la plus petite partie est, certainement, blanche ; mais il est également certain qu'elle possède les qualités intellectuelles qui lui donnent une égalité relative [avec les Européens] (Bolívar, 1979 : 174-175).

D'une certaine façon, les propos de Bolívar sur la nécessité d'un gouvernement central fort, notamment à partir de ses réflexions sur l'expérience vénézuélienne, témoignent de sa méfiance vis-à-vis des compétences et de la maturité politiques des secteurs populaires, englobant eux-mêmes l'ensemble des castes coloniales. Ainsi, le « noir » est bel et bien intégré à la société colombienne dans une logique de citoyenneté universelle ; mais cette intégration repose aussi sur une présomption d'incapacité politique propre aux castes qui devraient être guidées par les leaders « blancs ». C'est bien là tout le paradoxe du statut politique du « noir » : à la fois citoyen ordinaire et citoyen de second rang, intégré et discriminé, égal et inférieur.

2. 4. « Noir » ou « afrocolombien » ?

On voit ainsi que la signification des catégories de l'altérité a changé à travers l'histoire et à travers l'usage qui en a été fait ; dans un contexte religieux, scientifique, politique, elles n'ont pas la

même valeur et la même signification. Cette réflexion sur la construction socio-historique de l'autre nous amène à renoncer à toute définition univoque et invariante de la race et à prendre comme objet d'analyse les mécanismes d'attribution de statut.

En ce sens, l'introduction du multiculturalisme, même si elle constitue bien une valorisation du statut ethnique, peut aussi apparaître comme un appauvrissement des catégories d'identification. Réduction qui repose, de plus, sur l'imposition – contribuant ainsi au maintien de la même logique d'hétéro-désignation – d'un concept venu des sciences sociales (l'ethnicité), n'ayant pas de signification pour la majorité de la population et qui se superpose – plus qu'il ne se substitue – aux catégories raciales.

De fait, le discours ethnique ne risque-t-il pas à son tour de produire de nouvelles formes d'exclusion ? Lorsque Juan de Dios Mosquera, président et fondateur de *Cimarrón*, appelle à éliminer du langage quotidien et scientifique le terme « noir » pour le remplacer par celui d'« afrocolombien »¹¹, ne suppose-t-il pas que l'ethnicité pourrait se substituer aux catégories locales bien plus que s'ajouter à elles ? L'inversion de la signification associée au « noir » à travers sa transformation en « afrocolombien », le passage de la race, identifiée par la couleur, à l'ethnicité, définie par l'appartenance culturelle et le projet politique, ne conduisent-ils pas à minorer la permanence des stéréotypes liés aux apparences et à imposer une catégorisation sans signification pour la majorité de la population ? Aussi bien, de façon paradoxale, ne pourrait-on pas affirmer que le processus d'ethnisation qui accompagne l'affirmation du multiculturalisme agit comme une forme de « naturalisation » des différences culturelles ? Le multiculturalisme, opposé au racisme, ne finit-il pas par créer de nouvelles formes d'exclusion ?

3. L'« invisibilité noire », retour sur un concept

On l'a dit, la situation des populations « noires » en Colombie a été analysée à partir de la notion d'invisibilité, développée par Nina de Friedmann. Je souhaite néanmoins revenir sur la signification de ce

¹¹ « Nous ne pouvons plus continuer à utiliser ces termes racistes aujourd'hui. Nous ne pouvons plus continuer à parler comme les esclavagistes et à reproduire ce langage dénigrant envers la personne africaine esclavisée [...] Nous devons tous apprendre que les personnes noires sont des personnes afros, afrocolombiennes » (Mosquera, 2000 : 6-7).

concept, mobilisé comme une évidence pour décrire le statut des populations « noires », tant dans le discours scientifique que dans le discours politique. Tout d'abord, comme nous venons de le voir, la notion d'invisibilité cache une présence multiple du « noir », certes infériorisé et marginalisé, mais nécessaire au processus de construction d'une identité nationale qui se définit dans ce double processus d'opposition/négation. Ensuite, comme j'essaierai de le montrer à présent, le comportement le plus naturel repose aussi sur plus de calcul et de manipulation : l'invisibilité est avant tout art de la façade, parole de circonstance et distance au rôle.

3. 1. Entre être et paraître

A-t-on bien mesuré la contradiction inhérente à l'expression « invisibilité des populations noires » ? Car on affirme ainsi l'existence d'une catégorie particulière (« les noirs ») tout en lui niant la capacité d'identifier la population en question. Le « noir » est, simultanément, reconnu comme facteur d'identification et non appréhendé comme tel. Mieux même : au moment où la couleur est ce qui différencie un segment de population, elle est niée en tant que marque distinctive¹².

Que nous dit Nina de Friedemann ? Absence de toute forme de classement racial (Friedemann, 1992 : 30), assimilation du métissage à l'homogénéité (Friedemann, 1992 : 31), survivance des principes hérités de la colonie (Friedemann, 1992 : 28) : l'invisibilité se dégrade en autant de définitions qu'il existe de statuts pour les populations « noires ». Non seulement l'invisibilité apparaît sous des visages multiples, mais elle semble aussi contradictoire. Dans un texte spécifiquement consacré à cette notion, Nina de Friedemann la définit comme une réduction de la complexité à quelques stéréotypes (Friedemann, 1992 : 28). Ensuite, elle considère l'invisibilité comme une volonté d'occultation des populations « noires », comme si celles-ci ne devaient pas avoir de place dans la société colombienne (Friedemann, 1992 : 28-30). D'un côté, les « noirs » sont réduits à des « stéréotypes », de l'autre ils sont « ignorés ». D'un côté, le « noir » apparaît bien comme une catégorie sociale, qui serait simplifiée et associée à un jugement de valeur ; de l'autre, au

¹² Rappelons qu'en France et au Canada on parle, au sujet des populations « noires », de « minorités visibles ».

contraire, il n'est pas considéré comme une catégorie d'identification pertinente. Précisément, le « noir » peut être à la fois présent comme vecteur de hiérarchisation et absent de la représentation dominante de la société. En d'autres termes, la notion d'invisibilité, qui recouvre une réalité plurielle – que Nina de Friedemann est la première à mettre en évidence – ne risque-t-elle pas d'occulter cette complexité en la résumant à un seul concept, qui ne peut rendre compte, à lui seul, de la diversité et de l'ambiguïté des identifications ? Finalement, l'invisibilité dont parle Nina de Friedemann ne signifie-t-elle pas avant tout absence d'identification ethnique telle que la définit la référence aux « empreintes d'africanité » ?

Aussi bien mon propos n'est-il pas tant de trancher au sein de cette contradiction, que de montrer comment l'identification des habitants de Carthagène s'en nourrit. La notion d'invisibilité semble être moins un concept scientifique permettant d'éclairer une situation que l'occultation de cette réalité complexe. Entre absence et présence, la race est une catégorie d'identification à la géométrie variable, ce dont le concept d'invisibilité ne permet pas de rendre compte. En substituant le simple au complexe, en privilégiant l'unicité à la multiplicité, ce dernier (dé)forme la réalité au lieu de la décrire et de l'analyser.

Nina de Friedemann appelle l'anthropologie à aller chercher la « vérité » au delà des apparences : « Le défi des études afroaméricaines est de saisir, non pas le masque, mais celui qui porte le masque » (Friedemann, 1993b : 170). En ce sens, il s'agirait non seulement de porter le regard au-delà des apparences culturelles qui pourraient laisser croire à une assimilation des populations « noires » et à une disparition de leurs pratiques culturelles originelles, mais aussi au-delà des apparences physiques qui ne seraient qu'un accident de la nature sans signification sociale. Au contraire, pour Goffman, « la nature la plus profonde de l'individu est à fleur de peau » (Goffman, 1973a : 338) : la surface, loin d'être superficielle, appelle une interprétation sociale porteuse du regard sur autrui. Il faut donc s'intéresser à la façon dont les individus perçoivent leurs apparences mutuelles, en combinant évaluation individuelle et mobilisation des normes sociales. Des imprécisions de ces processus, les individus tirent leur capacité à modifier leur présentation, à négocier les attentes

récioproques, à s'adapter à une situation particulière. Les traits raciaux constituent autant d'éléments de répertoire pour l'individu et autant de facteurs de décision pour les autres, qui s'efforcent de lui assigner une identité. Il ne s'agit donc pas d'aller chercher la vérité au-delà de ce qui se voit, mais de découvrir la profondeur de la superficialité, en s'intéressant aux apparences dont la gestion repose sur la capacité des individus à qualifier la situation, à répondre aux attentes et à se positionner soi-même, à interpréter les conventions de la rencontre et à mobiliser un savoir socio-historique souvent diffus et implicite.

Cette contradiction entre invisibilité scientifique et visibilité corporelle amène à s'interroger sur les mécanismes mêmes de fonctionnement du regard. L'individu invisible est-il celui qui est perçu comme tel par un observateur ? Ou celui qui parvient à disparaître aux yeux d'autrui ? De fait, l'invisibilité, telle qu'elle est conçue par Nina de Friedemann, privilégie une logique d'attribution plus que de réciprocité qui enferme l'autre dans le regard du propre et fait de l'interaction une rencontre à sens unique. Or, le regard dépend certes de celui qui le porte, mais il est aussi tributaire de celui qui l'attire – ou ne l'attire pas, devenant ainsi invisible –. L'invisibilité croît à mesure que l'individu s'inscrit dans l'« ordre des choses », la visibilité diminue avec la « normalité ». Au-delà du rapport au visible de l'individu voyant, cette « archéologie du regard » (Simon, 1988) nous entraîne vers l'étude de l'infinité des définitions données à la normalité dans chaque situation et vers une réflexion sur la perception cognitive de l'environnement humain (Varela, 1993).

Le regard sera ainsi non seulement considéré comme un objet d'étude mais aussi comme un outil méthodologique. Car « ce qui est vu » nous informe sur les mécanismes pratiques d'évaluation et d'interprétation d'une situation¹³ et « ce qui est donné à voir » sur les principes qui régissent les normes sociales et ordonnent le sens commun. La primauté rendue au rôle joué par les apparences ouvre ainsi la voie à une approche territoriale : d'une part, l'espace propre à chaque interaction (environnement physique et humain) interfère sur la capacité d'évaluation de l'autre et de présentation de soi ; d'autre part, le corps est un territoire sur lequel s'expriment

¹³ « La compétence sociale de l'œil est énorme » (Goffman, 1988 : 153)

et se façonnent une identité individuelle et des normes sociales. « Donnée objective » qui agit comme un facteur d'identification déterminant un certain type d'appartenance (raciale, ethnique et, au-delà, sociale), la couleur est aussi une catégorie subjective, socialement construite, dont la signification et la saillance varient avec les individus et les situations. Ce processus circulaire de l'objet au sujet et du sujet à l'objet, ces apparences à la fois déterminées et déterminantes, renvoient aux mécanismes cognitifs de désignation de l'environnement physique, aux formes de la perception du monde, au « sens d'être du monde » qui ne présupposent « ni l'idée naïve de l'être en soi, ni l'idée, corrélative, d'un être de représentation, d'un être pour la conscience, d'un être pour l'homme » (Merleau-Ponty, 1964 : 21).

L'invisibilité n'est-elle pas précisément cela : la capacité de s'adapter à la situation et à l'interlocuteur ? Elle n'est pas un accident de l'histoire serait-on tenté de dire : elle ne correspond pas tant à une étape d'un processus historique qui pourrait s'inverser par la revendication de droits politiques spécifiques ou la sauvegarde de traits culturels africains, qu'à l'expression de l'appartenance raciale dans un monde où le « noir » demeure attaché au mal, à l'inférieur, au sauvage. L'invisibilité s'incarne dans une multitude de pratiques qui sont autant de façons de faire comme si la catégorisation raciale n'était pas importante ou pas significative ; or, rendre ce faux-semblant acceptable repose précisément sur une capacité de manipuler la signification attachée à la race et de s'adapter aux attentes liées à la situation. Echapper au regard des autres permet d'éviter d'être identifié comme « noir ». Mais échapper à ce regard signifie aussi ne pas attirer l'attention, répondre aux attentes, être considéré comme normal. Passer pour invisible dépend certes du regard que l'on jette sur moi, qui réduit la spécificité individuelle à une catégorie prédéfinie. Mais encore faut-il être capable de satisfaire ce regard, c'est-à-dire de connaître, aussi bien que l'autre, ses règles de classement, s'y adapter et trouver dans la multiplicité des

identifications et la manipulation des codes une forme d'autonomie¹⁴.

3. 2. Le regard : de l'assignation à la réciprocité

Sans doute le « noir » n'est-il pas l'acteur principal de la représentation collective de la Colombie ou de Carthagène, mais il n'en est pas pour autant absent. Que l'évocation de l'appartenance raciale soit faible, que la place accordée aux artistes ou intellectuels « noirs » soit minime ou que la référence au « noir » passe par l'utilisation de stéréotypes n'empêche pas l'existence de ces références, qui agissent comme autant de ressources mobilisables, dans un cadre non homogène. On évoquera le cas de la littérature avec Jorge Artel, originaire de Carthagène, présenté comme le héraut de la poésie « noire » en Colombie, « le représentant le plus autorisé de la poésie de couleur » (Villegas Angel, 1948 : 148). Dans la danse, le *mapalé* et la *cumbia* – pour se limiter à la côte Caraïbe – sont identifiés aux rythmes africains. Les chansons de Totó la Momposina, originaire de Mompóx, ou de Carlos Vives, idole de la côte, s'attachent à mettre en avant la dimension culturelle du « noir ». En outre, Joe Arroyo, né à Carthagène, *salsero* le plus populaire de la ville, évoque dans *Blanco y negro (Deja que te cante*, Sony Music Entertainment, 1997), le sort réservé aux esclaves, inversant la charge négative liée au « noir ».

Espagnol, tu as été dur avec le noir
Sans raison tu as laissé s'abattre ta colère contre lui.
Ils sont venus d'Afrique et d'Espagne
Les noirs vivaient heureux
Et ils rencontrèrent leur infortune
Les mers furent témoins
De leurs voyages désastreux,
Attachés avec des chaînes,
Ils arrivèrent à Carthagène.
Espagnol à la peau blanche
Au cœur et à l'âme noirs
Tu lui as durement donné le fouet

¹⁴ Décivant la situation des Roms Kalderash de la banlieue de Paris, Patrick Williams qualifie d'invisibilité le mode d'insertion sociale qui passe par le « contrôle de l'apparition de leur identité ethnique » (Williams, 1987 : 66).

Dans les rues de Carthagène
Le fouet et des coups.
C'est comme cela que tu l'as payé.
Race blanche qui a maltraité
Mes frères venus d'Afrique¹⁵.

De même, la famille Zapata Olivella est symbolique de cette permanence de la présence « noire » à Carthagène : Delia est une des pionnières de la revalorisation du folklore afrocolombien, Manuel un des écrivains afrocolombiens les plus connus, Juan, poète, premier candidat « noir » à une élection présidentielle.

Le « noir » n'est donc pas invisible à Carthagène, mais sa visibilité est liée à la nature interactive du regard : entre le sujet et l'objet, il n'y a pas une relation à sens unique mais production conjointe de représentations. Autant que de l'identité de l'individu racialisé, la saillance des catégories raciales et le choix des critères phénotypiques sont révélateurs du mode de perception et des intentions de celui qui racialise. Le vu et le visible sont socialement construits.

Ce qui est vu

Si la visibilité du « noir » est multiple à Carthagène, et non réductible à l'occultation ou au stéréotype, elle est aussi changeante, la saillance de la race est à géométrie variable. La présentation de Candelario Obeso illustre ce phénomène. Originaire de Mompóx, dans le département de Bolívar, où il est né en 1849, Candelario Obeso est considéré comme le pionnier de la « poésie noire » en Colombie (Prescott, 1985). Or, il est intéressant de constater à quel point cette caractérisation raciale d'Obeso, évidente dans les analyses du chercheur nord-américain Prescott, est loin d'être aussi naturelle ailleurs. On en prendra pour preuve les cérémonies qui présidèrent à l'anniversaire de la mort de Candelario Obeso, en 1984, à Mompóx mais aussi à Carthagène, dont rend compte un numéro spécial du *Boletín Historial de la*

¹⁵ « Español, tú le diste duro al negro/ Sin razón tu ira con él descargaste/ De España y Africa llegaron/ Los negros vivían felices/ Y hallaron su desventura/ Los mares fueron testigo/ De sus desastrosos viajes,/ Amarrados con cadenas,/ Llegaron a Cartagena./ Español de piel blanca/ De corazón y alma negra/ Azotes duro le diste/ En calles de Cartagena/ Azotes y latigazos/ Con eso tú le pagaste./ Raza blanca que maltrató/ A mí gente que del Africa llegó ».

Academia de Historia de Santa Cruz de Mompóx (1995), durant lesquelles la présentation du poète ne se fit pas dans les mêmes termes, retenant parfois l'attribut racial, pour l'oublier plus loin. En effet, dans le décret n° 449 du Gouverneur du département de Bolívar, il est fait mention du « principal auteur de poésie noire en Amérique » (1995 : 75). Même présentation dans la Résolution n° 1 de l'*Instituto Departamental de Cultura de Bolívar* qui déclare le poète « précurseur émérite de la poésie noire » (1995 : 78-79). Ailleurs, le facteur racial, sous la forme de la couleur, devient synonyme de culture : le Conseil directeur de la *Casa de la Cultura* considère qu'Obeso reflète « la couleur d'une véritable culture populaire » (1995 : 79). La référence à la race n'est pas toujours présente : dans le message du président colombien de l'époque, Belisario Betancur, Candelario Obeso est salué comme un « colombien illustre » (1995 : 69). En outre, la résolution 070 de l'Assemblée départementale de Bolívar, n'évoque jamais les termes « noir », « ethnie », « race » et parle plutôt de « poète illustre », d' « homme important pour les lettres et la Culture Nationale » (1995 : 76). Ainsi donc, pour un même personnage, un même événement et à un même moment, les descriptions intègrent parfois l'élément racial, l'oublent ailleurs, assimilent ici le « noir » à la culture et au populaire, en font une catégorie autonome là.

Ce qui est donné à voir

Josefa, membre de l'association FUNSAREP, située au cœur du quartier populaire de Santa Rita, témoigne de sa faculté d'adaptation aux situations et aux interlocuteurs, de sa capacité à provoquer et à mettre en scène, dénonçant les faux-semblants et les conventions des habitants de Carthagène. En ce sens, elle montre que l' « objet » du regard, loin d'être passif, participe également à la construction de ce qui est vu.

Evocant sa présence dans le centre ville et les situations contradictoires qu'elle rencontre ou qu'elle suscite, Josefa montre à la fois qu'elle connaît les règles attachées au respect de l'invisibilité du « noir » et qu'elle peut, jusqu'à une certaine limite qu'elle se garde de franchir, échapper à cette norme implicite. Elle prend alors un plaisir particulier à créer des situations d'embarras dans lesquelles les acteurs sont obligés d'expliquer le non-dit, d'interroger le sous-entendu.

Quand je vais au centre, je change ma façon de m'habiller. Parfois j'arrive comme ça, j'entre dans une banque, dans un bureau, comme ça, comme je suis habillée. Et plusieurs fois, à cet endroit où j'ai été, j'y retourne bien habillée, avec talons hauts, bien maquillée, bien coiffée. Simplement pour montrer aux gens que je peux le faire. Ou pour me le montrer à moi. J'ai eu des problèmes avec les vigiles. « Madame, il faut vous identifier. – Oui, bien sûr. – A quel bureau allez-vous ? – Ma carte d'identité, c'est tout ce qui t'intéresse. Je viens régler une question ici et je n'ai pas à te donner d'explications ». Parce que là, ils mettent un portier bien blanc et tout et comme toi, tu es noire, alors il te regarde des pieds à la tête. Et si tu n'as pas un peu de colliers et toutes ces choses exotiques... Mais quand ils voient une blanche, alors ils la laissent passer. Alors moi, parfois, je suis devant la porte et j'attends que vienne une fille qui ait tous ces trucs ou un cadre. Tu sais, de ces cadres... Et j'arrive juste au moment où il va entrer. Et je dis au portier : « alors, et pourquoi tu le laisses entrer et pas moi ? ». J'aime bien faire ça. Pourquoi est-ce que je ne pourrais pas entrer dans ce grand restaurant là, le *Nautilus*, où vont les gens riches ? Pourquoi ne pourrais-je pas entrer ? Si mon argent vaut autant que le leur. Et s'ils peuvent manger un dessert de 40 000 pesos, moi aussi je peux le manger. Alors je dis non. Parfois je vais manger au *Nautilus*. Et les gens me regardent : « est-ce qu'elle va payer ? ». Et je vais à la caisse, à l'aise et tranquille¹⁶.

En outre, Josefa est bien consciente de la signification différentielle de l'identification raciale et des attentes selon qu'elle se trouve à Bocagrande, quartier de classes supérieures (*estrato* 5-6), lieu de villégiature touristique, ou à Santa Rita, quartier populaire dans lequel elle réside. Dans le premier cas, Josefa est avant tout et uniquement considérée comme « noire », la race s'imposant comme un statut dominant (Hughes, 1994), que Josefa contourne en lui opposant sa profession et son sens de l'humour.

J'ai également vécu à Bocagrande. Je suis restée quatre ans à vivre dans un appartement à Bocagrande. Les gens de Bocagrande ont toujours eu cette façon de regarder les noirs par en dessous, par-dessous leurs épaules. Alors moi je leur répondais toujours, à ces « messieurs » et « dames ». Alors quand j'arrivais, ils m'agressaient, je leur disais : « attention, je suis un être humain ». Ils se mettaient à rire. Au début, je n'avais pas de problème à Bocagrande parce qu'ils me considéraient comme l'employée domestique des médecins. Pour

¹⁶ Entretien, 30 juillet 1999.

être noire... Je suis assise ici et ils me disent : « donne-moi ceci, donne-moi cela, apporte-moi ça ». Et je leur réponds : « si tu es plus proche que moi, vas y et prends-le ». Parce que je suis infirmière. Le problème de l'afrocolombien de Carthagène c'est que, définitivement, il y a de la discrimination. Bien qu'ils ne le disent pas. Mais si, il y a une discrimination terrible ici. Parfois je dis : « moi, la discrimination, je la ressens moi-même ». Les gens répondent : « non, ici personne ne te discrimine ». Mais il y a des gens qui arrivent ici, à Santa Rita, et ils disent : « Monsieur », « Madame ». Quelle Madame ? Je m'appelle Josefa. Ils se discriminent eux-mêmes. Parce que le noir a toujours été au service de l'autre. Et il faut qu'il continue comme ça. Dans le quartier, ils me saluent. Ils me disent « Madame ». Je n'ai pas d'argent mais ils me disent Madame. Je suis riche et pauvre, Madame et *negrita*. Je suis blanche et noire. Ma peau est noire mais ils me considèrent comme une dame dans le quartier. Et j'ai vécu quatre ans à Bocagrande dans mon propre appartement.

Si Josefa neutralise son appartenance raciale à Bocagrande, en l'associant à des attributs valorisés, elle insiste au contraire à Santa Rita sur ses traits physiques « noirs ». Dans un cas comme dans l'autre, non seulement les attentes de ses interlocuteurs lui sont connues, mais elle est également capable de les détourner. Les habitants de Bocagrande tendent à réduire son statut à sa couleur ? Josefa leur présente avant tout des signes de désidentification raciale. Ses voisins de Santa Rita mettent en avant son statut professionnel ? Josefa dénonce les stratégies de blanchiment et de minoration raciale. De même, dans le centre ville, Josefa s'amuse à manipuler les règles et à se soustraire aux représentations. Capable de s'adapter à des situations extrêmement différentes et d'en maîtriser les codes de bonne conduite, au point de pouvoir les détourner, Josefa passe ainsi d'une scène à l'autre, changeant de rôle, changeant de dialogue et changeant de statut, jouant avec les catégorisations en orientant les interprétations que les autres font, en provoquant ou évitant certaines inférences.

4. Penser le métissage

Alors que les différences entre le Nord et le Sud du continent américain tendent à s'estomper, aussi bien dans la pratique avec l'introduction, en Amérique latine, de certains éléments de discrimination positive et la distinction entre populations définies

ethniquement, et, aux Etats-Unis, de catégories raciales multiples (recensement 2000), que dans la théorie avec la remise en cause de l'opposition entre un modèle bi-racial aux Etats-Unis et un modèle multi-racial en Amérique latine (Spickard, 1989 ; Davis, 1991 ; Skidmore, 1993), il est intéressant de faire un retour en arrière en examinant le regard porté par les chercheurs de la tradition de Chicago, qui ont été les précurseurs en matière d'étude sur les relations raciales et les relations interethniques, sur le Sud du continent. On verra alors que, de Park à Goffman, en passant par Hughes, les outils les plus pertinents pour l'étude du métissage (homme marginal, dilemme de statut, distinction stigmatisé/stigmatisable) n'ont pas été appliqués à l'Amérique latine. On pourra ainsi montrer comment les impasses conceptuelles et les contradictions pratiques auxquelles conduit le métissage ont des vertus heuristiques à travers, notamment, l'introduction de la notion de compétence métisse.

4. 1. Des *gringos* en Amérique latine

On distingue traditionnellement, dans les études portant sur les populations « noires » et sur les relations interethniques en général, l'Amérique du Nord de l'Amérique du Sud : la première serait caractérisée par des clivages marqués et une situation de conflits récurrents, la seconde par un métissage généralisé et l'harmonie des rapports sociaux. On évoquera d'un côté les analyses issues de la « soit disant école de Chicago », selon l'expression de Howard Becker¹⁷ (1998), aboutissant au paradigme du ghetto « noir » et, de l'autre, les propos de Vasconcelos (1992) sur le Mexique et sa notion de « race cosmique », ceux de Gilberto Freyre (1997) parlant de « démocratie raciale » au Brésil ou de Manuel Zapata Olivella (1997) évoquant la « triethnicité » colombienne. La situation est décrite en termes de violence et de ségrégation aux Etats-Unis, de rapports pacifiques, d'homogénéisation, d'intégration en Amérique latine¹⁸.

¹⁷ C'est par abus de langage que l'on parlera d' « école de Chicago », les individus identifiés comme lui appartenant n'ayant jamais présenté leurs recherches et leurs réflexions dans une logique de continuité et d'unité.

¹⁸ Cette divergence tient aussi à des orientations disciplinaires propres au nord et au sud du continent : les populations « noires » sont étudiées dans une perspective sociologique aux Etats-Unis, dans laquelle les chercheurs privilégient l'analyse des processus de désorganisation/réorganisation liés à l'urbanisation et, plus

Loin de viser à une comparaison termes à termes entre Chicago et Carthagène, ou d'ignorer les analyses réalisées, depuis le début du siècle, en Amérique du Nord et du Sud¹⁹, je considérerai l'« école de Chicago » comme porteuse des paradigmes fondateurs des études sur les relations raciales. Il n'est donc pas question d'appliquer Chicago à l'Amérique latine, encore moins de présenter une analyse de la société nord-américaine, mais de franchir les barrières nationales et académiques, d'avoir recours au décalage et au détournement, pour mieux saisir la portée des concepts proposés par les chercheurs de Chicago et mieux interroger la réalité propre à l'Amérique latine.

De fait, non seulement cette comparaison est implicitement effectuée par les acteurs eux-mêmes lorsqu'ils s'interrogent, notamment depuis l'introduction du multiculturalisme dans plusieurs pays (Colombie, Brésil, Equateur, Venezuela, etc.), sur la définition de l'afroaméricain, mais elle permet également de relire les concepts des sciences sociales nord-américaines, fondateurs en termes de relations raciales, à la lumière de la situation sud-américaine. C'est d'ailleurs ce que faisait déjà Roger Bastide qui n'hésitait pas à analyser la situation brésilienne à partir des concepts développés aux Etats-Unis : ghetto, caste/classe (Bastide, 1996). Mais c'est aussi ce que firent plusieurs chercheurs nord-américains travaillant, en Amérique Latine, sur les contacts entre personnes différentes par la race : Robert Park (1950), Charles Wagley (1968), Marvin Harris (1965).

Le métissage vu d'Amérique du Nord

Je m'intéresserai plus longuement aux travaux de Donald Pierson, chercheur à l'Université de Chicago. La ville choisie pour mener son étude, Salvador de Bahia, n'est pas sans ressemblances avec

largement, à l'assimilation. En Amérique latine, au contraire, les populations « noires » constituent un objet d'études pour les ethnologues, qui mettent l'accent sur l'acculturation, le syncrétisme, le maintien ou la disparition de traditions africaines.

¹⁹ En Amérique latine, dans un contexte de valorisation du multiculturalisme, l'orientation actuelle des travaux vise à affirmer la permanence du racisme et le maintien de relations raciales inégalitaires et contraste avec les analyses en termes d'harmonie raciale et d'invisibilité des populations « noires ». Sur le Brésil, voir Lovell (1994); Véran (1999); Agier (2000a); Guimarães (2002). Sur la Colombie : Uribe et Restrepo (1997); Wade (1997); Urrea (1999); Agudelo (2002).

Carthagène. De par leur histoire, leur composition démographique, la faiblesse de la présence indienne, leur situation géographique, leur architecture, leur croissance récente, les deux villes partagent de nombreux attributs, notamment l'ampleur prise par le métissage. La démarche de Pierson s'inscrit dans la continuité théorique des réflexions menées sur les relations raciales aux Etats-Unis et témoigne d'une volonté, fortement présente à l'époque, d'élargir l'horizon géographique des études.

Que nous dit Pierson ? Tout d'abord, et il s'agit de la thèse centrale de sa recherche, les conflits, à Bahia, prennent la forme d'antagonismes de classes et non d'antagonismes raciaux (Pierson, 1967 : 349). Dans son introduction à la seconde édition, en 1965, Pierson confirme ses propos : il existe une tendance à voir un conflit racial, ou au moins de couleur, dans des situations où c'est la compétition de classe qui est en jeu (Pierson, 1967 : xliii).

Une telle divergence entre Amérique du Nord et du Sud s'explique avant tout par la définition différentielle des catégories raciales, par le statut accordé au « noir » et au « blanc ». Car si les Etats-Unis ne peuvent se penser qu'en « noir » et « blanc », le Brésil aurait tendance à ne se voir ni en « blanc » ni en « noir ». A une représentation dichotomique du « tout ou rien » s'oppose ainsi un continuum s'incarnant dans le métissage. Les termes, d'un pays à l'autre, ne sont pas interchangeables.

Aux Etats-Unis, « blanc » signifie « de descendance caucasienne pure » ; mais au Brésil « branco » peut signifier « une personne à prédominance blanche, indépendamment de son origine raciale », incluant des milliers de métis clairs et, dans le cas d'individus portant des marques de prestige, des métis foncés ou même un noir à l'occasion ; ou il peut signifier, parfois, « une personne de prestige » ou simplement « mon ami ». D'un autre côté, « Noir » aux Etats-Unis signifie « n'importe quel descendant de n'importe quel degré d'un Africain, y compris tous les métis » (l'origine est donnée) ; alors que « preto » au Brésil peut signifier « une personne avec des traits Négroïdes notables » ou, parfois, « une personne de bas statut » ou simplement « un ennemi personnel » (Pierson, 1967 : xxiv, souligné par l'auteur).

Autrement dit, la fameuse règle nord-américaine de la « goutte de sang » n'a pas de signification au Brésil et en Amérique latine en général, les catégories « blanc » et « noir » renvoient à

l'apparence physique et au statut social, non à une supposée « appartenance raciale », entendue comme ascendance génétique. Le « blanc » et le « noir » correspondent à des positions sociales, de telle façon que la mobilité ascendante peut s'accompagner d'une sortie de la catégorie de couleur. En substituant le métis au « noir », le Brésil supprimerait ainsi la barrière raciale.

A cette divergence catégorielle s'ajoutent des différences historiques entre Nord et Sud du continent que Pierson résume en trois points²⁰ : conception de l'esclavage, compétition *versus* paternalisme, idéologie nationale.

L'homme marginal

Le jeu de miroir entre Amérique du Nord et Amérique de Sud tend à grossir les différences ; mieux même : il impose une logique dichotomique là où il faudrait raisonner en termes de coprésence et de croisement. La rationalité économique de l'affranchissement ne remet pas en cause le fondement racial de l'esclavage ; le paternalisme s'accompagne d'une polarisation extrême des rapports socio-raciaux ; le métissage fait coexister intégration et discrimination. En se déplaçant du Nord au Sud du continent, les chercheurs de Chicago ont inversé la logique de leur raisonnement : de la ségrégation on passerait à l'intégration, de la polarisation à l'harmonie, du modèle bi-racial au continuum. Mais c'est un autre de leur concept, celui d'homme marginal, qui s'avère le plus pertinent pour décrire le métissage caractéristique de l'Amérique latine : intermédiaire entre deux mondes (et plus), quotidiennement confronté aux dilemmes de statut, l'homme marginal fait preuve de cette compétence, que l'on qualifiera de métisse, à passer d'un système normatif à un autre, à adapter sa performance à la situation.

Certaines combinaisons semblent plus naturelles et sont plus acceptées que d'autres : aux Etats-Unis, comme l'analyse Everett C. Hughes, un homme, « blanc » et protestant, sera reconnu comme médecin par toutes les catégories sociales. Si le médecin est une femme, « noire » et/ou catholique, il n'en ira pas de même. Dans le premier cas, le médecin possède un *master status* (statut principal) dans lequel les traits personnels sont en adéquation avec les caractéristiques socialement attachées à la position occupée ;

²⁰ Pour plus de précisions, voir Cunin (2001).

dans le second cas, les traits personnels ne correspondent pas aux attentes, provoquant ainsi une confusion, un « dilemme de statut ». Dans la personne du « noir » professionnellement qualifié, les indices de statut interfèrent de façon contradictoire. Le dilemme, pour celui qui rencontre un tel individu, est de savoir s'il doit le considérer comme un « noir » ou comme un membre de sa profession.

Hughes suggère que le « noir », en Amérique du Nord, agit comme un *master status* qui déterminerait une fois pour toutes le comportement individuel, s'imposant, dans la plupart des situations, aux autres caractéristiques statutaires (Hughes, 1994 : 357). On serait donc « noir », avant d'être ouvrier ou avocat, homme ou femme, jeune ou vieux²¹. Comme dans l'analyse de la déviance, les caractéristiques individuelles sont perçues à travers le prisme de l'appartenance à la catégorie « noir ». L'identification de l'individu comme « noir », ou comme déviant, précède les autres identifications ; les attributs personnels et sociaux (classe, genre, âge, etc.) ne changent en rien la catégorie d'appartenance raciale. Or, si la race apparaît ici comme une condition nécessaire et suffisante d'attribution du statut aux Etats-Unis, il n'en va pas de même en Amérique latine. Les traits physiques ne sont qu'un élément, parmi d'autres, de définition de la position sociale. Les situations d'alarme, les dilemmes de statut, ne sont ni accidentels ni problématiques mais apparaissent au cœur des pratiques quotidiennes. Le métissage n'est pas un état, ni une qualité : il est de l'ordre de l'acte, qui met en cause tout classement dans des statuts prédéfinis.

C'est en ce sens que le métis peut être rapproché de l'homme marginal, étudié par Park, mais aussi par Hughes. De fait, les deux auteurs font eux-mêmes explicitement l'association entre les termes : pour Park, « l'homme marginal typique est un métis (*mixed blood*) » (Park, 1950 : 370) ; Hughes, quant à lui, l'utilise

²¹ C'est d'ailleurs bien ce que confirme Howard Becker, reprenant l'analyse de Hughes pour décrire les mécanismes de l'étiquetage de la déviance : « on peut emprunter avec profit un autre élément à l'analyse de Hughes, la distinction entre statut principal et statut subordonné. Dans notre société, comme dans les autres, certains statuts l'emportent sur tous les autres. La race en est un exemple. L'appartenance – socialement définie – à la race Noire l'emporte sur la plupart des autres considérations de statut dans presque toutes les situations » (Becker, 1985 : 56).

pour élaborer la notion de « dilemme de statut ». « L'idée se trouve dans une phrase suggestive de Robert E. Park écrivant sur l' "homme marginal". Il a appliqué le terme à un cas particulier – l'hybride racial » (Hughes, 1994 : 353).

L'association entre « homme marginal » et « métis » revient très souvent dans les propos de Park, notamment dans son ouvrage *Race and culture* (1950). Le métis se voit ainsi doté des caractéristiques de l'homme marginal : insertion simultanée dans deux mondes, dans lesquels il demeure en partie un étranger ; capacité de regarder avec un certain détachement les mondes d'appartenance de ses parents ; rôle de médiateur entre les races et les cultures ; largeur de l'horizon qui fait de lui « l'être humain le plus civilisé », etc. Deux points méritent d'être particulièrement soulignés : le métis « occupe une position quelque part entre deux cultures » et « porte sur le visage l'évidence de son origine métisse ». Ces deux éléments caractérisent le métissage : entre-deux, intermédiaire, interstice d'un côté ; apparence, face-à-face, traits physiques de l'autre.

Ni « blanc » ni « noir », le métis, comme l'homme marginal, se situe dans cet entre-deux de l'identification qui lui permet de manipuler les catégories dans une logique de non coïncidence. Il procède à la mise en question des principes et notamment du principe d'identité, dans un jeu sans cesse recommencé, dans lequel chaque partie, jamais achevée, produirait de nouvelles règles. Avec le métis, les signes du statut se superposent toujours plus au point de brouiller les labels, le rapport entre position occupée et identité attribuée, entre identification sociale et identification raciale. Pourtant, il ne s'agit pas de sous-estimer le poids de la discrimination et du préjugé racial en Amérique latine, comme ont eu tendance à le faire les sociologues de Chicago. L'identification au « noir » repose bien sur une association implicite avec d'autres caractéristiques, le plus souvent négatives – de même que l'homme marginal reste bien à la frontière de la société –. Mieux même : l'appartenance supposée à la « race noire », lorsqu'elle est affirmée, joue également comme un statut principal qui détermine tous les autres. Mais c'est cette attribution de statut qui n'est pas automatique : si le « noir » est naturalisé, l'identification au « noir » ne l'est pas.

4. 2. Métissage sous contrainte

Aux Etats-Unis, la catégorie « noir », en rassemblant sous la même appellation une population variée, tend à minorer les différences et les nuances raciales, dans une logique incapable de concevoir la « pâleur noire » (Pétonnet, 1986). Les Etats-Unis n'ont pas eu à comprendre le métissage (Marienstras, 1976 ; Hollinger, 1995) ; quand les chercheurs nord-américains s'intéressent au Sud du continent, ils voient dans ce métissage qui ne leur est pas familier un symbole d'harmonie sociale, la marque du primat de la classe sur la race. A force de faire du métissage la spécificité de l'Amérique latine, à force de voir dans l'homogénéisation raciale un processus historique inéluctable, on en viendrait presque à n'appréhender le continent que d'une seule couleur, comme si le noir et le blanc étaient absents de la palette.

Dès lors, la tentation est grande de considérer l'Amérique latine comme un paradis racial – ce que tend à faire Park dans sa préface au livre de Pierson – où la race ne serait plus un frein à l'ascension sociale. Pierson assure que, dans la société brésilienne, les individus acquièrent une position sociale en fonction de leur compétence personnelle et de leur réussite individuelle bien plus qu'en fonction de leur ascendance raciale (Pierson, 1967 : 347). De fait, la multiplicité des catégories d'identification raciale utilisée à Bahia, relevée également par Solaún et Kronus (1973) dans leur description de Carthagène, est avancée comme un gage de mobilité individuelle. Si les catégories raciales sont si nombreuses, les individus n'ont-ils pas la possibilité de les combiner à l'infini, échappant ainsi à toute assignation identitaire ? Il n'est plus question alors d'appartenance raciale – qu'elle soit définie comme génétique, liée à la couleur ou à l'ascendance – mais de catégories flottantes, non déterminantes, abandonnables à tout instant. Pourtant, peut-on suivre Pierson lorsqu'il affirme que les catégories d'identification changent avec chaque individu (Pierson, 1967 : xxv) ? Peut-on croire que le « noir » riche est considéré comme un « blanc » et le « blanc » pauvre comme un « noir » ? Peut-on raisonner en termes de préférences individuelles, de choix de consommateur, de marché des identités, comme le fait Michael Banton lorsqu'il applique la théorie économique et l'individualisme méthodologique aux relations raciales (Banton, 1971) ? Peut-on affirmer que les identifications changent d'un

individu à l'autre, d'un lieu à l'autre, d'une époque à l'autre, d'une enquête à l'autre, d'un observateur à l'autre ?

Métissage ne signifie pas absence de racisme : il suppose au contraire un mélange de discrimination et d'intégration, s'appuyant sur l'usage social des catégories raciales et non sur leur effacement. Le slogan « Nous sommes tous métis », maintes fois répété comme une preuve incantatoire d'égalitarisme racial, ne doit pas faire oublier que le métissage obéit à une logique bien différente selon que l'on se situe d'un côté ou de l'autre de l'éventail des couleurs : satisfaction d'un désir sexuel ou d'une fascination physique d'un côté (Viveros, 2002), quête de promotion sociale à travers le blanchiment de l'autre. Aussi doit-on être attentif au caractère hétérogène d'un processus dont on ne retient bien souvent que le résultat homogénéisant. Non seulement la population « noire » occupe les échelons inférieurs de la hiérarchie sociale, mais sa mobilité est fortement limitée. Au contraire, à l'autre bout de l'échelle sociale, l'élite forme un groupe extrêmement fermé, se reproduisant selon une logique endogamique.

Au-delà de l'antagonisme entre deux modèles, la Colombie incite à concilier les contraires : ségrégation et harmonie, hétérogénéité et homogénéité, discrimination et assimilation. Que Mauricio Solaún et Sidney Kronus aient donné à leur étude sur les relations raciales à Carthagène le titre de *Discrimination without violence* (« Discrimination sans violence ») est révélateur : il s'agit de comprendre cette combinaison, en apparence contradictoire, entre intégration et discrimination. De fait, leur point de départ, rappelé dans la préface, renvoie implicitement au cadre théorique nord-américain ouvert par le courant des relations raciales. Leur interrogation porte en effet sur l'existence d'une discrimination raciale n'ayant pas engendré de violence raciale, contrairement au modèle nord-américain où les tensions raciales ont atteint un degré élevé. L'analyse repose sur le concept de « système racial infus » (*infused racial system*) caractérisé par l'« infusion » du métissage et des catégorisations raciales dans tous les niveaux de la structure de classe (Solaún et Kronus, 1973 : viii-ix). Si le métissage est, comme chez Pierson, une donnée fondamentale de l'analyse de Solaún et Kronus, celui-ci ne les empêche pas de mettre l'accent sur la polarisation raciale aux deux extrêmes de la hiérarchie.

L'étude des relations raciales en Amérique latine passait nécessairement par une adaptation du modèle importé des Etats-Unis, dont l'abandon d'une vision dichotomique constitue l'élément principal ; mais cette mise à distance ne doit pas conduire à privilégier une analyse symétriquement opposée. On passerait ainsi de la race à la classe, de la barrière à la fusion, du déterminisme à l'individualisme. A trop vouloir se distinguer du paradigme de la *color line*, on aboutit finalement à une dilution des catégories raciales qui, à force d'être porteuses de significations variables, en perdent toute véritable signification. La multiplication des catégories témoigne certes de la richesse des processus d'identification raciale en Amérique latine, qui ne se réduisent pas à l'appartenance à quelques ensembles artificiellement et schématiquement construits. Pourtant, reprendre la multiplicité des termes utilisés par les acteurs eux-mêmes, comme tendent à le faire certains auteurs, est non seulement insatisfaisant – le différentialisme²² absolu risquant de tourner le dos à l'idée même de toute communauté d'expérience et de pratique – mais contribue finalement à reproduire une stratégie de négation de la référence raciale.

En reprenant la distinction opérée par Pierre-André Taguieff (1987, 1991a) ou Michel Wieviorka (1991, 1993b) entre deux logiques du racisme, l'une reposant sur un principe d'infériorisation, l'autre sur un principe différentialiste, on pourrait dire que les analyses nord-américaines tendent à appliquer une conception différentialiste des relations raciales à une situation qui est davantage orientée par une logique infériorisante. Tout se passe comme si on raisonnait dans le cadre analytique du rejet, de la mise à distance, de la ségrégation là où les pratiques répondent plutôt à une logique de l'inégalité et de la discrimination. C'est pourquoi une étude en termes d'assimilation n'a pas vraiment de pertinence à Bahia ou à Carthagène : le « noir » comme le « métis » sont intégrés à la société colombienne, le racisme s'inscrit dans les relations sociales plus qu'il ne repose sur une absence des rapports sociaux. Et le questionnement se déplace, visant à savoir quelle est la place qu'ils y occupent et comment le facteur racial intervient pour la définir. La couleur, tout en étant un marqueur physique,

²² Celle-ci repose d'ailleurs sur la minoration de la fréquence d'apparition de certains termes, beaucoup plus utilisés que d'autres.

n'est pas complètement indélébile ; le fait qu'elle soit socialement définie n'autorise pas toutes les manipulations et adaptations. Aussi bien, sa production et sa perception obéissent-elles à certaines règles, qui ne sont pas seulement individuelles. Le métissage offre certes une possibilité de jouer avec les catégories raciales, mais la polarisation raciale – et les présupposés biologiques sur lesquels elle repose – place cette capacité sous contrainte.

4. 3. La compétence métisse

Par la suite, j'utiliserai de façon récurrente les termes « noir », « blanc » et « métis » ; pourtant, le « noir » et le « blanc » ne sont isolés que de façon artificielle, le « métis » ne présuppose aucune vision fusionnelle. De fait, il faudrait à chaque fois parler de « plus noir » ou « moins noir », « plus blanc » ou « moins blanc » tant les identifications sont relatives et situationnelles. Je ne me référerai pas à la « population noire », à la « population blanche » ou à la « population métisse », définies comme des communautés culturelles closes, sauf lorsque les acteurs eux-mêmes utiliseront ces catégories, mais m'intéresserai à plusieurs situations de rencontre entre des personnes auxquelles sont assignées des caractéristiques raciales différentes, à la multiplicité des critères retenus pour évaluer ces interactions, aux négociations concernant l'attribution, à soi et à autrui, de statuts. Cette capacité à connaître, mobiliser, appliquer les règles et les valeurs propres à chaque situation, à passer d'un cadre normatif à un autre, à définir son rôle et celui des autres de façon interdépendante, je l'appellerai compétence métisse.

Il s'agit donc de saisir les mécanismes par lesquels sont construites, connues et adoptées les catégorisations raciales, en tant qu'éléments du face-à-face avec autrui. Les acteurs manipulent et adhèrent à des codes qui leur permettent d'interpréter le comportement des autres et d'adopter pour eux-mêmes l'attitude la plus appropriée. Je n'étudierai pas les différences entre individus « noirs », « blancs » ou « métis » mais leur capacité à mobiliser, instrumentaliser, négocier, les normes de performances dont on ne retiendra que la dimension raciale. En ce sens, si la focalisation sur la race, insistant sur un seul discriminant de rôle, est bien évidemment restrictive et partielle, il n'en demeure pas moins que

toutes les interactions sont susceptibles de donner naissance à une interprétation raciale.

Isaac Joseph définit la notion de « compétence » utilisée par Erving Goffman comme la capacité à focaliser l'événement, à mobiliser les savoir d'arrière-plan ou à interpréter le cours d'action (Joseph, 1998a : 103). Cette notion trouve son origine dans les travaux de sociolinguistique interactionnelle développés par John Gumperz (1989) et Dell Hymes (1984), notamment sur la « commutation de code » (*code switching*), comme compétence sociale d'acteurs appartenant à des communautés de langue différentes. La diglossie pose ainsi la question de la pluralité des codes et de leur coexistence au cours de l'interaction. Il apparaît alors que les formes concrètes de la négociation dans les situations de contact – et, au-delà, c'est la problématique classique de l'intégration ou de l'insertion qui est revisitée – ne sont pas seulement liées à l'identité sociale et culturelle des individus mais à leur capacité d'évaluer les paramètres de l'interaction, de mobiliser les normes appropriées et de réaliser une performance adaptée. A travers leur compétence, les individus engagés dans l'interaction savent repérer dans le contexte les indices permettant de hiérarchiser les engagements et les pratiques, cadrer les attentes en s'appuyant sur l'expérience antérieure et évaluer les ressources disponibles pendant l'action. La compétence métisse correspond précisément à cette capacité à jouer avec la couleur et sa signification, à contextualiser les apparences raciales pour s'adapter aux situations, à passer d'un espace de normes à un autre. Cette capacité ne se déploie pas dans un espace social sans règles, sans contraintes, sans déterminants : précisément, elle repose sur la faculté à connaître et adapter les codes. Pour Goffman, l'appartenance raciale fait bien partie de ces handicaps qui définissent le stigmate (Goffman, 1975 : 14), mais le terme de stigmate lui-même dissimule deux points de vue.

L'individu stigmatisé suppose-t-il que sa différence est déjà connue ou visible sur place, ou bien pense-t-il qu'elle n'est ni connue ni immédiatement perceptible par les personnes présentes ? Dans le premier cas, on considère le sort de l'individu *discrédité*, dans le second, celui de l'individu *discréditable* (Goffman, 1975 : 14. Souligné par l'auteur).

A partir d'une telle définition, il semblerait logique de faire du « noir » un individu discrédité, le phénotype étant précisément caractérisé par sa visibilité immédiate, la couleur de la peau par son marquage indélébile. Pourtant, la situation observée à Carthagène correspond davantage aux analyses de l'individu discréditable proposées par Goffman. La race est une condition nécessaire mais non suffisante de la stigmatisation. Le « noir » en général est une catégorie stigmatisée, mais l'individu « noir » se conçoit, dans le discours et dans la pratique, comme une victime potentielle du racisme et non comme une victime effective, il a la capacité de jouer avec les signes de son stigmaté.

Le problème n'est plus tant de savoir manier la tension qu'engendrent les rapports sociaux que de savoir manipuler de l'information concernant une déficience : l'exposer ou ne pas l'exposer ; la dire ou ne pas la dire ; feindre ou ne pas feindre ; mentir ou ne pas mentir ; et, dans chaque cas, à qui, comment, où et quand (Goffman, 1975 : 57).

Bref, le stigmatisé et le normal ne sont pas des personnes mais des points de vue, la stigmatisation dépend de ce que l'on suppose que l'autre est : le stigmaté, son attribution ou son rejet, sont liés au savoir pratique des individus mobilisé dans le cadre de l'interaction. C'est pourquoi le stigmatisé est passé maître dans l'art du faux-semblant, dans le contrôle de l'information destinée aux autres.

L'utilisation, dans la littérature nord-américaine, du terme *passing* (Stonequist, 1961) est révélatrice : on passerait ainsi de l'autre côté du miroir, on franchirait la *color line*, de « noir » on deviendrait « blanc ». Comme si les deux appartenances étaient exclusives l'une de l'autre. Or, en Amérique latine et dans la Caraïbe, l'autre côté du miroir n'existe pas, nulle barrière n'est franchie. Ou, plus exactement, une multitude de frontières sont quotidiennement franchies. Le concept de *passing* n'a pas de signification à Carthagène, sauf à en faire une pratique permanente, qui prendrait d'ailleurs la forme d'allers et retours incessants plus que celle d'une logique irréversible, tant ces « passages » s'apparentent à une activité ordinaire et non à un changement d'état. La qualification raciale de soi et celle qui est attribuée aux autres se modifient constamment au cours des interactions et

s'inscrivent dans un processus d'inter-détermination – plus que d'indétermination – en situation. Le métissage n'est ni de l'ordre de l'arbitraire, ni de l'ordre de la synthèse et du dépassement : il est fait d'ambivalence et de coexistence, de va-et-vient entre des normes parfois contradictoires. Le métissage oblige à renoncer à deux modes de pensée, celui, analytique, de la séparation, de la décomposition en éléments, mais aussi de la pureté, et celui de la fusion, pensée cette fois synthétique qui vise à la réconciliation des contraires.

C'est ainsi que l'on peut interpréter l'absence (Colombie, Venezuela) ou la faiblesse (Brésil), jusqu'à une période récente, d'organisations politiques « noires » en Amérique latine, alors que les Etats-Unis ont, quant à eux, connu des mouvements revendicatifs particulièrement virulents dans les années 1960 et déjà présents depuis le début du siècle. Il est plus facile d'échapper au stigmate en se faisant passer pour « moins noir que l'autre », dans le discours et la pratique, qu'en militant pour une hypothétique « cause noire ». Si les « noirs » aux Etats-Unis n'ont d'autre forme d'intégration et de mobilité que la revendication d'un système social parallèle, l'habitant de Carthagène, en se dissociant du plus « noir », fait porter le poids du racisme sur l'autre, présent ou imaginaire. Dans cette société où les relations sociales sont formelles voire formalisées, où le « blanc » et le « noir » sont à leur place dans un système paternaliste, le métis est celui qui n'occupe pas, ne possède pas de place, celui qui a la faculté de se mouvoir d'un statut à l'autre. La mobilité sociale n'est donc pas conflictuelle ici puisque, par définition, le métis est celui qui est toujours en mouvement. Dans un espace borné, socialement et racialement, par les deux pôles, « noir » et « blanc »²³.

Ce n'est pas tant l'existence du métissage lui-même, en tant que paradigme d'une société égalitaire, qui favorise l'atténuation du stigmate, que la possibilité de trouver quelqu'un de plus « noir » que soi. Au-delà du mythe de la démocratie raciale, il faut rappeler que le métissage est né du viol et de l'esclavage. Aussi est-ce à un

²³ Remarquons que cet entre-deux identitaire s'exprime de façon beaucoup plus large : changement de profession, mobilité géographique, liberté des femmes, instabilité familiale, etc. D'un point de vue socio-économique, il n'est ainsi pas étonnant que le métis soit associé à la figure de l'artisan, occupant une position intermédiaire, caractérisé par son indépendance (Múnera, 1998 ; Solano, 1996a).

travail de figuration qui n'est ni une gestion rationnelle et calculée des apparences, ni l'imposition d'un masque attribué une fois pour toutes que je m'intéresserai. La compétence métisse permet de négocier sa propre couleur, dans un jeu infini d'entrées et sorties, mais la présentation de soi s'effectue sous le contrôle d'autrui et à l'intérieur d'un cadre normatif qui régit l'interprétation d'une situation et l'engagement des acteurs.

De fait, ces ajustements concernent aussi la rencontre avec les autres : celle-ci donne la capacité de noircir les individus considérés comme occupant un statut social inférieur et blanchir ceux qui occuperaient une position supérieure. En ce sens, la compétence mobilisée par l'individu « le plus noir » – ce statut lui étant attribué dans une situation particulière – est à la fois plus limitée et plus étendue : plus limitée puisque son champ des possibles est borné, tant dans la présentation de soi que dans l'évaluation de l'autre ; plus étendue dans la mesure où chacune de ses entrées/sorties nécessite des changements normatifs radicaux.

En tant que processus en devenir, entre-deux jamais défini, le métissage mérite d'être saisi dans sa dimension historique (Bonniol, 1992b ; Gruzinski, 1999). Pourtant j'arrêterai le temps, artificiellement, pour m'intéresser, non pas au « métis » qui fixerait et immobiliserait, qui composerait une figure de fiction en dépassant et intégrant le multiple et le différent, mais à la compétence métisse en tant que capacité à aller et venir d'un univers normatif à un autre. En ville, la gestion des apparences consiste précisément à adapter constamment l'apparaître aux circonstances (Quéré et Brezger, 1992-93), à faire coexister la différence avec les autres et l'indifférence aux autres (Sennet, 1992 : 162). Le milieu urbain offre la possibilité d'échapper aux processus de désignation identitaire et aux rappels à l'ordre social qui en résultent ; l'urbanité, proche de la civilité, de la politesse, de la citoyenneté, mais aussi de la mondanité et de l'art des façades, est à la mesure de cette capacité à jouer avec les rituels qui régissent l'ordre public et les relations sociales.

Chapitre 2

Carthagène : penser l'altérité dans une situation de métissage

Carthagène, ville métisse. L'association de Carthagène et du métissage est posée comme une évidence, tant dans les travaux historiques que dans les évocations, touristiques ou culturelles, actuelles, ou même dans les recensements coloniaux de population. Dans une revue diffusée par la compagnie hôtelière internationale Hilton, Carthagène est assimilée à un « joyau racial » montrant les croisements entre toutes les races (García Usta, 1988) ; un article sur la gastronomie de la ville la considère comme le résultat d'une « décantation de plusieurs années, à laquelle ont participé des races distinctes et des influences diverses » (Martinez Emiliani, 1991). Plus généralement, l'association de la ville à la Caraïbe de l'écrivain Gabriel García Márquez, dont il fait le décor de plusieurs de ses romans et nouvelles, contribue à renforcer son image de ville métisse. Car non seulement Carthagène est considérée comme une ville métisse, mais elle l'est beaucoup plus que les autres : premier port d'arrivée des esclaves dans la Nouvelle Grenade, leur nombre, même s'il est loin d'être négligeable, n'y a jamais atteint les chiffres de Popayán ou Cali, Carthagène étant avant tout un lieu de transit. En 1789, Jaime Jaramillo Uribe estime ainsi que les esclaves à Carthagène représentaient 6,80% de la population de la ville, contre 38,70% pour la région du Chocó, 19,29% pour Popayán, 18,08% pour l'Antioquia et 10,15% pour Santa Marta (Jaramillo Uribe, 1994 : 12). Quand aux « métis », ils constituent de loin la population la plus nombreuse de la ville.

Tableau 1 - Composition raciale de la population de Carthagène, d'Antioquia, de Popayán et du Chocó en 1789 (Jaramillo Uribe, 1994).

	Blancs	Métis	Indiens	Esclaves
Carthagène	12 656	77 920	20 928	7 920
Antioquia	8 893	28 406	2 514	8 791
Popayán	13 351	22 979	15 692	12 444
Chocó	335	3 342	5 687	5 916

En ce sens, l'instauration d'une hiérarchie raciale en fonction du degré de « pureté du sang » (*limpieza de sangre*) témoigne de la volonté de contrôler le résultat du métissage, sans pour autant parvenir à un système de castes rigide et fermé et exprime un effort inabouti pour définir des catégories dépassées par la réalité. Le groupe espagnol et « blanc », voyant ses avantages et privilèges menacés par l'augmentation croissante des métis, les défendent avec plus de jalousie et d'intransigeance (Gutiérrez Azopardo, 1983 ; Jaramillo Uribe, 1992).

Comment, dès lors, représenter ce métissage ? Comment signifier ce qui échappe aux catégorisations, ce qui disparaît quand il est trop bien identifié ? Comment penser l'autre quand celui-ci se multiplie et échappe à toute tentative de classification ? Car si, comme l'affirme Jorge Conde Calderón, dans la province de Carthagène, l'apparition des « libres » a rompu le modèle des deux républiques, celle des « blancs » et celle des « indiens », les métis étaient loin de constituer un groupe homogène, ni socialement, ni racialement : le terme désigne « autant ceux qui étaient proprement dénommés métis, mélanges d'espagnol et d'indienne, que les *pardos*, *zambos*, mulâtres, quarterons, etc. » (Conde Calderón, 1999 : 87).

Dans la présentation actuelle de Carthagène, deux personnages sont aujourd'hui mis en avant : Pedro Claver, d'une part, père jésuite ayant passé une grande partie de sa vie dans la ville, au 17^{ème} siècle ; Benkos Biohó, d'autre part, ancien roi d'Afrique, leader des esclaves en fuite, les *cimarrones*. Le premier, canonisé pour son rôle pacificateur à l'apogée du système de la traite, est surnommé l'« esclave des esclaves » ; le second est aujourd'hui le symbole de la résistance « noire » et de l'affirmation de la permanence d'une identité afrocolombienne¹. Le premier incarne la logique d'assimilation des populations « noires » ; le second le multiculturalisme tel qu'il se développe à partir de 1991. Et les deux personnages montrent finalement comment la ville tend à se penser exclusivement en « noir » et « blanc » bien plus qu'en termes de métissage. De fait, il est révélateur de constater que la présentation actuelle de l'époque coloniale, moment fondateur dans

¹ On verra dans le troisième chapitre que cette représentation masculine de la ville renvoie à une représentation féminine (avec le triptyque reine de beauté, *palenquera*, *India Catalina*) qui, elle aussi, échoue à rendre compte du métissage.

le processus de définition de l'autre et d'émergence de catégories raciales, ne retient que les termes antagoniques de l'interaction. Comme si le « noir » n'existait que dans le regard du « blanc » ou dans la construction de l'altérité parfaite, sans entre-deux possible.

A l'entrée du monastère San Pedro Claver, reconverti en musée, en plein cœur de la ville historique, on peut lire ces mots : « la visite de ce lieu revêt une profonde signification spirituelle, car nous avons l'exemple d'un homme extraordinaire qui, par son travail en faveur des plus pauvres et des plus exploités, a sanctifié le territoire colombien ». L'esclave disparaît ici pour ne plus être vu qu'à travers le regard de celui qui lui vint en aide, l'altérité laisse la place à la geste assimilationniste (catholique d'abord, républicaine ensuite). Quant au « noir », sous la forme du *cimarrón*, il fait peur : objet d'une législation répressive, chassé dans les montagnes, il est toujours présent dans les récits portant sur la ville (Ecalante, 1964 ; Gutierrez Azopardo, 1980 ; Castillo Mathieu, 1980 ; Palacio Preciado, 1988 ; Jaramillo Uribe, 1994 ; Navarrete, 1995a, 1995b). Car le *cimarrón* incarne l'altérité parfaite, l'autre distant et étranger ; sa disparition, avec l'avènement de la République et l'abolition de l'esclavage, loin de l'effacer de la mémoire collective, le transformera au contraire en référence omniprésente, en symbole aisément mobilisable. Ce n'est pas le cas du « noir » urbain qui dérange d'autant plus qu'il est pris dans la logique du métissage, à la fois proche et distant, semblable et différent.

De fait, entre Pedro Claver et Benkos Biohó, se trouve un troisième personnage de l'histoire de Carthagène : Pedro Romero, un des principaux acteurs des événements du 11 novembre 1811, chef du *Regimen de Pardos* (milices « noires » et métisses) de la ville. Pedro Romero ne fait pas partie de l'histoire officielle de Carthagène. Dans le récit de l'indépendance proposé par Eduardo Lemaitre, Pedro Romero est non seulement réduit à un rôle subalterne, mais il n'a pas de couleur. De fait, la place de ces personnages dans la ville ne manque pas d'être significative : Pedro Claver possède sa statue, en plein centre historique, au pied de la cathédrale qui porte son nom, haut lieu du tourisme de la ville ; depuis 1991, Benkos Biohó a également la sienne, au milieu d'un trio censé symboliser le nouveau visage multiculturel de la Colombie (accompagné de Pedro de Mendoza et de Carex) dans le parc Apolo, situé, fait révélateur, juste à l'extérieur des murailles ;

quant à Pedro Romero, un buste lui rend hommage dans le quartier populaire de Getsemaní, considéré pendant la colonie comme le « quartier des artisans mulâtres et des noirs libérés ». La situation géographique de ces objets de mémoire est significative : si Pedro Claver est au centre de la ville historique et touristique et Benkos Biohó dans un des quartiers les plus anciens de la ville, à quelques mètres de la maison de Rafael Nuñez, mais à l'extérieur des murailles, Pedro Romero est lui dans un espace intermédiaire, à la fois à l'intérieur et à l'extérieur des murailles, dans le centre sans être le centre, dans une sorte d'indétermination territoriale et identitaire.



Carthagène fut le premier port d'arrivée des esclaves de la Nouvelle Grenade ; María Cristina Navarrete considère qu'elle fut, au 17^{ème} siècle, le plus important port négrier du Sud du continent (Navarrete, 1995a : 24). A ce titre, la présence « noire » – démographique, culturelle, symbolique – y est à la fois beaucoup plus importante que dans les deux autres métropoles de la côte Caraïbe colombienne, Barranquilla, guère plus grande qu'un village de pêcheurs à l'époque coloniale, et Santa Marta, capitale elle aussi, mais d'un autre commerce, celui de la contrebande (qui n'excluait pas d'ailleurs, parmi ses « marchandises », la plus rentable d'entre elles, l'esclave), et totalement différente du modèle de la plantation. Car le système esclavagiste présente deux caractéristiques propres à Carthagène : il repose sur le commerce des esclaves qui, bien souvent, ne font que transiter par la ville ; les esclaves restant à Carthagène servent principalement au service domestique. Comme le montre Orlando Fals Borda, la traite est à l'origine de l'instauration, au-delà du système commercial déjà fortement structurant, d'un véritable mode de production esclavagiste et même d'un type d'organisation sociale spécifique, appelé « société seigneuriale ». Première source de richesse de Carthagène, le commerce des esclaves en a modelé les structures économiques, sociales, politiques, architecturales même, favorisant le développement d'une société racialement hiérarchisée tout en autorisant une grande proximité entre les castes.

Et ce commerce puise sa justification dans la stigmatisation du « noir ». La sujétion économique des esclaves africains s'est appuyée sur leur couleur pour légitimer le traitement dégradant qui leur était infligé ; à leur tour, les traits physiques se sont convertis en marqueurs sociaux, l'esclavage ayant racialisé les relations sociales. La couleur venant s'ajouter au stigmate de l'esclavage, le « noir » est confiné au rang social le plus bas, inférieur même à celui des indiens qui, décimés, lui laissent leur place dans les haciendas, les mines² et dans les maisons de maîtres de Carthagène. Rappelons-le : de Laureano Gómez, président de la République entre 1949 et 1953, à Miguel Jiménez López, célèbre psychiatre, en passant par l'hygiéniste Jorge Bejarano, l'intellectuel Luis López de Mesa, le géographe Agustín Codazzi et bien d'autres encore, les propos ouvertement racistes, prononcés par des personnages publics, n'ont jamais manqué dans l'histoire de la Colombie (Wade, 1997a : 43-51 ; Múnera, 1998). Et le métissage est bien souvent le nom, euphémisé et valorisé, donné au processus, moins avouable, de blanchiment, dans lequel le « noir » – et l'indien – est amené à disparaître. Le « noir », stigmatisé pour être un obstacle au progrès, archaïsme de la réalisation nationale, n'existe pas en tant que dimension de l'identité nationale : il n'est qu'une étape, nécessaire, sur le chemin de la modernité.

Déjà Max Weber (Weber, 1995) mettait en garde contre les effets pervers de la proclamation de l'égalité formelle des individus, alors que les institutions sociales et politiques continuent d'être organisées sur la différence entre les races et l'idée d'infériorité de certaines d'entre elles. C'est bien ce processus que l'on trouve à l'œuvre en Colombie où l'égalité républicaine et l'abolition n'ont pas effacé les façons d'agir et de penser héritées de l'époque coloniale et de l'esclavagisme. Il n'est pas étonnant alors qu'Orlando Fals Borda, un des plus fins connaisseurs de la côte Caraïbe, précise, concernant l'indépendance de la Colombie, que les modifications liées aux guerres de libération furent marginales ; les dirigeants ne furent pas subversifs ni engagés au

² Meisel Roca situe cette transition à la fin du 17^{ème} siècle : il considère en effet qu'en 1686 la province de Carthagène comptait 5 700 esclaves « noirs », soit plus que la population indienne (qui ne fera que décroître) (Meisel Roca, 1980 : 237). On trouvera dans le même article une analyse minutieuse de la naissance et de la structure des *haciendas esclavistas*.

point de changer de façon profonde et radicale la formation sociale, afin d'en créer une autre distincte (Fals Borda, 1980 : 144B).

Je propose ici une présentation de Carthagène qui insistera sur la saillance, ou la non saillance, des catégories raciales, sur la place accordée à l'autre dans la ville, sur la racialisation³ du récit historique qui est à la fois porteur et révélateur de processus de racisation de la population. Il s'agit de considérer l'altérité ni comme le préalable ni comme le résultat d'une territorialisation différentielle mais comme un processus dynamique. Je m'intéresserai tout d'abord au développement urbain de Carthagène, que symbolisent les murailles qui l'entourent : jusqu'à la fin du 19^{ème} siècle, la ville est entièrement concentrée à l'intérieur des murailles, la population partageant ainsi un même espace, délimité et fini ; puis, l'expansion hors des murailles s'accompagne d'une distanciation spatiale et sociale qui aboutit, aujourd'hui, à une division entre la ville touristique d'un côté et la ville populaire de l'autre. Si la ségrégation socio-spatiale semble ainsi objectivement observable, dans quelle mesure peut-on lui donner une signification raciale ? La question du rapport entre identité et territoire m'amènera à revenir plus longuement sur l'évaluation directe de l'altérité, à travers l'étude des recensements de population, à l'époque coloniale et après la nouvelle Constitution. Quel est le poids numérique des différentes catégories raciales officielles, « noir », « blanc », « métis » hier, « afrocolombien » aujourd'hui ? Et, au-delà, que nous apprennent les mécanismes de quantification de l'autre ? Revenant sur le principal événement de l'histoire de Carthagène, la tentative manquée d'établissement d'une république indépendante en 1811, l'objectif sera de montrer comment un même fait peut nourrir des interprétations antagoniques, notamment en termes d'identification raciale, empêchant ainsi toute univocité du récit historique et toute réification des catégories raciales. De plus, l'échec de la première indépendance de la ville aura également des conséquences à long terme, tant sur la définition des relations raciales à Carthagène

³ Je reprendrai ici la distinction opérée par Pierre-André Taguieff entre racialisation, processus par lequel les interprétations du réel sont imprégnées de représentations raciales, et racisation se référant aux stigmatisations, discriminations, voire persécutions impliquant des catégories raciales, explicites ou non (Taguieff, 1997). Voir Guillaumin (1972) pour l'origine de ces termes.

(marquées par un double phénomène de maintien et d'évitement de la référence à la race) que sur son intégration à la nation colombienne émergente (dans la désignation raciale de la côte par l'intérieur andin). Enfin, ces réflexions m'amèneront à tenter une caractérisation des relations sociales actuelles à Carthagène, à la fois « Ville Héroïque » (*Ciudad Heroica*), tournée vers un passé colonial prestigieux, et ville moderne dédiée au tourisme et à l'industrie. Entre intégration et discrimination, entre paternalisme et blanchiment, l'absence de saillance des catégories raciales suit une codification formelle qui permet d'échapper à tout risque de confrontation à une situation embarrassante.

En substituant la notion d'évitement à celle d'invisibilité, traditionnellement utilisée dans les travaux contemporains, je souhaite montrer que le statut des populations « noires » n'est pas le résultat d'une assignation extérieure acceptée passivement, mais qu'elle répond à une véritable compétence d'acteurs qui deviennent invisibles pour satisfaire aux normes sociales dominantes.

1. Ségrégation spatiale, ségrégation raciale ?

Evoquer la relation entre différenciation socio-économique et différenciation raciale en ville renvoie à la problématique classique du ghetto et à ses déclinaisons actuelles sous forme de « mosaïque ». La notion même de ghetto a fait l'objet de nombreuses discussions entre, d'un côté, une définition en termes de désorganisation, manque et divergence (Wirth, 1948 ; Frazier, 1949) et, de l'autre, l'insistance sur l'organisation et les règles propres au ghetto (Gans, 1966 ; Lewis, 1991 ; Whyte, 1995). Sans entrer dans ce débat, je m'intéresserai avant tout aux mécanismes de désignation raciale de ce processus de ségrégation spatiale. La revue *International Journal of Urban and Regional Research* s'est fait à plusieurs reprises l'écho du débat scientifique portant sur la définition du ghetto aux Etats-Unis, en publiant tout d'abord un article critique de Loïc Wacquant (1997a) puis les réponses de plusieurs chercheurs nord-américains mis en cause ou spécialistes de la question (Abu-Lughod, 1997 ; Jargowsky, 1998). De ces échanges, je ne retiendrai qu'un élément : Loïc Wacquant y dénonce la dilution de la dimension raciale du ghetto, celui-ci en venant à désigner « un espace urbain de pauvreté étendue et intense, qui occulte le fondement et le caractère raciaux de cette pauvreté » (Wacquant, 1997a : 341). Au contraire, pour lui, le

ghetto se définit d'abord et avant tout par l'origine raciale de ses habitants. La question du caractère racial du ghetto se pose en effet aux Etats-Unis depuis que plusieurs recherches (Foreman, 1971 ; Jencks et Peterson, 1991 ; Wilson, 1991 ; Jargowsky, 1997) ont insisté sur sa dimension socio-économique, mettant entre parenthèses son caractère ethnico-racial et/ou culturel, tel qu'il apparaît dans la définition originelle du ghetto juif en Europe, puis du ghetto « noir » aux Etats-Unis. Pour Wacquant, l'appréhension du ghetto repose sur une démarche idéal-typique qui définirait *a priori* les éléments caractéristiques permettant d'identifier, de façon générale, le ghetto ; pour les chercheurs nord-américains, au contraire, il s'agit d'isoler, au cas par cas, dans une perspective pragmatiste, les différents facteurs explicatifs de la formation et de la structuration du ghetto.

Le ghetto se définit-il prioritairement par sa dimension ethnico-raciale ? Ou est-il le résultat d'un processus d'exclusion socio-économique – et on pourrait alors parler de « ghetto blanc » – ? Faut-il privilégier l'un ou l'autre des facteurs de causalité ? Et comment l'isoler ? Est-il pertinent de se situer dans cette logique linéaire de relation de cause à effet ? Doit-on poser une définition *a priori* ou s'appuyer sur une caractérisation empirique ? Quel est le rôle du chercheur dans la définition du ghetto ? Des acteurs eux-mêmes ? Dans les deux cas, la race apparaît non pas comme une catégorie pratique dont on étudierait les formes de construction et de mobilisation, mais comme une catégorie scientifique, qu'elle soit comprise dans une acception idéal-typique de définition du ghetto ou comme un « facteur » explicatif isolable et dont on pourrait mesurer les effets.

D'une certaine façon, la réflexion sur le ghetto ne conçoit ici que des territoires et des identités préfabriqués⁴ comme garantie de validité épistémologique pour Loïc Wacquant ou comme autant de facteurs indépendants pour les auteurs nord-américains. Je m'intéresserai au contraire aux mécanismes de racialisation des relations sociales, dans lesquels le rapport à l'espace n'est ni un produit ni une cause, mais une ressource et une contrainte pour les acteurs. Ce qu'oublie les réflexions sur le ghetto, c'est le point de

⁴ « On admet qu'un des éléments constitutifs de la notion de ségrégation est l'idée de frontières spatiales séparant des groupes bien identifiés » (Brun et Rhein, 1994 : 37).

vue de l'individu sur la ville et sur lui-même, le point de vue d'un sujet qui institue un objet et est lui-même institué en retour comme sujet (Lepetit, 1996). « C'est cela qui nous intéresse ici : non pas établir l'identité d'un espace en faisant la généalogie de sa singularité, mais analyser les différentes relations qui existent entre l'idée que les gens ont de l'espace et l'idée qu'ils ont d'eux-mêmes ou d'autrui » (Monnet, 2000 : 20). La ville est une réalité spatiale sur laquelle agit le citoyen, mais, en même temps qu'il agit sur elle, la ville transforme le citoyen. A la jonction du social et du spatial, elle peut être considérée, à la suite de Jérôme Monnet, comme un OSSI, comme une réalité qui est à la fois un « objet spatial socialement identifiable » et un « objet social spatialement identifiable ». La ville n'est pas une simple surface d'enregistrement du social ; le citoyen, à son tour, ne se construit pas en dehors de la référence à l'espace urbain : l'urbanité se constitue dans ces relations entre espace et société.

1. 1. Sortie des murailles et différenciation socio-spatiale

Au lendemain de l'écrasement dans le sang de la République indépendante de Carthagène à la fin de l'année 1815 (voir ci-dessous), Carthagène est au bord de l'anéantissement. Anéantissement humain, tout d'abord, puisque la ville a perdu près des deux tiers de sa population passant de 22 000 habitants en 1815 à 11 900 en 1831 (*Contraloría general departamento de Bolívar*, 1946 : 32), chiffre qui décroîtra encore jusqu'au début du 20^{ème} siècle ; anéantissement politique, ensuite, par la mise à l'écart de toutes les prises de décision nationales et l'affaiblissement de son élite ; anéantissement économique, encore, avec la destruction des voies de communication et la disparition des liens commerciaux dans l'aire caribéenne ; anéantissement urbain, enfin, du fait de l'abandon dont va être victime la ville et, surtout, son centre. Les guerres d'indépendance, les rivalités internes, l'épidémie de choléra de 1849-50, interdisent à Carthagène de retrouver tout dynamisme avant la fin du 19^{ème} siècle (Andrade Monzon, 1946 ; Bossa Herazo, 1967 ; Lemaitre, 1983, tome 4 ; Restrepo et Rodriguez, 1986 ; Restrepo, 1989 ; Reclus, 1992 ; Casas Orrego, 1994). Ce n'est qu'au tournant du siècle que Carthagène sortira de son déclin, au cours d'une période de son histoire connue comme celle de la « Régénération », menée par Rafael Nuñez. C'est le temps de l'expansion urbaine, du développement industriel, de

l'ouverture sur le monde. La fin du 19^{ème} et le début du 20^{ème} siècles voient donc la renaissance de Carthagène, une renaissance qui passe par l'agrandissement de la ville et la destruction d'une partie des murailles. Obstacle matériel autant que psychologique, héritage considéré inutile empêchant l'entrée dans la modernité, la première muraille à tomber fut celle de la *Media Luna*, en 1884. Jusqu'aux années 1920, plusieurs morceaux de murs seront détruits sur des centaines de mètres parfois, à tel point que l'on a pu parler de « murallicide » pour qualifier cette époque.

Cette transformation de la ville s'appuie sur un dynamisme économique renouvelé, donnant notamment naissance à des industries à dimension locale ou nationale, fondées entre 1870 et 1910, par les grandes familles de la ville (Montoya Marquez, 1927). On citera notamment la fabrication de cigarettes par la famille Emiliani, de boissons gazeuses (la fameuse *Kola Román*) et produits pharmaceutiques par la famille Román, de chaussures par la famille Espriella, de savons par la famille Benedetti, de parfums par la famille Lemaitre. En 1920, Carthagène est le berceau de l'aviation colombienne, avec la création de la *Compañía Colombiana de Navegación Aérea* ; la même année, la *Foundation Company*, entreprise nord-américaine, drague le *Canal del Dique* et en améliore considérablement la navigabilité ; en 1921, la *Andian National Corporation* s'installe sur la presqu'île de Bocagrande pour y implanter un terminal maritime pétrolier, ancêtre de la zone industrielle de Mamonal. Ce développement économique donnera naissance à la Chambre de Commerce de Carthagène, en 1915, qui vient remplacer le *Consulado de Comercio* (Consulat de Commerce), créé en 1795 (Pombo, 1986 ; Sourdis, 1990), symbolisant ainsi le renouveau du développement économique de la ville, après plus d'un siècle de léthargie, tout en bénéficiant de l'ouverture du Canal de Panamá en 1914. L'expansion des années 1870-1930 apparaît ainsi comme une renaissance, après la rupture liée aux événements des années 1811-1815, tout en bénéficiant du savoir-faire, des capitaux et des réseaux hérités du 18^{ème} siècle.

Au même moment, Carthagène devient une véritable ville, se dotant d'attributs urbains : les années 1900-1910 voient ainsi l'apparition du premier aqueduc municipal, de la première centrale électrique, des premiers plans du chemin de fer, la construction du marché public en 1904, celle du *Parque Centenario* en 1907,

l'implantation de sièges commerciaux, l'émergence de passages commerciaux (*Pasaje Dager, Pasaje Leclerc*), l'introduction du projet d'urbanisation du quartier des affaires de La Matuna.

La recomposition urbaine, la reprise de l'activité économique constituent donc autant de ruptures que vient confirmer le renouveau de Carthagène sur le plan politique et diplomatique : en avril 1921, l'Infante Fernand de Bavière passe par Carthagène ; en 1934, Franklin D. Roosevelt visite à son tour la ville ; les présidents colombiens Fidel Suárez, Olaya Herrera, López Pumarejo se rendent eux aussi à Carthagène entre 1919 et 1935, rompant ainsi avec une longue période d'isolement, national et international.

De fait, la structure sociale de Carthagène, héritée de l'époque coloniale, commence seulement à connaître ses premiers signes d'épuisement, dans un mélange de modernisation et de conservatisme. Rappelons par exemple que les années 1920-30 correspondent à une époque de fastes pour l'aristocratie locale : inauguration du nouveau bâtiment du *Club Cartagena* construit par l'architecte français Gaston Lelarge en 1925, premier Concours National de Beauté en 1934. De même, l'industrie renaissante repose avant tout sur des petites entreprises familiales, aux capitaux limités, à la structure paternaliste, maintenant donc un modèle bien éloigné de celui de la production capitaliste. Pourtant, dans le même temps, le renouveau de l'économie de Carthagène s'appuie aussi sur l'arrivée d'une nouvelle catégorie de population : les Syro-libanais, appelés populairement *turcos*. Depuis le milieu du 19^{ème} siècle, il existe en effet un fort courant de migration venu de Syrie et du Liban, où la situation économique, politique et religieuse incite grand nombre d'individus à venir tenter leur chance sur le continent américain. Or les familles syro-libanaises (*Dager, Ganem, Mogollón*, etc.) vont non seulement jouer un rôle prépondérant dans le développement économique de Carthagène mais également occuper les devants de la scène politique et sociale, créant par exemple un club, le *Club Unión*, rival du *Club Cartagena*. La présence de la colonie syro-libanaise est l'indice d'une société qui, si elle reste encore fortement marquée par des schémas sociaux hérités de l'époque coloniale, n'en commence pas moins à connaître une réelle inflexion. C'est ainsi que les années 1910-1940 sont marquées par une agitation sociale inédite à Carthagène : grèves de 1918 durant lesquelles

Carthagène a vécu la première grande commotion de caractère social de son histoire ; manifestations d'avril 1944 prenant prétexte de l'annonce du déménagement de bâtiments militaires à Barranquilla pour dénoncer les injustices systématiques faites à la ville ; ébullition et explosion liées à la campagne et à l'assassinat du leader libéral Jorge Eliécer Gaitán.

Dans ce contexte de transformation, puisque la population fortunée de la ville a désormais la possibilité de choisir son cadre de vie, son type d'habitat et ses voisins, elle va s'installer à quelques centaines de mètres des murailles, le long de la côte ou de la baie, dans des demeures immenses, donnant ainsi naissance aux nouveaux quartiers résidentiels de la ville : Manga, Pie de la Popa, Cabrero. Dans le même temps, le dynamisme économique de la ville favorise la naissance de quartiers populaires (Pie del Cerro, El Espinal, Torices, Lo Amador) qui vont se développer le long de l'ancien *camino real*, principale sortie de la ville, au sud, suivant en cela la progression de la construction du chemin de fer. Ces nouveaux quartiers ouvriers, qui constituent aujourd'hui le cœur du développement de Carthagène, le long de l'avenue Pedro de Heredia, mobilisent donc une population venue du centre historique de la ville et des villages environnants. Avec la sortie hors des murailles, le centre historique est abandonné, considéré comme insalubre et incapable de répondre aux appels de la modernité. Une partie de la population (employées domestiques, jardiniers, chauffeurs), qui était logée et travaillait dans les anciennes demeures de maîtres, quitte également le centre pour s'installer, à quelques mètres seulement, de l'autre côté des murailles, donnant naissance à trois quartiers : El Boquetillo, Pekín, Pueblo Nuevo. Peuplés également de migrants venus des environs, ces quartiers restent complètement à l'écart du développement des infrastructures urbaines de l'époque. Insalubres, misérables, coincés entre les murailles et la mer dont ils subissent la menace permanente, ils ne bénéficieront d'aucun des services publics (eau, électricité, marché, écoles, hôpitaux, etc.) qui marquent le développement du reste de la ville et qui définissent l'entrée dans l'urbanité. A partir du moment où la ville s'étend hors des murailles apparaissent aussi les premières formes de mise à distance explicite, d'autant plus significatives que l'entrée dans l'urbanité, l'accession aux infrastructures urbaines vont se faire de

façon différentielle d'un quartier à l'autre. L'expansion de la ville s'accompagne, de façon mécanique, d'une reterritorialisation et d'une mise à distance spatiale, à travers lesquelles va apparaître une distinction forte entre quartiers populaire et bourgeois.

Tableau 2 - Evolution de la population de Carthagène, 1772-1997

ANNEE	POPULATION
1772	12 710
1815	22 000
1831	11 900
1843	10 145
1851	9 896
1870	8 603
1881	9 681
1905	14 000
1912	36 632
1918	51 382
1938	84 937
1951	128 877
1964	312 557
1970	392 823
1985	528 021
1993	656 632
1994	701 337
1995	721 832
1996	743 410
1997	747 390

Sources : Contraloría general departamento de Bolívar, 1946 ; Instituto de Crédito Territorial, 1970 ; Sourdis Nájera, 1994 ; Síntesis 97 ; DANE, 1940, 1964, 1985, 1993, 1997.

Quand les sources le précisent, c'est la population de Carthagène en tant que *municipio* dans son ensemble, qui s'étend aux villages péri-urbains dépendant administrativement de Carthagène, et non la *cabecera*, limitée au périmètre urbain, qui a été retenue.

1. 2. De la politique urbaine à la politique touristique

La destruction d'une partie des murailles avait été le signe d'une renaissance de Carthagène au début du siècle. Mais cette renaissance fut de courte durée : crise économique mondiale, défaillances de la bourgeoisie locale, échec du transport ferroviaire qui laisse la ville sans voie de communication, concurrence de Barranquilla, conséquences de la *Violencia*, etc. y ont rapidement mis un terme. Aussi, dans les années 1940-60, la ville traverse une nouvelle crise, s'interrogeant sur son avenir, incapable de tourner la page de son passé glorieux. Le symbole le plus manifeste de ce déclin est sans doute la décrépitude dans laquelle est plongé le centre ville historique, dont les murailles ne cachent plus l'abandon et la ruine matérielle. Or, c'est précisément de ces murailles longtemps abandonnées que viendra, une nouvelle fois, le salut. En effet, sous la présidence de Lleras Restrepo (1966-1970) priorité est donnée au développement touristique du pays ; Carthagène apparaît alors comme le fer de lance de cette nouvelle politique (Puerta, 1990 ; Martinez Rodriguez et Noriega Moreno, 1992). Et ses murailles, le symbole de sa richesse patrimoniale et de son attrait touristique, que le classement par l'UNESCO en tant que Patrimoine Mondial de l'Humanité en 1984 viendra consacrer. Déjà, en novembre 1923, était apparue la *Sociedad de Mejoras Públicas* de Carthagène pour faire face à l'élan destructeur des murailles du début du siècle. Rappelons que le *Castillo de San Felipe de Barajas*, aujourd'hui une des principales attractions touristiques de la ville, aurait fait l'objet d'un projet de destruction permettant de combler, avec les pierres ayant servi à sa fondation, la lagune du Cabrero. Aujourd'hui, la *Sociedad de Mejoras Públicas* s'occupe de la conservation des murailles, du *Castillo de San Felipe*, des forts de San José et San Fernando à Bocachica, et de l'angle San Rafael dans la Baie de Carthagène. Associé au renouveau des activités portuaires et au dynamisme des industries, l'essor du tourisme autorise l'entrée de la ville dans une nouvelle phase d'expansion, à tel point qu'Ernesto Samper (qui allait devenir président de la république) a pu parler de *bonanza turística*, boom touristique (Sociedad de Mejoras Públicas, 1980 : 20) rappelant les *bonanzas* de la marijuana ou de la coca. Aujourd'hui, le tourisme demeure un des secteurs les plus dynamiques de Carthagène : le nombre de chambres est passé de 2 824 en 1989 à 4 484 en 1998 (Cámara de Comercio de

Carthagène, 1998-99 : 79) alors que la ville ne comptait aucun hôtel en 1927 (Montoya Marquez, 1927) ; le nombre de touristes descendus au cours d'une croisière dans la Caraïbe a progressé de 33 854 en 1995 à 153 557 en 1997 et les prévisions le portent à plus de 200 000 pour 1998 (Sociedad Regional Portuaria de Carthagène, 1999).

Carthagène connaît donc, à partir de la fin des années 1960, un renouveau de son développement urbain, qui la fait entrer dans le club des métropoles internationales, et dont on peut rappeler rapidement quelques étapes : construction de plusieurs lotissements (*urbanizaciones*) destinés aux classes moyennes, inauguration de l'Avenue Santander (principale artère est-ouest, le long de la mer), agrandissement de l'aéroport, construction d'un terminal de transport, déplacement du marché remplacé par un Centre de Conventions moderne, premier « Plan Pilote de Développement Urbain » mis en place par l'Institut de Géographie Agustin Codazzi en 1965, adoption d'un Plan de Développement ambitieux en 1978 (Abello Vives et Giaimo, 1999), etc.

Or l'affirmation de la vocation touristique de Carthagène à partir des années 1970 vient aussi symboliser le creusement des clivages sociaux et territoriaux, dans une ville qui tend à concentrer investissements et politiques dans le seul centre historique et touristique. Si la sortie hors des murailles a inauguré une phase de mise à distance géographique, les retrouvailles avec les murailles s'accompagnent, elles, d'une cristallisation de la polarisation spatiale et sociale. Modernisation de la ville, disions-nous, qui passe par l'apparition de nouveaux quartiers, le développement des infrastructures urbaines ou l'amélioration de l'habitat. Mais qui se traduit aussi par la suppression des quartiers les plus pauvres, les déplacements massifs de population, la construction d'une ville à deux vitesses. Car l'Avenue Santander, fierté de cette Carthagène moderne et accueillante, signe également la disparition des quartiers populaires du centre, Pekín, El Boquetillo et Pueblo Nuevo, dès les années 1940 ; puis, en 1970, c'est au tour de Chambacú, le plus grand bidonville de Carthagène, au pied des murailles, d'être complètement rasé ; la réhabilitation du centre ville chasse les plus pauvres, qui ne peuvent plus faire face aux prix des loyers et aux impôts locaux, abandonnant ainsi un centre transformé en musée aux nouveaux propriétaires venus, un mois par an, de l'intérieur du pays. Finalement la priorité donnée au

secteur touristique contribue à laisser à l'abandon des franges entières de la ville, peu dignes d'intérêt pour les promoteurs et manquant des services publics de base (transports, tout-à-l'égout, hôpitaux, écoles, etc.).

L'économie de Carthagène repose aujourd'hui essentiellement sur l'industrie, les activités portuaires et le tourisme. L'industrie et le port, s'ils jouent un grand rôle du point de vue économique (Villaba Bustillo, 1983 ; Borda Martelo et Durán, 1991), constituent aussi une enclave bien délimitée dans la ville – le secteur de Mamonal – et ne contribuent qu'indirectement (main-d'œuvre, investissements, impôts et taxes) au développement urbain de Carthagène. Le tourisme, au contraire, qui repose sur la mise en valeur du patrimoine architectural et des plages, est en relation directe avec le développement de la ville. De fait, le statut actuel de Carthagène est défini en termes touristiques : patrimoine mondial de l'humanité depuis 1984 (reconnaissance qui s'accompagne du respect d'un certain nombre de règles d'urbanisme), elle obtint, trois années plus tard, le titre de « District touristique et historique » qui, dans un contexte de décentralisation, lui donne des compétences élargies en termes d'administration locale (Domingo Rojas, s. d. ; Santana, 1987). Carthagène fut d'ailleurs la première grande ville du pays à appliquer la Réforme Municipale en divisant le territoire municipal en 33 communes dans lesquelles furent créées des *Juntas de Acción Comunal*, JAC (Assemblées d'Action Communale). Dans ce cadre, la politique urbaine, déjà fortement contrainte par la corruption des responsables⁵ et la politisation de l'administration, tend à se réduire à une politique touristique, réservée au centre historique et aux lieux de villégiature (Bocagrande principalement), alors même que les JAC n'ont pas accès aux ressources de la ville.

La naissance, en 1978, du Centre de Conventions de Carthagène – présenté comme le plus grand d'Amérique latine –, fleuron du tourisme d'affaires et de conventions⁶ de la ville, reflète le processus à l'œuvre : construit sur le site ô combien symbolique

⁵ Sur la corruption à Carthagène, on se reportera à Collazos (2001).

⁶ Selon le CICA VB (office du tourisme privé de Carthagène), cette forme de tourisme représente aujourd'hui 70% des arrivées de touristes dans la ville.

du marché public de Getsemaní, il réactualise l'épopée des bâtisseurs de murailles, tant par le caractère monumental de ses coûts que par son allure de forteresse du 21^{ème} siècle. Désormais, les murailles ne protègent plus d'une invasion venue de l'extérieur ; elles donnent l'impression d'être le dernier rempart contre un ennemi intérieur, si proche et si différent à la fois, qui menace de réclamer sa part d'un centre ville transformé en musée colonial, en lieu de rencontre de la *jet set* nationale et internationale ou en anti-chambre de conférences mondiales. On voit ainsi apparaître un conflit tout à fait révélateur : celui qui oppose les propriétaires de bars et restaurants du centre historique aux vendeurs ambulants et stationnaires (eau, café, T-Shirt, cigares). D'un côté est mis en avant le « droit à l'espace public », de l'autre le « droit au travail » avec, à chaque fois, le souhait de bénéficier de la manne touristique. Alors même que le nombre de vendeurs ambulants est en croissance exponentielle du fait de l'arrivée, chaque jour, de déplacés de la violence venus de tout le pays, le centre ville tend à se fermer à l'informalité. L'objectif est de rassembler tous les vendeurs dans un ou plusieurs lieux fermés (que certains projets situent à l'extérieur du centre) et, à terme, de supprimer définitivement toute forme de vente informelle dans les rues de la vieille ville. Vieille ville qui se transforme à son tour en musée, en décor de théâtre ou en cité interdite. Les festivités célébrant le passage à l'an 2000 en témoignent : le centre historique a été accaparé par quelques hôtels et restaurants, réservant l'accès des places, des rues et même des murailles aux seuls détenteurs d'un carton d'invitation. Les murailles sont ainsi devenues un nouveau rempart : celui qui protège le centre historique de Carthagène des assauts de ses propres habitants.

Ville du renouveau des activités portuaires, du dynamisme de l'industrie pétrochimique, du développement touristique, Carthagène est aussi une des métropoles les plus sous-développées et inégalitaires de Colombie et supporte difficilement la comparaison avec les quatre plus grandes villes colombiennes, Bogotá, Medellín, Cali et Barranquilla.

Tableau 3 - Comparaison de quelques indicateurs de croissance et de développement urbain dans les cinq premières villes colombiennes

	Cartha-gène	Bogotá	Medellin	Cali	Barran-quilla
PIB par personne en 1995 (pesos de 1998)	2 728 887	3 796 722	3 536 531	3 807 973	1 991 517
Population vivant en état de misère (1993) en %	12,6	3,5	3,4	4,6	8,8
Couverture eau courante (1996) en %	72	95	99	93	81
Couverture tout-à-l'égout (1996) en %	63	91	95	91	74
Couverture électricité (1993) en %	95	96	100	98	98
Lignes téléphoniques pour 100 hab. (1996)	15,8	35,1	32,4	25,8	20,9
Couverture éducation supérieure (1996) en %	15,6	34,4	38,6	27,7	32,3

Source : Baéz, Calvo Stevenson, 2000 : 11.

Tableau 4 - Taux de chômage en Colombie, dans la région Caraïbe et à Carthagène.

	1981	1985	1990	1995	1996	1997	1998	1999
Carthagène	8,5	17,3	10,3	9,1	13,3	11,7	18,7	22,8
Caraïbe	8,5	16,6	10,4	10,2	12,7	11,9	15,2	19,7
Colombie	8,7	13,6	10,2	8,7	11,9	12,1	15,1	20,1

Source : Baéz et Pinto, 2000 : 14.

Tableau 5 - Composition démographique et socio-économique (*estratos*) de Carthagène

ZONES ADMINISTRATIVES	HISTORIQUE et TOURISTIQUE	NORD	SUD ORIENTALE	CENTRE	SUD OCCIDENTALE
Superficie (hectares)	553 13,08%	442 10,46%	995 23,54%	1040 24,61%	1196 28,31%
Population	111 260 12,38%	106 211 11,82%	272 157 30,3%	182 175 20,28%	226 431 25,22%
Maisons	18 669 14,14%	17 795 13,48%	31 086 23,55%	30 722 23,27%	33 745 25,56%
Quartiers	15	30	52	70	92
Estratos					
1	6,67%	41,67%	39,13%	16,1%	29,08%
2	6,67%	33,33%	46,74%	31,36%	31,21%
3	23,33%	20,83%	13,04%	32,2%	21,99%
4	26,67%	4,17%	1,09%	19,5%	13,47%
5	20%	0	0	0,84%	4,25%
6	16,66%	0	0	0	0
	100%	100%	100%	100%	100%

Source : Secretaría de Planeación Distrital, 1997.

La population colombienne est divisée en niveaux sociaux, *estratos sociales*, indicateurs de stratification socio-économique, allant de 1 (le plus bas) à 6 (le plus élevé). Ces indicateurs sont élaborés à partir d'informations portant sur l'habitat et servent de base au calcul des impôts, aux tarifs publics (électricité, gaz, téléphone) et aux programmes sociaux. Aujourd'hui, à Carthagène, 70% de la population appartient aux *estratos* 1, 2 et 3.

Les pourcentages concernant la composition socio-économique des cinq zones administratives de Carthagène ont été obtenus à partir de l'*estrato* attribué à chaque quartier. Lorsqu'un quartier était classé dans plusieurs *estratos* (1-2, 3-4, 1-2-3-4-5-6, etc.), chacun d'entre eux était retenu dans la composition globale de la zone, le nombre d'*estratos* dépassant donc le nombre de quartiers. Les résultats obtenus portent ainsi sur des récurrences d'*estratos* attribués à des territoires non homogènes et non sur des espaces ou des populations.

Peut-on pour autant donner une interprétation raciale à la situation socio-économique de Carthagène ? Ne serait-ce pas alors, tomber dans le travers de l'utilisation de la race comme un facteur scientifique d'explication ? Et, dans le même temps, assigner les individus à des groupes ou des catégories sans tenir compte de leur capacité à modifier leurs identifications en fonction des ressources et des interlocuteurs ? Pour essayer de répondre à ces questions, je m'intéresserai plus particulièrement à deux cas, l'un, la ville coloniale, entièrement contenue dans les murailles, pouvant donner lieu à une interprétation raciale s'appuyant sur les critères de l'époque, l'autre, Chambacú, quartier d'invasion au pied de ces mêmes murailles, incarnant une forme extrême de ségrégation spatiale à une époque où les classements raciaux, officiellement supprimés, ne nous permettent pas de livrer une analyse en termes raciaux.

1. 3. La ville coloniale : catégories raciales et proximité spatiale

Dans cette ville au périmètre limité par les murailles qui l'entourent et la protègent⁷, il existe certaines formes de mise à distance spatiale à laquelle les historiens, reprenant le langage de l'époque, donnent une dimension raciale explicite. Pourtant, même lorsque les catégories raciales sont reconnues officiellement, l'évocation d'une différenciation raciale se superposant à une différenciation spatiale ne manque pas d'être problématique. Ainsi le quartier de Getsemaní est-il considéré comme celui des artisans mulâtres et des esclaves libérés, alors que les quartiers de La Merced, San Sebastián, Santo Toribio ou Santa Catalina sont associés à la bourgeoisie et à l'aristocratie blanches (Díaz et Paniagua, 1993, 1994a ; Lemaitre et Palmeth, 2001). De fait, cette différence de peuplement se reflète dans l'architecture des quartiers, encore visible aujourd'hui : si le premier est composé de maisons basses, structurées autour d'une cour intérieure commune à plusieurs habitations, les autres se distinguent par leurs vastes demeures familiales, à deux étages, protégées par de hauts murs

⁷ Depuis les années 1880, on remarque l'existence d'un certain nombre de maisons à l'extérieur des murailles (dont l'exemple le plus célèbre est celui de la maison de Rafael Nuñez), sans que l'on puisse pour autant parler de véritables installations en termes d'infrastructure et d'architecture urbaines. Rappelons que, pour des raisons militaires, il fut interdit jusqu'au milieu du 19^{ème} siècle de construire des édifices permanents à portée d'un tir de canon.

(Salcedo Vasquez, 1989 ; de Pombo Pareja, 1999). L'historien Hermes Tovar Pinzón rappelle ainsi que le quartier de San Sebastián comptait, en 1777, 99 maisons hautes, 65 maisons basses et un terrain vague (*solar*) ; le quartier de Getsemaní, quant à lui, comprenait 39 maisons hautes, 340 maisons basses et 96 terrains vagues (Tovar Pinzón, 1998 : 56). D'ailleurs, Getsemaní est aussi appelé *el arrabal*, terme hérité de l'arabe, qui signifierait « hors les murs », comme si les murailles contribuaient directement au prestige d'un quartier : car Getsemaní est, pendant un temps, resté en dehors des murailles, qui, lorsqu'elles seront finalement prolongées, n'atteindront jamais l'envergure qu'elles eurent dans les autres parties de la ville. A partir du recensement de 1777, Adolfo Meisel Roca et María Aguilera Díaz estiment la composition raciale de la population de Carthagène, divisée, presque équitablement, en trois groupes : les « mulâtres » représentent 35% de la population, les « noirs » (libres et esclaves) 33,2% et les « blancs » 31,2% (Meisel Roca et Aguilera Díaz, 1997 : 46). Les deux auteurs ne manquent pas de rappeler que ces chiffres ne constituent qu'une évaluation, du fait notamment de l'absence de données sur les habitants de Getsemaní et de la difficulté à définir la catégorie « mulâtre ». Néanmoins, on voit bien apparaître un certain équilibre dans la composition raciale de la population de Carthagène, équilibre qui s'accompagne toutefois d'une hypothèse de domination de la population « noire » et mulâtre dans le quartier de Getsemaní. Pour illustrer cette hypothèse, Adolfo Meisel Roca et María Aguilera Díaz rappellent que les titres de *don* et *doña*, indices d'une condition sociale respectable, étaient les plus répandus dans le quartier de San Sebastián (27,2% de la population), alors que le quartier de Getsemaní n'en comptait que 1,5% (Meisel Roca et Aguilera Díaz, 1997 : 52).

Pourtant, outre que la faible dimension de l'espace disponible obligeait les habitants de la ville, riches ou pauvres, « blancs » ou « noirs », à se côtoyer, nombre de nouveaux arrivants (commerçants syro-libanais, aventuriers européens, trafiquants et marchands venus de tous les horizons) qui n'avaient rien à envier, en termes de richesse, aux habitants de La Merced ou Santo Toribio, s'installaient à Getsemaní, interdisant donc de considérer ce quartier comme un ghetto, « noir » et pauvre. Par ailleurs, beaucoup d'esclaves, affranchis ou pas, continuaient à vivre dans

la maison de leur ancien maître, en louant parfois une chambre au rez-de-chaussée, dans les quartiers les plus riches. Pour Hermes Tovar Pinzón, à la fin du 18^{ème} siècle, la division spatiale ne correspond pas à une division sociale et raciale symétrique.

Il y avait des blancs qui vivaient sur des terrains vagues, des noirs esclaves qui vivaient dans des maisons hautes et des mulâtres qui vivaient avec leur famille dans des maisons basses. La société était un mélange informe d'individus et de castes plus mélangés dans leur habitat que ce que l'on suppose [...]. En d'autres termes, il n'y avait pas de modèle uniforme dans l'occupation des logements. La hiérarchie et la position de l'individu ne se reflétaient pas automatiquement dans l'espace résidentiel qu'il habitait (Tovar Pinzón, 1998 : 57-58).

Avant la suppression des catégories raciales, il est donc difficile d'établir des frontières socio-spatiales nettes. La sortie des murailles s'accompagne d'une mise à distance géographique, qui permet bien de parler de « ségrégation urbaine ». Pourtant les catégories qui permettent de donner une interprétation raciale à ce processus disparaissent.

1. 4. Chambacú : ghetto « noir » ou quartier insalubre ?

La suppression officielle des catégorisations raciales à partir de 1851 ne signifie bien évidemment pas que la race perde, du jour au lendemain, son rôle dans l'organisation de la société colombienne. L'étude de l'inscription spatiale de l'altérité raciale devient paradoxale : si l'on observe bien l'instauration d'une différenciation spatiale forte, les outils de cette description nous manquent désormais. Plus exactement, ils prennent la forme exclusive de l'analyse socio-économique, les catégories raciales étant désormais bannies du langage scientifique et administratif. Faute de disposer d'une étude socio-historique de l'évolution des lieux de résidence des descendants des habitants de la Carthagène historique du 19^{ème} siècle, je m'intéresserai à un cas particulier, celui de Chambacú, et aux interprétations qui ont été faites de son histoire. Chambacú incarne de façon extrême la polarisation spatiale qui se met en place à partir de la sortie de la ville hors des murailles. Doit-on l'interpréter en termes socio-économiques ? Ou introduire une logique racialisante, alors même que la référence à la race fait l'objet de stratégies d'évitement, tant de la part de

l'élite blanche que de celle des acteurs racisés ? En présentant par la suite l'histoire de Chambacú, je souhaite montrer que les questions du rapport entre identification et territorialisation, de l'assignation du caractère racial et/ou ethnique, ont reçu des réponses changeantes et équivoques, multiples et partielles. Chambacú est un catalyseur : il incarne le développement inégalitaire de la ville, il rend compte des orientations de la politique urbaine, il reflète l'accroissement des tensions sociales et de la compétition territoriale. L'histoire de ce quartier, de son émergence au tournant du siècle à sa disparition au début des années 1970, est révélatrice du développement urbain de la ville ; sa qualification variable met en lumière les processus de racisation différentiels de l'autre et de l'espace.

Chambacú, au début du siècle, n'est pas à proprement parler un terrain constructible, ni même une des nombreuses îles qui forment la baie de Carthagène ; il n'est qu'un enchevêtrement de palétuviers, entre terre et mer, que ses habitants n'auront de cesse de combler (*rellenar*), de sable, d'écorces de riz mais aussi d'ordures, gagnant ainsi petit à petit quelques mètres de terre ferme. Chambacú commence à se peupler avec l'arrivée du chemin de fer, au début du 20^{ème} siècle. Auparavant, on y trouvait quelques cabanes en bois, appartenant à des habitants de la ville vivant à l'intérieur des murailles ou servant d'abris pour les visiteurs n'ayant pu pénétrer dans l'enceinte fortifiée, les portes de celle-ci se fermant tous les soirs, avec la tombée de la nuit. Les premiers travaux de construction du chemin de fer s'accompagnent de la migration d'une main-d'œuvre venue des villages environnants, qui s'installe tout naturellement au pied des murailles, entre la ville et le village d'origine, mais aussi au point de départ de la voie ferrée. Par la suite, la construction de l'avenue Santander, en 1939-40, qui longe les murailles du côté de la mer, amène de nouveaux habitants à Chambacú, ceux qui avaient fondé les premiers quartiers hors des murailles, Pekín, Pueblo Nuevo, El Boquetillo, devenus de véritables bidonvilles. Selon Moisés Alvarez⁸, directeur des Archives historiques de Carthagène :

⁸ Entretien, 27 novembre 1998.

Ici, à Carthagène, il y avait trois quartiers en dehors de la ville, qui s'appelaient Pekín, Pueblo Nuevo et Boquetillo. Tous les gens pauvres vivaient là-bas. Ils avaient leur petite maison. C'était une chose horrible. C'était un préjudice pour la ville. Il était nécessaire de nettoyer tout cela, de détruire ces maisons. Et ces gens sont partis pour Chambacú. Les gens de Pekín, Pueblo Nuevo étaient ceux qui venaient des services domestiques, des maisons du centre où ils étaient serveurs. Les mêmes qui étaient esclaves. Pekín, c'était l'endroit où on venait chercher les employées, les laveuses, celles qui repassaient, celles qui cuisinaient, celles qui faisaient le ménage. Ils vivaient tout près. C'était au début de ce siècle. Ensuite il s'est passé la même chose avec Chambacú.

Les avis sont unanimes quant à l'évocation de l'extrême pauvreté et du sous-développement de Chambacú. Du point de vue administratif, le plan de développement de Carthagène de 1978 le définit – a posteriori – comme le plus grand et le plus ancien *tugurio* (bidonville) du pays (Plan de desarrollo del municipio de Carthagène, 1978 : 79). De son côté, Germán Bustamente, architecte, directeur de l'*Escuela-Taller* (Ecole-Atelier ayant pour vocation la rénovation des édifices du centre historique), le décrit comme « le quartier le plus pauvre qui soit. C'étaient des planches de bois posées sur des ordures. Il n'y avait pas d'eau, pas d'électricité. Les égouts coulaient le long des maisons, avec les enfants qui jouaient dedans »⁹.

Or, au milieu des années 1960, Carthagène entre dans un nouveau cycle de prospérité économique, dont le tourisme devient un des moteurs. Chambacú ne correspond plus alors à l'image d'une ville qui se voudrait ordonnée et développée, moderne et touristique. De fait, l'existence de ce bidonville, au pied des murailles, devient intolérable aux yeux de ceux, politiques, architectes, investisseurs, qui ont de grands projets pour la ville. Ses habitants en seront chassés, au début des années 1970, relogés au hasard, dans n'importe quel quartier de la ville, souvent très éloigné du centre.

En 1939, quelques familles déplacées des quartiers Boquetillo, Pekín et Pueblo Nuevo sont parties vivre dans la péninsule de Chambacú [...]. Plus tard, ce lieu s'est peuplé davantage avec des familles

⁹ Entretien, 9 décembre 1998.

venues des autres secteurs de la ville, de villages du département de Bolívar et d'autres régions du pays expulsées par la violence qui existe toujours aujourd'hui. Ce bidonville a été balayé il y a plus de vingt ans par l'*Oficina de Tugurios* (Bureau des Bidonvilles) de Carthagène sous la présidence du Docteur Carlos Lleras Restrepo (Pombo Pareja, 1999 : 199).

Presque 30 ans après, aucun des divers programmes d'urbanisme mis en avant pour justifier une telle opération (construction d'un quartier de classes moyennes, inauguration d'un nouveau centre administratif, création d'un centre commercial, projet de marina de luxe) n'a abouti, laissant Chambacú sous la forme d'un immense terrain vague, séparant le centre du reste de la ville, témoignage gênant et douloureux des ambitions et des impasses de la nouvelle politique urbaine inaugurée depuis les années 1960. C'est alors que le terrain fut vendu à la société Chambacú de Indias S.A. Car non seulement aucun des projets prévus à Chambacú ne fut réalisé, mais les appétits éveillés par cet emplacement furent à l'origine d'un scandale politico-financier impliquant plusieurs hauts fonctionnaires, dont le ministre du *Desarrollo Económico* (Développement Economique) et l'Ambassadeur de Colombie à Washington, accusés de trafic d'influence, détournement de fonds publics, disparition de documents administratifs. Ceux-ci auraient en effet racheté le terrain à l'ICT, l'Institut de Crédit Territorial (*Instituto de Crédito Territorial*), chargé de la planification de l'urbanisation sociale des terrains libérés dans les années 1970, à un prix défiant toute concurrence et en bénéficiant d'appuis politiques : « la *Contraloría General de la República* a commencé hier l'enquête préliminaire sur le cas Chambacú [...], sur l'histoire de ce terrain qui fut d'abord un "emplacement de noirs", ensuite une propriété du Gouvernement et qui fut finalement vendu à une entreprise privée » (*El Espectador*, 3 mars 1999). Aujourd'hui, un immeuble est apparu sur le terrain laissé à l'abandon, pendant trente ans, de Chambacú : il s'agit de l'*Edificio Inteligente* (« Immeuble Intelligent »), l'immeuble le plus moderne de Carthagène.

La suppression de Chambacú n'a jamais été interprétée, ni par la presse de l'époque, ni par les responsables administratifs, comme un événement à caractère racial. Pour l'actuelle directrice d'INURBE (*Instituto Nacional de Interés Social y Reforma*

Urbana, Institut National d'Intérêt Social et de Réforme Urbaine), héritier de l'*Instituto de Credito Territorial* (ICT), l'organisme public qui fut chargé, à l'époque, du « problème » Chambacú, la relocalisation des habitants de Chambacú dans d'autres quartiers s'interprète avant tout en termes d'accession à la citoyenneté. « C'était un *tugurio*, sans aucun service public, l'électricité était piratée, la décomposition sociale était forte, on ne pouvait pas passer par là. Dans les nouveaux quartiers, on leur a remis des maisons, des vraies maisons, avec tous les services, l'eau, l'électricité »¹⁰.

Pourtant, désormais, une autre interprétation domine : Chambacú est présenté comme un symbole d'africanité à Carthagène, qualifié d'« antique quartier des esclaves » par Gabriel García Márquez (1985 : 20), célébré par Manuel Zapata Olivella (1990a) dans son livre *Chambacú corral de negros*. Zapata Olivella évoque l'histoire de ce quartier, devenu la plus grande invasion de la ville depuis le début du siècle, et supprimé dans les années 1970, pour cause de « modernisation ». En quelques mots, prononcés par Máximo, personnage principal du roman, la situation est présentée :

L'île grandit. Demain nous serons quinze mille familles. Le Cancer noir comme ils nous appellent. Ils veulent nous détruire. Ils ont peur qu'un jour nous franchissions le pont et que la vague des bidonvilles inonde la ville. C'est pour cela qu'il n'y a pas de rues pour nous, pas de tout-à-l'égout, pas d'écoles ni d'hygiène. Ils veulent nous enfoncer dans la misère. Ils se trompent. Nous lutterons pour notre dignité d'êtres humains. Nous ne nous laisserons pas expulser de Chambacú. Ils ne changeront jamais la face noire de Carthagène. Sa grandeur et sa gloire reposent sur les os de nos ancêtres (Zapata Olivella, 1990a : 199).

Plus récemment, Chambacú fut également glorifié par une autre artiste considérée, elle aussi, comme porte-parole de la culture afro-colombienne : la chanteuse Totó la Momposina, une des voix les plus célèbres de la Caraïbe colombienne, qui consacre, sur son dernier album (*Pacantó*, MTM Ltda, 1999), deux chansons au quartier aujourd'hui transformé en terrain vague. La première,

¹⁰ Entretien, 16 septembre 1999.

Chambacú, évoque la vie quotidienne d'une *negrita* («petite noire») et l'histoire de ce quartier de *negros Bembé* (de *bembón*, lippu, aux grosses lèvres) ; dans la seconde, l'interprète raconte :

Dans le quartier de Chambacú
J'ai été rendre visite à une famille
Ah, d'origine Bantou [...]
Oh, Chambacú, sueur des noirs
Histoire d'esclaves¹¹.

Totó n'insiste pas seulement sur la couleur associée au quartier, elle fait également de Chambacú un épisode central de l'histoire de Carthagène, confirmant ainsi son pouvoir révélateur du développement de la ville, mais en l'interprétant dans un langage racial.

Chambacú, Chambacú, Chambacú...
C'est toi qui écris l'histoire [...]
Chambacú, Chambacú, Chambacú...
L'histoire des murailles
La canaille l'écrivit de sang (bis),
Tremplant la plume de la douleur (bis),
Dans la chair esclave.
Au loin on voit la muraille,
Et Saint Pedro Claver en soutane,
Soignant le noir Bembé,
Soignant le noir Bembé.
Chambacú, Chambacú,
Chambacú, Chambacúlero
D'ici tu ne me chasseras pas
Chambacú, Chambacú, Chambacú...
C'est toi qui écris l'histoire¹²

¹¹ « En el barrio 'e Chambacú/ fui a visitar una familia,/ Ay de origen Bantú [...]/ Oh, Chambacú, sudor de negros/ historia de esclavos ».

¹² « Chambacú, Chambacú, Chambacú.../ la historia la escribes tú [...]/ Chambacú, Chambacú, Chambacú.../ La historia de las murallas/ con sangre la escribió la canalla,/ con sangre la escribió la canalla,/ con la pluma del dolor,/ con la pluma del dolor,/ curando la carne esclava./ A lo lejos se ve la muralla,/ a San Pedro Clavé con la saya,/ curando al negro Bembé,/ curando al negro Bembé./ Chambacú, Chambacú,/ Chambacú, Chambacúlero/ De aquí no me sacas tú/ Chambacú, Chambacú, Chambacú.../ la historia la escribes tú ».

D'un discours à l'autre, il y bien le poids de l'introduction du multiculturalisme, qui incite à réécrire l'histoire selon une logique militante, dénonçant la permanence du racisme, occulté par de fausses justifications socio-économiques. Mais, à côté de cette interprétation, on trouve aussi le poids du non-dit racial, qui évite toute référence explicite à un conflit « noir »/« blanc » et qui, d'une certaine façon, sous-entend, derrière la description socio-économique, un implicite racial. Pour Manuel Zapata Olivella comme pour Totó la Momposina, Chambacú est un quartier « noir » parce que sa population est « noire ». Ainsi présentée, une telle affirmation paraît évidente tant elle est tautologique. Pourtant, elle occulte la question de l'identification de ces individus qui, pour être définis, sont assimilés, dans les textes de l'écrivain et de la chanteuse, à l'esclavage et à l'Afrique. Non seulement la logique identitaire repose sur un héritage historique et une authenticité africaine supposés, mais elle cache un autre processus : celui de l'ancrage territorial. Pour Manuel Zapata Olivella, c'est parce que Chambacú est un « cancer noir » qu'il ne possède ni rues, ni tout-à-l'égout, ni écoles, ni hygiène, c'est parce que la population de Chambacú est « noire » qu'elle n'a pas accès à une citoyenneté effective, le rapport identité/territoire étant ainsi prédéterminé. Or Chambacú n'est-il pas aussi un quartier « noir » parce que, à la différence des *tugurios* contemporains, il est situé au pied des murailles, à quelques mètres du centre historique, en face des quartiers résidentiels de Manga, au sud, de Cabrero et Marbella, au nord ?

Les fortes disparités qui séparent les quartiers, l'absence d'infrastructures et de services publics qui caractérisent les uns, la surenchère d'investissements dans les autres, la concentration de la pauvreté, du sous-emploi et de l'absence d'éducation sont bien connues et dénoncées : elles ne donnent pas lieu à une interprétation en termes ethnico-raciaux. Au département de *Trabajo Social* (Travail Social) de l'Université de Carthagène, les étudiants fournissent, année après année, de nouvelles monographies des quartiers de Carthagène : l'insistance est mise sur la dimension socio-économique, jamais sur une quelconque problématique ethnico-raciale. Il s'agit de « quartiers populaires », non de quartiers ethniques ou raciaux. A cette règle, une seule exception, celle de Chambacú. Non que le quartier soit systématiquement présenté comme un ghetto « noir », mais il est le

seul à être, parfois, pensé en termes ethnico-raciaux. Outre que l'exemple de Chambacú montre que l'assimilation d'un quartier au « ghetto ethnique » peut difficilement faire l'économie de la prise en compte des interprétations des acteurs eux-mêmes, de leur multiplicité et des conditions de leur énonciation, il invite également à s'interroger sur la spécificité de ce quartier identifié en termes raciaux. En même temps, ce processus éclaire, par effet de symétrie, l'absence d'identification raciale caractéristique des autres quartiers.

Chambacú hier, Pozón, Olaya, Nelson Mandela aujourd'hui : la polémique est passée, les projets d'éradication ont été oubliés, entraînant avec eux toute velléité de réforme urbaine, le terme ghetto a été effacé, mais les conditions de vie n'ont guère évolué. Seule différence pourtant, et elle n'est pas sans conséquences : Chambacú, contrairement aux bidonvilles contemporains qui occupent toute la partie de la ville entourant la Lagune de la Vierge (*Ciénaga de la Virgen*), était situé au pied des murailles, de part et d'autre de la principale voie de communication de la ville, l'Avenue Pedro de Heredia, est séparé des quartiers résidentiels de Manga, Pie de la Popa, Cabrero par un étroit bras de mer. Les nouveaux quartiers marginaux, quant à eux, sont au sud et à l'est de la ville touristique, isolés, à l'abri du regard indiscret des autres habitants ou des visiteurs occasionnels.

De fait, le passage de Chambacú de la compétition territoriale au déplacement vers la périphérie, de la situation d'extrême pauvreté à l'accession à la citoyenneté, est interprété en termes d'atténuation du conflit racial, d'évolution du « noir » vers le « blanc ». En témoigne cet article du *Magazin Dominical* résumant, de façon lapidaire, la destruction de Chambacú :

Un jour on a cru que Dieu avait fait un miracle lorsque quelques petits noirs de Chambacú montèrent dans un de ces bus brinquebalants de l'époque, traversèrent une de ces ruelles typiques et arrivèrent à leur destination tout mignons et presque blancs (*El Espectador, Magazin Dominical*, 11 novembre 1973).

Dans cette nouvelle ville qui fait l'objet de nombreux projets de développement nationaux et internationaux, l'accession aux charmes de l'urbanité passe par le blanchiment ; dans le même temps, la qualification raciale évolue avec l'ancrage territorial. Le

« noir » est autant un attribut de la population (comme chez Manuel Zapata Olivella et Totó la Momposina) que le résultat d'une interaction dans laquelle l'autre dérange, à la fois produit par et producteur de l'identification territoriale.

2. Compter l'autre

L'intention est ici de présenter une photographie de la population de Carthagène à deux moments clés : à la veille de l'abolition du système de castes (recensement de 1777-1780¹³) et au lendemain de l'introduction du multiculturalisme (recensement de 1993). Je m'intéresserai aux évaluations quantitatives de la population de Carthagène qui ont été faites sur la base de l'utilisation de catégories raciales et, au-delà des chiffres, aux modes de classification et d'appréhension de l'autre qu'elles révèlent. Dans ce cadre, je ne m'appuierai donc que sur les données portant sur les catégorisations officielles, administration politique et ecclésiastique à l'époque coloniale, *Departamento Nacional de Estadísticas* aujourd'hui, et non sur les catégorisations populaires de l'altérité raciale, auxquelles je m'intéresserai par la suite.

Précisons que l'abolition de l'esclavage, en 1851, n'a pas signifié la suppression immédiate des catégories raciales, ni dans les classements populaires, on le verra par la suite, ni même dans les classements administratifs. En 1912 est ainsi réalisé un recensement qui, à côté des informations sur le sexe, la profession, la nationalité, la religion, l'emploi, introduit une rubrique « races », contenant quatre modalités : « blancs », « noirs », « indiens » et « mélangés » (*mezclados*). Outre qu'il rend compte du déséquilibre numérique entre populations « noires » et « blanches »¹⁴, ce sondage confirme l'importance du métissage, mais aussi l'ambiguïté et l'imprécision de son appréhension. Les « métis », ce sont « tous les autres », ceux qui n'entrent pas dans une catégorie raciale reconnue, dans un processus de définition par défaut qui

¹³ Dernier recensement disponible avant la loi de manumission de 1821 puis l'abolition de 1851. Dans son étude des registres de *pardos* des archives paroissiales de Carthagène, Ildefonso Gutierrez Azopardo (1983) précise que les livres de « blancs » et de *pardos* sont réunis à partir de 1830, alors que les enfants d'esclaves apparaissent désormais sous la mention « manumission ».

¹⁴ La population est ainsi répartie : 1 701 blancs, 6 883 noirs, 721 indiens, 7 905 mélangés, pour un total de 16 342 personnes (Censo General de la República de Colombia, 1912 : 98).

échoue à donner une véritable identité à cette catégorie. D'autre part, la référence à la race est révélatrice de l'évolution des catégories de l'altérité en Colombie : le terme reste d'un usage fréquent dans le langage et les pratiques avant d'être remplacé par celui d'ethnicité après 1991, qui introduit, en même temps, qu'une nouvelle conception de l'altérité, une catégorie étique, étrangère aux usages habituels, comme le montrent les réflexions sur le recensement de 1993.

2. 1. Les sondages à l'époque coloniale

La quantification de la population provient de sources administratives et religieuses qui voient dans l'attribution de statuts raciaux bien définis un outil d'enregistrement des baptêmes, un frein aux mélanges raciaux, une prévention contre le marronnage, bref un instrument de contrôle social (Mellafé, 1974 ; Gutierrez Azopardo, 1983). Ces sondages nous permettent de constater, d'une part, l'importance du phénomène du métissage dans la ville de Carthagène et, d'autre part, l'ambivalence de la catégorie « métis ». De fait, la difficulté de mesurer l'autre n'apparaît pas avec l'abolition officielle des classements administratifs : alors même que le système colonial reposait sur un principe d'adéquation entre classements sociaux et raciaux, le métissage devient précisément une forme de perversion de cet ordre. Ainsi, pour Ildefonso Gutierrez Azopardo, « le fait que Carthagène et ses environs soient un lieu de profonds mélanges fait que la méticulosité des stratifications était d'autant plus grande, précisément parce qu'il est plus difficile de faire des différences quand les uns et les autres sont si proches » (Gutierrez Azopardo, 1983 : 126).

Le recensement retenu par la plupart des études historiques portant sur Carthagène, à la fin du 18^{ème} siècle, est celui de 1777-1780 (Conde Calderón, 1996 : 90 ; Múnera, 1994 : 115 ; Jaramillo Uribe, 1994).

Tableau 6 - Composition raciale de la population de Carthagène en 1777-1780 (Conde Calderón, 1996: 90)

Blancs	13 426
Libres	74 490
Indiens	19 416
Esclaves	9 626
Total	116 958

Pratiquement à la même époque, on l'a déjà mentionné, un autre sondage montre l'importance du métissage à Carthagène en comparaison avec d'autres villes et centres économiques de la région (Jaramillo Uribe, 1994).

Remarquons tout d'abord que ces classements, s'ils semblent s'accorder sur la division de la population en quatre grandes catégories socio-raciales (« blancs », « métis », « indiens » et « esclaves »), ne reposent pas sur des critères de distinction homogènes. La première catégorie¹⁵ renvoie explicitement à la couleur, tout en laissant sous-entendre que le « blanc » signifie ici non pas seulement une apparence physique – qualifiée de façon précise – mais également une ascendance espagnole et une position sociale et politique – laissées dans le vague –. La catégorie d'« esclave » renvoie pour sa part à un statut juridique définissant une position socio-économique et hiérarchique ; dans le même temps, l'absence de toute mention de la couleur rend plus incertaine sa définition. L'« indien » est appréhendé en termes ethno-culturels, dans un système où il est le seul véritable porteur d'altérité.

Quant au « métis », il apparaît comme une catégorie générique par défaut dont la désignation passe d'ailleurs par l'utilisation de termes différents. Ainsi, pour Jaramillo Uribe, le métissage est appréhendé sous le vocable englobant de « population métisse » alors qu'Alfonso Múnera ou Jorge Conde Calderón utilisent le terme « libre ». De fait, Jaime Jaramillo Uribe s'intéresse, comme l'indique le titre de son texte, aux relations entre esclaves et maîtres dans la société colombienne du 18^{ème} siècle ; en ce sens, ses analyses se centrent principalement sur le statut de l'esclave, sur l'organisation de son travail, sur ses formes de résistance, le

¹⁵ Dans certaines présentations du recensement de 1777-1780, une catégorie supplémentaire est introduite, celle d'« ecclésiastiques ».

métissage apparaissant d'une certaine façon comme un processus résiduel, pour lequel l'absence de qualificatif propre attesterait finalement l'ambiguïté du statut : à la fois objet de classement et catégorie en négatif, que ne caractérisent ni la couleur, ni la position socio-économique. Les « métis », ce sont les individus qui restent quand la place de chacun a été attribuée. Ailleurs, l'utilisation de la catégorie de « libre » met l'accent sur un qualificatif porteur d'une identité, notamment dans la relation d'opposition avec la catégorie d'« esclave », mais qui renvoie aussi aux « libres de toutes les couleurs », catégorie largement utilisée dans toute l'Amérique latine coloniale (Mörner, 1969), associant désormais un statut social à une absence de détermination raciale, symbolisée ici par la couleur. Et si le « métis » est d'une certaine façon appréhendé comme une menace pour l'ordre racial colonial et la hiérarchisation en castes, le « libre » en appelle à l'émergence d'une nouvelle identité, porteuse d'un nouveau modèle de société.

Ainsi, non seulement, les catégories du métissage montrent-elles la multiplicité de leur dénomination et de leur signification, qui ne cachent pas les enjeux idéologiques et politiques de la définition du métissage, mais elles rassemblent également sous une même appellation des individus extrêmement différents, tant du point de vue de l'identification raciale qui leur est associée (ceux qui ne sont ni « blancs » ni « noirs ») que de celui de la position sociale et économique occupée.

Précisément, le métissage se nourrit de ces différents modes de classification ; la difficulté même de nommer le « métis », à une époque où existent les catégorisations raciales, témoigne de la multiplicité de significations qui lui sont attachées, de la mise en cause de l'ordre colonial à la promotion d'une nouvelle société, sans que ces diverses représentations soient contradictoires.

2. 2. Les sondages depuis 1991

En 1993, suite à l'introduction du multiculturalisme en Colombie, le DANE (*Departamento Nacional de Estadísticas*, Département National de Statistiques) a réalisé un recensement dans lequel apparaissait, pour la première fois, une question relative à

l'appartenance ethnique¹⁶. La question, basée sur l'auto-reconnaissance culturelle (DANE, 1993 : 163), portait sur l'« appartenance à une ethnie, un groupe indigène ou une communauté noire ». Il ressort que, pour la ville de Carthagène, seules 1 405 personnes se sont identifiées comme « noires », en répondant positivement à la question des enquêteurs, sur une population totale de 656 632¹⁷. Après de nombreuses discussions au sein même du DANE, relayées par des travaux universitaires effectués sur la ville de Cali, une nouvelle logique de quantification a été inaugurée¹⁸ en 2000 dans l'*Encuesta Nacional de Hogares* (enquête-foyer) du DANE, à travers l'utilisation de photographies représentant quatre personnes, censées avoir le même statut socio-économique, incarnant quatre catégories raciales non nommées¹⁹ : « blanc », « métis » (au sens indien), « mulâtre », « noir ». Il est alors demandé aux individus de désigner la photographie de laquelle se rapproche le plus leur couleur de peau. Les résultats, partiels et non encore diffusés publiquement, donnent, pour Carthagène, une population « afrocolombienne », regroupant les individus s'étant identifiés aux photographies représentant l'homme « noir » et la femme mulâtre, de 415 000 personnes pour une population totale de 838 000 habitants (Urrea, Ramírez, Viáfara, 2001).

Il n'est pas question de privilégier ici l'un ou l'autre de ces deux recensements, les méthodes, la période, les objectifs ne permettant pas une comparaison termes à termes ; encore moins d'en déduire toute forme d'expression d'une croissance vertigineuse de l'identification « noire », les conditions de réalisation étant par trop dissemblables. Je voudrais simplement souligner l'importance de l'écart séparant ces deux mesures, écart ô combien révélateur des incertitudes planant sur l'identification des populations « noires ». Or ce problème, jusqu'alors ignoré, se

¹⁶ Dans un contexte et en des termes différents, ces réflexions se retrouvent en France dans les débats sur l'introduction des statistiques ethniques (Populations, 1998 ; Simon, 2001).

¹⁷ Pour une étude détaillée des recensements ethniques en Colombie et en Amérique latine, voir DANE (2000) ; Barbary (2001).

¹⁸ S'inspirant notamment des expériences déjà réalisées au Brésil par l'Institut Brésilien de Géographie et Statistiques.

¹⁹ Au moment où une représentativité statistique ethnico-raciale vise à être construite, un autre biais est introduit : trois photographies représentent des femmes, une seule un homme (symbolisant le phénotype « noir »).

pose désormais avec insistance : en reconnaissant pour la première fois l'existence des populations afrocolombiennes, à travers l'élaboration d'une nouvelle Constitution en 1991, la Colombie pose aussi la question de la définition de ces populations.

Alors que l'altérité était définie en termes d'auto-identification à une catégorie ethnique dans le recensement du DANE (DANE, 1993), elle était définie en fonction des traits phénotypiques dans l'*Encuesta Nacional de Hogares* (DANE, 2001). D'un recensement à l'autre, on se trouve au cœur de la problématique entre définition ethnique et raciale, entre appartenance et apparence²⁰. Pour Yolanda Bodnar, principale responsable de la question ethnique du recensement du DANE, il s'agit de quantifier une population caractérisée par une « identité ethnique », définie, textes théoriques à l'appui, comme un groupe qui se distingue du reste de la société par le fait de partager des traits communs dans le domaine de la communication, de la socialisation et du travail.

La mesure de l'ethnicité dans les recensements de population et de logement implique, d'une part, d'avoir une idée claire du concept d'appartenance ethnique et, d'autre part, de rendre ce concept opérationnel dans la recherche d'une question [...] qui rende compte de la mesure du phénomène dans ses aspects essentiels (Bodnar, 2000 : 16).

L'évaluation de l'altérité passe donc par une démarche d'imposition aux acteurs sociaux de catégories construites dans l'ordre scientifique (étiques). Ce transfert brutal et non explicité du « savant » au « populaire » explique sans doute en grande partie les faibles résultats obtenus par le recensement du DANE, à Carthagène et en Colombie, les personnes interrogées ne se reconnaissant pas dans l'utilisation du terme « ethnie ». C'est d'ailleurs bien ce que reconnaît implicitement Yolanda Bodnar dans un ouvrage sur le recensement ethnique (Ruiz et Bodnar, 1995). Si les deux auteurs consacrent une grande partie de leur

²⁰ A laquelle il faudrait ajouter les biais introduits par les termes mêmes de l'interaction créée par la situation d'enquête, dans laquelle l'identification ethno-raciale est aussi un signe de statut et une relation de pouvoir : que dire lorsque l'enquêteur est un homme « blanc » s'adressant à un homme « noir » ? Un homme « noir » s'adressant à un homme « blanc » ? Ou que l'enquêteur est une enquêtrice ?

analyse à la définition de l'« ethnicité indienne », l'« ethnicité noire », elle, est jugée insuffisamment marquée et doit faire l'objet d'un travail de prise de conscience par les communautés elles-mêmes.

Le mouvement de revendication des communautés noires est récent et on a observé dans les preuves pilotes que celles-ci n'ont pas le même sens de l'identité que les indiens [...]. Il a été recommandé d'informer les communautés noires sur la signification et l'importance de la question, au travers de mécanismes de diffusion et grâce à leurs associations (Ruiz et Bodnar, 1995 : 28).

C'est dans ce contexte que fut introduite une nouvelle méthode d'appréhension des différences ethnico- raciales. Il n'est pas inutile de préciser, à ce propos, que l'utilisation des photographies fut rejetée par Yolanda Bodnar, au cours d'un colloque portant sur les recensements ethniques, où elle dénonçait les risques de naturalisation de la race (Bodnar, 2000). D'autres, au contraire, rappelant que la ségrégation socio-spatiale est liée aux mécanismes de caractérisation phénotypique et aux préjugés raciaux qui les soutiennent (Urrea, Ramírez, Viáfara, 2001), estiment que les statistiques ethniques ne peuvent avoir de valeur heuristique que si elles ont également du sens pour les acteurs eux-mêmes.

Ces résultats montrent l'échec de l'entrée ethnique pour mesurer l'importance démographique de la population noire ou mulâtre à Cali (et, plus généralement, en Colombie – seules 4,1% des personnes interrogées ont répondu à la question, à peine 3,3% a déclaré appartenir à une « ethnie, groupe indien ou communauté noire » et uniquement 1,5% à une « communauté noire » –) : il n'existe pas, à l'échelle nationale, dans la société colombienne aujourd'hui un sentiment d'appartenance ethnique *partagé et librement déclaré* par des groupes significatifs de population (Barbary, Ramírez et Urrea, 2003 : 28-29. Les italiques sont des auteurs).

Or cette démarche pose également problème²¹ : n'est-on pas ici dans une logique d'usage scientifique, non suffisamment contrôlé, des catégories émiqes ? Est-il valide de construire un indicateur pertinent permettant de quantifier les différents groupes sur la base

²¹ Ces propos doivent beaucoup aux discussions avec Jocelyne Streiff-Fénart et Philippe Poutignat.

de critères de classement issus des pratiques sociales ? Ne risque-t-on pas alors d'enrôler les catégories sociales dans une logique scientifique qui leur attribue une signification et une valeur différentes ? Finalement, que ce soit en construisant des concepts scientifiques – comme dans le cas du recensement de 1993 – ou en introduisant des catégories populaires – recensement 2000 –, ces deux approches partagent, de façon symétrique, une même acceptation de la perméabilité de la frontière entre usage social et usage scientifique, entre catégorie pratique et catégorie analytique, confusion qui fut elle-même à l'origine de la diffusion et de la résistance de la notion de race.

Aussi bien, ces réflexions ouvertes par les recensements sur l'introduction, dans l'ordre social, de catégories étiques et l'utilisation, par la science, de catégories sociales, permettent de préciser la démarche qui sera adoptée ici : il s'agit de faire des catégories émiqes l'objet même de la recherche, en étudiant leur apparition et leur cristallisation, là où elles contribuent à l'organisation des scènes d'action. En ce sens, je m'intéresserai tant aux mécanismes de diffusion du langage de l'ethnicité dans certaines situations ou chez certains acteurs qu'au maintien et aux transformations des catégorisations plus anciennes.

3. 11 novembre 1811 : race, classe et région

Le fait le plus marquant de l'histoire de Carthagène est celui du 11 novembre 1811, comme en témoigne l'abondante littérature sur le sujet (Porras Troconis, 1965 ; Bossa Herazo, 1967 ; Bustamente, 1977 ; Lemaitre, 1983 ; Covo, 1985 ; Múnera, 1998) : date incontournable pour tous les historiens, thème de l'hymne de la ville, raison d'être de ses principales festivités. Aujourd'hui, le 11 novembre constitue un des premiers « mythes fondateurs » de la ville, célébré comme symbole de l'esprit héroïque, indépendant et révolutionnaire de Carthagène. Dans le même temps, la répression sanglante qui l'a suivi, la marginalisation politique de Carthagène, la rupture de ses liens économiques avec l'espace Caraïbe et Atlantique marqueront profondément le développement de la ville au 19^{ème} siècle et alimentent, aujourd'hui encore, un sentiment de mise à l'écart et de persécution par Bogotá. Avec le 11 novembre se révèlent les relations complexes qui unissent race, classe et région à Carthagène, complexité d'autant plus grande que les historiens qui travaillent aujourd'hui sur cette époque ont à rendre

compte de processus de différenciation raciale dans un langage qui n'intègre plus les catégorisations raciales.

3. 1. Interprétations multiples

Si l'historiographie traditionnelle de Carthagène met en avant le rôle de l'élite et insiste sur les événements à caractère politique, alimentant notamment la dimension héroïque des événements du 11 novembre, les travaux contemporains, quant à eux, s'intéressent aux questions socio-économiques et mettent l'accent sur le rôle des classes populaires. Alors que la première ne donne aux populations « noires » qu'un rôle minime et subalterne, les seconds en font les principaux acteurs de l'histoire de Carthagène. Cette divergence témoigne du renouveau de la place accordée à la racialisation de l'histoire et de son absence pendant plus d'un siècle.

Ainsi l'événement majeur de l'histoire de Carthagène offre-t-il des significations multiples, voire contradictoires, qui non seulement favorisent la non objectivation d'un « passé commun » mais révèlent à quel point l'interprétation raciale de l'histoire de Carthagène est un enjeu politique et intellectuel contemporain²². Cette période permet la confrontation, termes à termes pourrait-on dire, de deux ouvrages signés par deux historiens de la ville, Eduardo Lemaitre et Alfonso Múnera. Le premier est considéré comme l'historien officiel de Carthagène, son *Historia general de Cartagena* en quatre volumes jouit du statut d'ouvrage de référence, comme en témoigne notamment la publication, à partir de ses écrits, d'un manuel destiné aux étudiants des collèges de la ville (FUNCICAR, 1994) ou d'un résumé traduit en anglais et disponible dans les lieux touristiques (Lemaitre, 1998). Alfonso Múnera, quant à lui, est professeur d'histoire, ancien doyen de la faculté de sciences humaines de l'Université de Carthagène, actuellement ambassadeur de Colombie en Jamaïque. Son livre, *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1810)*, tiré de sa thèse de doctorat, est perçu comme le symbole du mouvement de rénovation de la recherche historique sur la ville. Aussi la présentation différentielle de l'indépendance renvoie-t-elle également à un conflit de générations, une vision antagonique de la pratique historique, des trajectoires biographiques opposées, Alfonso Múnera se considérant lui-même

²² Sur l'utilisation de l'histoire de Carthagène, voir Román (2001).

comme mulâtre, issu d'un milieu modeste, principal artisan du discours de l'afro-caribéanité, Eduardo Lemaitre appartenant à une de ces familles aristocratiques, élite politique et sociale de Carthagène, mettant en avant son origine européenne.

L'ouvrage d'Eduardo Lemaitre reproduit un schéma classique de la recherche historique : celui de la focalisation sur les élites, considérées comme les seuls acteurs de l'histoire. Plus généralement, dans l'histoire officielle de Carthagène, les premiers rôles sont tenus, dans l'ordre chronologique, par les fondateurs de la ville, les pirates, les chefs des armées, les ingénieurs responsables des murailles, les membres du tribunal de l'Inquisition, les artisans de l'indépendance. Le troisième tome de *Historia general de Cartagena* est entièrement consacré à l'indépendance. Dès les premières pages de l'ouvrage, le ton est donné : la déclaration d'indépendance de Carthagène est la conséquence directe des événements qui ont secoué l'Europe quelques années plus tôt et de la diffusion de la philosophie des Lumières (Lemaitre, 1983 : 3). Le terme « noir » est rarement mentionné et toujours associé à un statut subalterne et passif ; ceux de *mestizo*, *moreno* ou *mulato* sont absents de l'index. Le récit des événements de novembre, de la lutte contre la Couronne espagnole, du site de Carthagène, est avant tout celui des décisions prises par les membres du Conseil de la ville, des conflits au sein de l'élite (notamment celui qui opposa les frères Gutierrez de Piñeres à García de Toledo) ou de la biographie des membres de cette élite. Non seulement ceux-ci sont considérés comme les seuls auteurs du processus d'Indépendance, mais le reste de la population de la ville est présenté comme un élément passif, n'ayant eu d'autre rôle que celui de suivre un mouvement initié par l'élite.

Pour Alfonso Múnera, au contraire, il faut revenir sur les fausses évidences de l'historiographie officielle, notamment en ce qui concerne les circonstances de l'indépendance.

La déclaration d'indépendance absolue de Carthagène ne fut pas, comme se complait à la décrire l'historiographie traditionnelle, le produit des querelles entre les élites toledistes et piñeristes. Le degré de tension sociale qu'a produit le 11 novembre avait des composantes plus complexes et, sans aucun doute, la plus importante d'entre elles était l'affrontement de l'élite créole avec les artisans « noirs » et mulâtres qui aspiraient à l'égalité (Múnera, 1998 : 196).

Alfonso Múnera insiste sur le rôle de l'élément racial dans le développement historique et la structuration sociale de Carthagène : la dynamique raciale en tant que facteur d'analyse des luttes politiques de la fin de la Colonie est centrale pour la compréhension de leurs caractéristiques et de leurs résultats. Au mythe d'une indépendance menée par la seule élite créole, il substitue le rôle actif des mulâtres dans son déclenchement et son déroulement. « Un sentiment d'égalité avec les blancs paraît avoir surgi parmi les mulâtres, en même temps que leur nouvelle condition sociale, qui leur permettait d'aspirer à recevoir une éducation plus complète » (Múnera, 1998 : 96). Les analyses actuelles (Alvarez Marín, 1990 ; Calvo Stevenson et Meisel Roca, 1998) insistent ainsi sur la participation, et même le rôle moteur, des secteurs populaires, dont on rappelle qu'ils étaient majoritairement composés de mulâtres et de « noirs ». Ainsi Jorge Conde Calderón, un de ces historiens « rénovateurs », met-il en avant la « poussée métisse » au début du 19^{ème} siècle et son affrontement à l'élite de la ville : selon lui, hors de contrôle du système traditionnel, le métis est contraint à l'indépendance politique, non pas vis-à-vis de l'Etat hispanique ou du monarque espagnol, mais par rapport au centre urbain privilégié (Conde Calderón, 1996 : 87), la déclaration d'indépendance vis-à-vis de la couronne espagnole étant tout autant une lutte interne, pour l'accès à l'égalité socio-économique et raciale²³.

L'épisode central de l'histoire de Carthagène donne lieu à des récits parfaitement contradictoires, dans lesquels la restitution historique semble se conjuguer à un discours politique et une trajectoire personnelle contemporains. Loin de prétendre trancher entre ces deux visions du 11 novembre 1811 et de privilégier une interprétation qui serait plus « vraie » que l'autre, ce qui m'intéresse dans l'antagonisme entre Lemaitre et Múnera, c'est précisément qu'il souligne, en même temps qu'il diffuse, l'absence de toute univocité et de toute réification de la place accordée à la race dans l'historiographie, contribuant à produire une mémoire qui est elle-même floue et ambiguë.

²³ L'éphémère Constitution de Carthagène de 1812 reconnaît le droit de participer à la vie politique à tous les hommes libres, indépendamment de leur appartenance raciale.

3. 2. Permanence d'une structure socio-raciale héritée de la Colonie

Le 11 novembre 1811 peut être appréhendé comme un échec ou, au moins, un contretemps de près d'un siècle : celui de l'entrée dans l'ère républicaine. Alors que Carthagène fut la première ville du royaume de Nouvelle Grenade à déclarer son indépendance, elle sera finalement la dernière de Colombie à connaître effectivement l'égalitarisme et le réformisme républicains. L'écrasement dans le sang de la République de Carthagène, puis la longue léthargie qui suivra jusqu'à la fin du 19^{ème} siècle, ont favorisé le maintien, plus longtemps qu'ailleurs, de relations sociales hiérarchisées et traditionnelles. Pour l'historien Sergio Solano, un des rares auteurs à avoir travaillé sur le 19^{ème} siècle à Carthagène, « l'histoire de Carthagène est présentée comme dépourvue de conflits et comme le résultat exclusif des actions des membres de l'élite qui, avec lucidité et sans passion, dirigeaient le cours des événements vers le bien-être social. Pour l'élite de Carthagène, construire cette image était un objectif prioritaire sachant que, depuis le début de la République, elle vivait dans la peur d'un éventuel soulèvement de noirs et de mulâtres d'origine populaire » (Solano, 1998 : 221-222). L'interprétation du 11 novembre 1811 serait donc à replacer dans une logique de minoration des conflits raciaux et de production d'une harmonie raciale visant à consolider une identité nationale émergente.

Il faut également retenir des événements de 1811-1815 les conséquences durables qu'ils auront sur la structure socio-raciale de la ville. Pour Aline Helg, les racines de la fameuse invisibilité du « noir » en Colombie sont à rechercher à cette époque de difficile construction d'une identité nationale.

Pourquoi, dans la Caraïbe colombienne, à la différence de ce qui s'est passé dans plusieurs sociétés américaines, la race n'est pas devenue une catégorie organisationnelle alors qu'elle avait été fondamentale dans la formation de la vie des gens durant la période coloniale ? (Helg, 2000 : 221).

Loin de défendre l'idée d'une participation univoque et uniforme des « libres de couleur » aux mouvements d'indépendance, elle souligne tout d'abord la diversité des modalités prises par les formes de résistance, révolte et adaptation

de populations dont les logiques d'action ne se réduisent pas à la couleur (voir aussi Thibaut, 2003). L'absence de mobilisation raciale collective est alors analysée comme le résultat de l'existence des catégories raciales du métissage (*negro, zambo, pardo, cuarterón*, etc.) qui favoriseraient des stratégies de promotion individuelle bien plus que la défense d'intérêts collectifs. Prendre position pour une cause commune qui rassemblerait toutes les castes coloniales équivaut aussi à se reconnaître soi-même comme membre de ces castes. La quête de l'« égalité » renvoie, non pas à une égalité politique, mais à l'égalité avec le « blanc » : il s'agit donc de progresser dans le système de castes bien plus que de le remettre en cause. Or cette ascension est favorisée par la prise des armes, pour la défense de la ville. Néanmoins, puisque le discours de l'égalité exigeait de garder le silence sur la question raciale, les mulâtres ont préféré lutter pour une égalité acquise grâce à leurs mérites personnels plutôt qu'en contestant l'ordre socio-racial.

La référence à la race fut ainsi évacuée des discours et des pratiques de ceux qui furent les principales victimes des classements raciaux. Bien loin d'être une remise en cause du système de castes hérité de l'époque coloniale, le mouvement d'indépendance de Carthagène et l'établissement d'une république moderne se présentent au contraire, dans une logique de continuité, comme une translation des classements raciaux dans la nouvelle nation.

3. 3. Carthagène et Bogotá : isolement géographique, assignation identitaire

Si les historiens donnent à la race une place différentielle dans les événements du 11 novembre 1811, ils sont par contre tous d'accord pour affirmer que ce premier mouvement d'indépendance fut autant tourné contre le pouvoir jugé excessif de Bogotá que contre la couronne espagnole. L'écrasement de l'éphémère République de Carthagène donnera lieu à des interprétations en termes de revanche de Bogotá sur Carthagène, de domination du centre sur la périphérie, qui se traduisent, aujourd'hui encore, par un sentiment de marginalisation et d'infériorisation, d'intégration nationale partielle, exprimé par les habitants de la côte. Or cette mise à l'écart de la Caraïbe peut également être analysée dans les termes propres au système de relation entre les races qui s'est mis en place

à Carthagène et que l'entrée en République va, paradoxalement, confirmer. Car le processus de la première indépendance de Carthagène eut également une autre conséquence : l'absence de saillance raciale provoqua la dilution de la Caraïbe dans une nation qui se construit comme andine et « blanche », sans référence à sa composante « noire ». Il faut immédiatement préciser que ce phénomène de marginalisation de la côte ne doit pas être attribué uniquement à un projet des élites andines : il résulte aussi de l'évitement des catégorisations raciales tant des élites caribéennes que des secteurs populaires.

Dans le même temps, la race constitue bien, de façon plus ou moins avouée, le principe légitimant cet ordre social, reproduisant ainsi, à l'échelle nationale, ce processus de neutralisation des identifications raciales de la part de ceux qui sont racialisés, alors même que la société est organisée selon une hiérarchie raciale. Dans le processus d'imposition d'une « identité caribéenne » négative, la race est mobilisée comme facteur explicatif du « retard » des habitants de la côte, ainsi rassemblés dans un vaste ensemble hétérogène dont la caractéristique principale serait de ne pas être « blancs ». Face à cet étiquetage racial justifiant une relégation aux marges de la nation colombienne, les habitants de la côte, élites et secteurs populaires, ne vont pourtant pas réagir, favorisant ainsi le développement d'une identité nationale tronquée et la cristallisation d'un rapport de forces. Car, là encore, dénoncer une domination dont les fondements sont raciaux, c'est se reconnaître soi-même comme appartenant à ces catégories raciales considérées comme inférieures et renoncer à une amélioration de son statut par la voie silencieuse de l'intégration et du blanchiment. En définitive, la référence à la race intervient moins comme une catégorie d'appartenance collective, qui pourrait donner naissance à des intérêts et des objectifs communs, que dans une logique individuelle de rapprochement du « blanc » et de mise à distance du « noir ».

4. Carthagène aujourd'hui : évitement des catégories raciales

Toutes les servantes sont noires, c'est comme ça. Avec le poids colonial, les masses noires commencent de zéro. Il y a eu l'abolition de l'esclavage, mais s'ils ne savent pas lire ? Ils sont libres de quoi ?

Mais ils apprennent, il y a beaucoup de noirs à l'université. Ce n'est pas du racisme, c'est la conséquence de l'esclavage²⁴.

Tout en poursuivant sa description des relations raciales dans la rue, le long du *Parque Bolívar*, ce membre de l'Académie d'Histoire se heurte à un jeune garçon, « noir », en haillons, qui interrompt sa course par terre, se relève aussitôt, l'injurie, se ravise, lui demande cent *pesos*, et repart sans attendre dans un flot de paroles incompréhensibles. Mon interlocuteur maudit alors cette *negrería inculta* (« nègrerie inculte ») qu'il faudrait chasser du centre ville et reprend sa réflexion sur l'absence de racisme à Carthagène. Cette situation est révélatrice : les relations entre « noirs » et « blancs » ne sont pas conflictuelles tant que chacun reste à sa place, les premiers employés de maison, jardiniers ou ouvriers, les seconds vaquant à leurs activités politiques et artistiques ou organisant les fêtes de la ville. Dès que cet équilibre est rompu, la ritualisation des relations laisse place à une situation d'embarras au sens de Goffman, les bienséances sociales ne sont plus respectées : d'un côté, la polarisation identitaire paternaliste se relâche, l'élite ne pouvant plus se donner l'illusion de la coexistence harmonieuse du « noir » et du « blanc » ; de l'autre, l'évitement de l'identification raciale échoue, les secteurs populaires étant contraints d'accepter le langage racial.

Le défi, aujourd'hui, pour la population de Carthagène, est de faire « comme si » les relations raciales n'étaient pas problématiques ni conflictuelles, alors même que la ville, devenue une métropole internationale, n'a plus rien à voir avec la Carthagène de 1811. Une structure sociale hiérarchisée, le paternalisme de l'élite de la ville, une organisation socio-raciale : ces caractéristiques héritées du passé se maintiennent aujourd'hui encore à Carthagène bien que la ville ait connu des transformations économiques, sociales, politiques, urbaines considérables, d'abord au début du 20^{ème} siècle, puis à partir des années 1960.

4. 1. Les « grands blancs »

Décrivant la société néo-granadine, Jaime Jaramillo Uribe (1994) met l'accent sur l'importance du lignage comme principe d'organisation sociale et, notamment, sur le rôle du titre de *don*.

²⁴ Entretien, 27 novembre 1998.

Selon lui, tout Espagnol qui arrivait en Amérique, quelle que soit sa condition, cherchait à obtenir le titre de *don* : celui-ci lui permettait de se distinguer des populations indiennes et « noires » puis, surtout, « métisses » et « mulâtres ». Car le recours à ces marqueurs de noblesse permettait aussi d'être considéré comme « blanc » et « de sang pur »²⁵.

Les normaux, « ceux qui ne divergent pas négativement [des] attentes particulières » (Goffman, 1975 : 15), ceux qui se distinguent du stigmatisé, ceux qui produisent la *color line*, ceux qui véhiculent le préjugé raciste, pourraient être qualifiés de « grands blancs » par analogie aux « petits blancs » décrits par Gunnar Myrdal. Il s'agit de quelques familles aux pratiques endogamiques très marquées, se réclamant de leurs ancêtres italiens, français, espagnols ou catalans. Leurs noms, simples (Benedetti, Toño, Lemaitre, Vélez, Román, Martínez, Araújo, Bustamante, Lecompte, De la Espriella) mais aussi composés (Toño Lemaitre, Bustamante Lecompte, Araújo Martínez), voire doubles (De la Espriella De la Espriella, Vélez Vélez,) leurs quartiers d'habitation (Manga, Pie de la Popa, Bocagrande, Castillogrande), leurs lieux de rencontre (clubs, Académie d'histoire, Société de pêche) les identifient immédiatement et traduisent le caractère très fermé de ce groupe.

En 1991, le *Club Cartagena*, le plus important club social de la ville, a fêté son centième anniversaire. Celui-ci fut l'occasion de la publication d'un livre commémoratif, qui donne un aperçu de l'« esprit » du lieu et des attentes des membres.

Profondément ancré dans l'arbre généalogique des familles de Carthagène les plus traditionnelles du siècle passé [...] le Club Carthagène a toujours conservé les plus grandes valeurs de l'être *cartagenero*, caractérisé par ses bonnes manières et le respect de certaines normes sociales qui firent de Carthagène l'Arcadie de la Caraïbe : coloniale, réminiscente, emplie d'événements et de visiteurs illustres qui ont fait de la ville un centre culturel de premier ordre. En feuilletant ces pages, le lecteur entamera un voyage fantastique dans le passé, retrouvant en lui l'essence de son esprit d'être social et l'héritage valeureux de ses ancêtres, afin de prolonger la lignée et de conserver, de la façon la plus haute, tout ce qui ennoblit l'homme *cartagenero* (Club Cartagena, s.d. ; : 10).

²⁵ Sur la Martinique, voir Kováts Beaudoux (2002).

Suit une description des fêtes d'anniversaire qui n'a pas grand chose à envier aux récits des cérémonies mondaines européennes des siècles passés, et qui se complaît à citer chacun des acteurs, comme une grande famille dans laquelle on pourrait reconnaître un oncle, une grand-mère, un cousin, une nièce. Cette vision harmonieuse d'un passé considéré comme un modèle, cet aristocratism bien pensant, sont réactualisés en permanence dans le discours et la pratique des « grands blancs », à travers leur tenue vestimentaire (costume blanc, chapeau de paille), leur politesse maniérée (compliments, baisemain), leur intérêt pour l'histoire et l'arbre généalogique de leur famille, leur élitisme bohème.

Un membre de l'administration du *Club Cartagena*, m'accueillit, lors de notre première rencontre, d'un « bonjour » guttural, me parla de sa fille, étudiante à la Sorbonne, de sa sœur mariée à un Suisse, de son nom « Lemaitre » qui « s'écrit normalement avec un accent circonflexe », victime de la typographie espagnole.

Du côté de mon père, ma famille vient d'Espagne. Le père de mon trisaïeul a élevé ses enfants en Espagne. Il est venu en tant que sous-lieutenant de l'armée royale. Du côté de ma mère, ils viennent de France. Ils sont arrivés il y a 200 ans, quelque chose comme cela. Les deux familles se sont rapprochées et se sont croisées en une seule, dans la première partie du 19^{ème} siècle. Mon père et sa belle-mère étaient cousins germains et les familles se sont croisées. C'est une caractéristique très importante de villes comme celle-ci, il y a des mariages dans les familles. Regarde les noms qui sont identiques. Mon grand-père était Lemaitre Toño, moi je suis Toño Lemaitre. Quand mes parents se sont mariés, ils ont dû demander un permis, faire une vérification de sang²⁶.

Cet élitisme repose sur un mythe de l'origine, de la pureté supposée des membres du *Club Cartagena*. C'est ainsi que les *turcos*, les syro-libanais arrivés depuis la fin du 19^{ème} siècle et dont la position économique semblait pouvoir justifier leur demande d'adhésion au *Club Cartagena*, durent créer leur propre organisation, le *Club Unión*, la richesse ne remplaçant pas, aux

²⁶ Entretien, 18 décembre 1998.

yeux de l'élite « blanche » de Carthagène, une « mauvaise » naissance.

4. 2. Chacun sa place

La relation des « grands blancs » avec la population de Carthagène se caractérise avant tout par son paternalisme bienveillant, fort éloigné du sentiment de crainte et de frustration exprimé par les « petits blancs ». L'élite ne se sent pas en danger face aux « noirs », elle n'a rien à perdre à leur contact. Sa noblesse, sa position, ses traditions ne sont pas menacées par ses rapports avec les habitants de Carthagène ; au contraire, ceux-ci viendraient plutôt confirmer sa grandeur d'âme, son sens des responsabilités, sa solidarité avec ceux qui seraient moins favorisés qu'elle. Orlando Fals Borda considère ainsi que la côte se caractérise par une combinaison de familiarité et de distance, de différenciation et de protection où se développe une société seigneuriale ni aussi formelle, ni aussi fermée, ni aussi voyante qu'en Europe et ailleurs²⁷ (Fals Borda, 1980). Le statut des *muchachas*, ces employées de maison qui sont aussi les « nounous » des enfants de bonne famille, résume à lui seul la signification des relations entre « noirs » et « blancs ». Puisqu'elles font partie de la famille, puisqu'on leur confie ses enfants, puisqu'elles habitent sous le même toit, comment pourrait-on être raciste à leur égard ? Et ce paternalisme s'appuie sur une conscience aiguë de la place que chacun, en fonction de sa couleur, doit occuper. Pas de conflit dans les situations raciales donc, car l'idée même d'une éventuelle compétition entre « noirs » et « blancs » est proscrite.

Joel Streicker, anthropologue, dans son étude portant sur un quartier pauvre de Carthagène, observe ce respect des places assignées, vu de l'autre côté de l'échelle raciale et sociale.

Les gens les plus âgés conçoivent le *blanco* comme un terme de classe qui insiste sur la *raza* – naissance, mariage, famille – plus que sur la seule richesse [...]. Se référer à la *raza* conduit à un monde bien ordonné : la société-basée-sur-la-*raza* traitait bien le pauvre et donnait lieu à des mariages heureux et durables [...]. Ce qui précède montre clairement que l'utilisation par les personnes âgées de *blanco* et *negro* comme des marqueurs de classe rend compte de la reconnaissance de leur statut subordonné (Streicker, 1992 : 428-429).

²⁷ Sur le Brésil, voir Freyre (1997).

Tout se passe comme si le cycle des relations raciales proposé pour décrire la situation nord-américaine était détourné avant même sa mise en œuvre par une ritualisation des relations qui ne laisse aucune place à l'incertitude et au changement. L'instauration de certaines convenances dans les relations sociales garantit le maintien de la distance entre les races. L'intimité entre le propriétaire et les domestiques ou les travailleurs « noirs » est rendue possible parce que les rituels sociaux qui définissent et maintiennent les relations d'étiquette sont respectés. En considérant comme normal et banal le fait que le « noir » ne puisse être que jardinier ou la « noire » employée de maison, les « grands blancs » produisent une identité en puissance à partir d'une identité effective qui est elle-même le résultat d'une stigmatisation du « noir ». Comme le montrent les analyses de Goffman sur les usages sociaux des aspects indésirables de l'apparence personnelle, le mieux que l'individu stigmatisé puisse faire, au moins dans les situations ritualisées, est de minimiser les signes du stigmate, de les priver de toute valeur communicative, de faire comme si la relation était parfaitement normale. Bref, d'adopter, on le verra, une convention d'évitement de la question raciale.

4. 3. Logiques de blanchiment

Le président de *Cimarrón*, association luttant pour les droits des populations « noires », s'en est fait une règle de conduite : il n'arrive jamais en retard à un rendez-vous. Il aurait même tendance à avancer sa montre d'une dizaine de minutes, préférant être en avance plutôt que de prendre le risque de faire attendre son interlocuteur. Dans une ville où un retard d'une demi-heure, voire d'une heure, est tout à fait acceptable, où l'état des transports en commun rend aléatoire tout déplacement, son comportement peut sembler incongru. Il témoigne en tout cas d'une volonté de corriger le stigmate racial en inversant les signes qui lui sont attachés. Puisque le « noir » est celui qui n'arrive jamais à l'heure, auquel on ne peut faire confiance, qui est incapable de travailler de façon responsable, il a décidé d'être systématiquement en avance. On retrouve ici les « désidentificateurs », concept utilisé par Goffman pour décrire les situations de résistance à la stigmatisation et défini comme des « signes qui tendent – en réalité ou dans l'espérance – à briser un tableau autrement cohérent, mais pour le modifier dans

un sens positif voulu par leur auteur, et dont l'effet n'est pas tant de poser une nouvelle revendication que de mettre fortement en doute celle qui existait virtuellement » (Goffman, 1975 : 60).

Car le métissage ne saurait être perçu comme une négation du racisme : il n'élimine pas le stigmate racial mais permet de s'en accommoder. Il faut d'ailleurs rappeler qu'il est, en Amérique latine, le produit d'une double domination liée à l'esclavage, raciale mais aussi sexuelle. Il offre la possibilité d'échapper au handicap – plus exactement à ce qui est présenté comme un handicap – mais ne remet pas en cause l'existence même de ce handicap. L'importance, en Amérique latine, du blanchiment en est l'illustration la plus directe : il consiste à adopter des comportements et des modèles considérés comme définissant le statut de « blanc ». En d'autres termes, il équivaut au refus de s'identifier et d'être identifié en tant que « noir », dans un système où, pour occuper une position sociale valorisée, il n'est d'autre solution que de renoncer aux attributs caractérisant le « noir ». L'existence de ce processus montre à quel point l'appartenance raciale peut agir comme un stigmate interdisant de façon définitive l'accès à certains statuts. Pour changer de position sociale il faudrait alors, avant tout, changer d'apparence raciale. Le blanchiment peut ainsi prendre une forme culturelle (pratiques associées à la culture « blanche »), sociale (insertion dans des réseaux de sociabilité « blancs »), biologique (relations sexuelles, éclaircissement de la couleur de la peau, lissage des cheveux).

Il s'exprime, dans sa version la plus radicale, par la volonté de transformer physiquement son corps. Dans un travail de fins d'études universitaires, *Síndrome del blanqueamiento exigido* (« Syndrome de blanchiment exigé ») (Villadiego, 1998), Olga Villadiego, étudiante en linguistique à l'Université de Carthagène, s'intéresse aux pratiques de blanchiment physique. Elle a réalisé un questionnaire qu'elle a soumis à 40 élèves « noirs » d'un collège, âgés de 15 à 18 ans. Les questions posées sont révélatrices :

T'es-tu déjà lissé les cheveux ?

Connais-tu une méthode pour se blanchir ?

Si tu pouvais changer quelque chose de ton corps que changerais-tu ?

Quel(le) serait pour toi l'homme ou la femme physiquement idéal(e) ?

Quelle est la couleur de ta peau ?

Comment préfères-tu les cheveux ?

Plus que les estimations quantitatives, c'est la signification des réponses qui est intéressante. Si la quasi totalité des enquêtées répondent qu'elles se sont déjà lissé les cheveux, la plupart d'entre elles y voient une façon de « paraître plus belles » ; les méthodes utilisées pour se blanchir, connues de toutes et tous, sont le dioxygène, l'alcool et un produit spécial nommé *blondor* ; les traits corporels que l'on changerait sont le nez, les cheveux puis la bouche ; l'homme ou la femme idéaux sont « blancs » ou *morenos claros* (bruns clairs) ; la couleur de la peau n'est pas « noire » mais *moreno oscuro* (brun foncé) ; les cheveux qui obtiennent le plus de suffrages sont les cheveux lisses. Ainsi, non seulement les individus interrogés tendent à s'appliquer, idéalement ou réellement, les désidentificateurs physiques (couleur, cheveux, nez) mais ils imaginent le conjoint idéal comme moins marqué racialement qu'eux-mêmes.

4. 4. Convention d'évitement

Goffman, décrivant les rites d'interaction, parle de « coordination volontaire des actions où chacune des deux parties a sa conception de la façon de régler les choses, où les deux conceptions s'accordent, où chaque partie pense que cet accord existe et où chacune estime que l'autre pense de même. Bref, on y trouve les conditions structurales préalables d'un règlement fondé sur la convention » (Goffman, 1973b : 32). Les relations sociales sont marquées, à Carthagène, par une convention de ce type : celle du contournement de la question raciale, s'appuyant sur l'activation des ajustements nécessaires pour se soustraire à l'affrontement, éviter les situations d'embarras, pour soi et pour autrui. On dit souvent, à Carthagène, que les « noirs » ne sont pas acceptés dans les discothèques de la ville, rappelant l'histoire d'un oncle ou d'un voisin ayant eu à essuyer le refus d'un portier raciste : ce serait une des preuves, avancée par les militants de la cause multiculturelle, de l'existence du racisme à Carthagène. Pourtant, lorsqu'on se rend un samedi soir dans la *zona rosa*, le quartier des discothèques, au centre ville, il est extrêmement rare d'y voir des personnes « noires ». Il semble alors que celles-ci, plutôt que de se trouver confrontées à une situation embarrassante, où les normes d'évitement de l'identification raciale risquent d'être rompues,

préfèrent désamorcer cette probabilité en ne se rendant pas dans ces lieux « à risque ». Et lorsqu'on demande à un individu « noir » pourquoi il ne fréquente pas la *zona rosa*, la réponse est invariable : les prix y sont trop élevés, la musique est de mauvaise qualité, l'endroit est trop éloigné. Evoquer une crainte de se retrouver dans une situation où l'on pourrait être exposé au racisme, c'est aussi reconnaître que l'on possède soit même des attributs stigmatisants et que l'on peut faire l'objet d'une catégorisation raciale²⁸.

En général, l'évitement n'est pas tant écologique que moral pour reprendre la distinction opérée par Robert Park : si l'on n'a pas peur de la confrontation avec l'autre, si l'on ne craint pas de perdre la face, c'est aussi parce que l'on sait que, dans la rencontre même, les ferments de l'embarras seront neutralisés par le partage d'une convention commune. Dès lors que les comportements sont normés, que les règles sont supposées familières, les attentes elles-mêmes sont sans surprises. L'absence de conflit dans les relations sociales à Carthagène ne signifie pas absence de différenciation raciale ; au contraire, elle suppose que cette classification soit suffisamment connue et acceptée. C'est ainsi que l'on peut comprendre l'usage populaire de la catégorie *moreno* (brun) : celle-ci permet de rendre compte d'un ordre racial omniprésent, sans que la charge négative liée à l'évocation raciale n'émerge (comme c'est le cas avec le terme « noir »). Les acteurs les plus « blancs » peuvent ainsi réactiver leur mise à distance sans que celle-ci soit perçue comme discriminante ; les acteurs les plus « noirs » effacent les nuances de couleur derrière une catégorie unique, homogénéisante et privant la désignation raciale de toute signification. Ainsi, plus que d'invisibilité, je parlerai de convention d'évitement afin d'insister sur le fait que la désignation identitaire n'est pas à sens unique : l'invisibilité du « noir » renvoie aussi bien aux stratégies des individus « blancs » qu'à celles des individus « noirs ».

²⁸ Cette analyse s'inspire largement des travaux réalisés par Christian Rinaudo, Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fénart sur les catégorisations raciales dans les situations mixtes, notamment les bus de la ville de Nice (Poutignat et Streiff-Fénart, 1995b ; Rinaudo, 1999). Le bus est en effet perçu comme un espace particulièrement dangereux, non parce que les actes racistes y seraient plus nombreux, mais parce que le risque d'embarras lié à une interprétation raciale de la situation y est plus craint qu'ailleurs.

4. 5. Changement ou continuité ?

Ici débarquèrent, des vaisseaux hollandais ou portugais, des millions d'Africains qui iront creuser les galeries de mines [...]. bercée par les vagues paresseuses de la mer des Caraïbes, caressée par la brise qui fait bruire les cocotiers, Carthagène s'endort, engourdie et somnolente, dans les vieilles murailles de pierre et de corail de son histoire (Aprile-Gnisset, 1971 : 133-134).

Cette image d'une ville tropicale et assoupie, tournée vers le passé, domine encore les présentations de Carthagène. Pourtant, la ville a connu des transformations radicales dans les années 1960-70 (croissance démographique, essor du tourisme, dynamisme de l'industrie, développement des activités portuaires, migrations), qui ont bouleversé les normes et les allégeances traditionnelles.

Le narcotrafic, même s'il aura à Carthagène une importance moindre qu'à Medellín ou Cali, est symptomatique des transformations de l'ordre social, de l'arrivée de nouveaux acteurs et du relâchement des anciennes normes, d'autant plus qu'il est particulièrement visible (immeubles de luxe, restaurants et hôtels de prestige, omniprésence dans les pages « Société » des quotidiens locaux). Dans les années 1970, alors même que la ville connaît une croissance démographique forte et une reprise de son activité économique, la *bonanza marimbera*, l'explosion de la récolte de marijuana dans la Sierra Nevada de Santa Marta, apporte un flux financier considérable et inédit à Carthagène, dans les valises d'une nouvelle catégorie d'acteurs (Burin des Rozières, 1995), venus de l'intérieur, qui font de la ville une plaque tournante du blanchiment de l'argent de la drogue. Profitant du nouveau visage touristique de la ville, ils investissent massivement dans les structures hôtelières, les restaurants et les discothèques, dans la rénovation du centre ville, dans la construction d'immeubles de luxe (notamment à Bocagrande et Manga), dans le développement de marinas privées. Puis, avec l'apogée du narcotrafic (1980-90), Carthagène et ses environs (principalement les îles du Rosario et de Barú) deviennent les lieux de villégiature des barons des cartels de Medellín et Cali, qui construisent des résidences de luxe et hantent les lieux à la mode des nuits de Carthagène. Si, depuis que les gouvernements colombiens successifs ont fait de la lutte contre le trafic de drogue une priorité,

la visibilité des narcotrafiquants et la publicité de leurs activités ont faibli, il n'en demeure pas moins que leur présence à Carthagène a contribué à la modification de la structure des relations sociales et à l'émergence d'une nouvelle élite à côté de l'aristocratie traditionnelle.

Plus généralement, l'arrivée de nouveaux migrants de l'intérieur (narcotraficants, mais aussi *paisas* ou *cachacos*, venus de Medellín et de Bogotá) favorise le dynamisme économique de Carthagène tout en accélérant le déclin des activités menées par l'élite économique locale, déjà fortement menacées. En effet, alors que les migrants européens arrivés à Carthagène au 19^{ème} siècle se sont révélés être des commerçants dynamiques et prospères, puis des entrepreneurs novateurs, donnant à la Colombie certaines de ses premières industries, leurs descendants eurent bien du mal à faire fructifier leur héritage, cédant une première fois du terrain devant l'arrivée des *turcos* au début du 20^{ème} siècle et se retirant définitivement face aux migrants de l'intérieur dans les années 1960. Ceux-ci substituent des entreprises constituées en sociétés anonymes et à structure capitalistique aux petites entreprises familiales traditionnelles qui représentaient encore, dans les années 1930, la quasi-totalité des compagnies inscrites auprès de la Chambre de Commerce²⁹.

Dès lors, le paternalisme bienveillant et infériorisant de l'élite continue à s'exprimer, dans le discours ou dans les apparences, alors même qu'il ne correspond plus à une réalité tangible. Le suicide d'Augusto de Pombo, ancien maire de Carthagène, président du *Club Cartagena* de 1972 à 1978, président de l'Académie d'histoire, est une illustration extrême de cette perte d'influence d'un groupe qui ne peut que se replier sur les symboles de sa gloire passée (clubs sociaux, soirées mondaines, habitations luxueuses, culture). Quelques jours avant son suicide, Augusto confiait ses désillusions et ses doutes, conscient de l'échec de sa génération tout en espérant maintenir certains signes de distinction : « je n'ai pas réussi sur le plan économique, mais je suis cultivé. Tu sais, je crois que si je n'avais pas eu cette maison [héritage de sa famille], j'aurais dû vivre dans un quartier

²⁹ Juan Correa Reyes recense, pour cette époque, 194 commerces constitués sous forme personnelle ou en société familiale, contre 63 ayant un statut de sociétés anonymes ou étrangères (Correa Reyes, 1990).

d'invasion »³⁰. Un éditorial d'*El Tiempo* témoigne des mécanismes d'association de l'élite aux convenances et aux bonnes manières, en passe d'être perdues, qualifiant Augusto de Pombo de « spécimen de monument au bon goût, contrastant avec la débauche d'une nouvelle société artificielle [...], la décadence d'une ville qui est annihilée par les effets fébriles de l'argent facile » (*El Tiempo*, 7 février 1999).

De fait, la concomitance de deux phénomènes – le développement économique et la manne financière apportée par les narcotrafiquants – favorise l'assimilation abusive, même si elle n'est pas totalement infondée, entre enrichissement et activités illicites, qui permet ainsi à l'élite traditionnelle de jeter l'opprobre, de façon indifférenciée, sur la nouvelle élite de la ville. C'est bien ce qu'exprime le gérant du *Club Cartagena* : « maintenant, pour rentrer au Club, on peut acheter une action. Mais comme c'est un Club exclusif, le Comité doit être d'accord. C'est le Comité qui décide. Et il rejette les personnes qui ont obtenu leurs ressources économiques en faisant des affaires qui sont à la mode maintenant. Leur conduite n'est pas bonne. Ils aiment boire, ils cherchent les problèmes »³¹.

À l'autre bout de l'échelle sociale, Joel Streicker analyse ce phénomène du point de vue du quartier populaire sur lequel il a travaillé. Selon lui, les années 1960-70 sont ressenties comme une rupture qui viendrait substituer un modèle social capitaliste aux relations paternalistes. Les personnes interrogées insistent sur le fait que, dans la haute société d'autrefois, les familles n'autorisaient leurs enfants à se marier qu'avec d'autres membres de la haute société. Le critère principal de ces mariages était la *raza*, le nom de famille, l'éducation, la réputation (Streicker, 1992 : 48).

Dès le début de mon séjour, les gens semblaient presque obsédés par le passé : les vieux jours étaient bien finis, disait la plupart, et ce qu'ils vivaient maintenant était une époque corrompue et corrompante, dans laquelle les gens agissaient de façon égoïste et irrespectueuse, alors que la situation économique ne faisait que se dégrader. De plus, les gens dataient cette dégradation comme

³⁰ Entretien, janvier 1999.

³¹ Entretien, 22 octobre 1998.

coïncidant avec l'avènement de Carthagène en tant que centre touristique international à la fin des années 1960 (Streicker, 1992 : 14).

Et si les individus les plus âgés des classes populaires reprochent aux nouveaux riches de s'en remettre au pouvoir de l'argent, ce n'est pas seulement parce que celui-ci remplace et détruit les anciennes relations de solidarité. Plus fondamentalement encore, c'est l'abandon d'un système de régulation sociale où chacun avait sa place en fonction de son appartenance raciale qui est ici en cause, laissant dans l'incertitude ceux qui, socialisés dans le paternalisme, se sentent désormais incompetents et lésés. Car la « blancheur » se transforme, n'étant plus exclusivement associée au nombre des ancêtres, au caractère irréprochable de la tenue ou au prestige des soirées dansantes. Joel Streicker considère ainsi que « la présence des *cachacos* est importante pour comprendre le passage d'une élite qui se définissait elle-même en termes de *raza* à une élite qui le faisait sur la base de la richesse » (Streicker, 1992 : 461). La modification des statuts du *Club Cartagena* en 1986 en est illustration, douloureuse pour certains : le Club s'ouvre progressivement à de nouveaux membres qui ne sont plus recrutés selon leur origine familiale, mais qui peuvent être parrainés par d'anciens membres, garants de leur « valeur morale ». Et qui apportent également, par le paiement de droits d'entrée, une contribution financière indispensable à la survie du Club, un temps menacé. Au-delà du symbole, l'ouverture des portes du *Club Cartagena* remet en cause l'emprise de l' « élite traditionnelle » ou, plus précisément, le caractère exclusif de son contrôle des normes sociales, tant son influence, ne serait-ce que symbolique, reste grande.

Chapitre 3

Reines de beauté et symboles touristiques : le corps mis en scène

Dans *Les cadres de l'expérience*, Goffman désigne par « analyse de cadre » les interrogations portant sur le sens des situations, la nature de l'expérience du réel dans la société (Goffman, 1991 : 19). Comme il fut défini lors du colloque de Cerisy consacré à Goffman, le cadre est à la fois une « forme – vulnérable et manipulable – du savoir partagé » et une « structure de pertinence » (Castel, Cosnier et Joseph, 1989 : 9). Il permet de comprendre comment s'organise l'expérience subjective de chacun – ce dont rend compte le sous titre du livre de Goffman, « Un essai sur l'organisation de l'expérience » –, comment se construit la « réalité » du monde. Dispositif cognitif et pratique d'attribution de sens, le cadre régit l'interprétation d'une situation et l'engagement dans cette situation. Car le cadre n'est pas seulement un schème mental mais correspond à la façon dont l'activité est organisée. Lorsque nous comprenons ce qui se passe, nous y conformons nos actions, qui sont elles-mêmes, en général, validées par le cours des choses.

C'est précisément ce cadre définissant les normes raciales convenables qu'il s'agit d'analyser ici, en s'intéressant à des situations où les principes d'organisation sont rendus plus immédiats du fait de la visibilisation volontaire des traits physiques (reines de beauté, images touristiques) et du détournement du voile d'opacité quotidien autorisé par la fête. Le concours de beauté est un cadre d'expérience qui permet de définir ce qui se passe et de formuler certaines attentes par rapport à la situation : les comportements des différents acteurs, l'organisation de l'événement, le récit de son déroulement, doivent s'inscrire dans une « normalité » associée au cadre identifié.

La compétence métisse réside ici dans le respect d'une certaine convention d'évitement de toute catégorisation raciale explicite, dans la capacité à neutraliser la mobilisation des marqueurs raciaux dans la description – endogène ou exogène – des situations, dans la faculté de désamorcer tout face-à-face embarrassant au cours duquel la qualification raciale ne pourrait être contournée. Faire

comme s'il était normal que le concours de beauté national soit associé à un modèle, physique et social, de la femme « blanche » ou que les candidates au concours de beauté populaire puissent être réunies sous la catégorie ambiguë de *morenas*, passe par la connaissance et l'application de ces règles non écrites, leur respect agissant à son tour comme un mécanisme de validation et de consolidation. Paradoxalement, au moment même où la visibilité corporelle est mise en scène, la visibilité raciale ne doit pas apparaître comme un élément significatif d'interprétation de la situation.

On verra ainsi que les normes sociales ordinaires à Carthagène reposent sur un évitement de la question raciale qui prend deux formes : non saillance de la qualification raciale en situation d'interaction, neutralisation de l'identification raciale par réduction au stéréotype. Je partirai du scénario écrit dans et par la ville pour caractériser cette convention d'évitement qui domine les interactions ordinaires. Dans ce chapitre, ce sont avant tout les normes raciales diffuses et dominantes, incorporées dans la beauté féminine, qui seront observées, notamment à travers le prisme grossissant de l'image que la ville donne d'elle-même.



Depuis 1934, Carthagène est le siège du concours de beauté national ; que le *Reinado* soit né et se soit développé dans cette ville n'est pas un hasard et doit être mis en relation avec les commémorations du mouvement d'indépendance du 11 novembre 1811 mais aussi avec l'émergence d'une politique touristique nationale qui fait de Carthagène le premier pôle de son développement¹. Le concours de beauté semble ainsi concilier les contraires : célébration du passé et préparation de l'avenir, affirmation de l'identité nationale et revendication d'une spécificité régionale, consolidation d'un élitisme différencialiste et démocratisation des festivités et de l'accès à la ville, héritage des valeurs morales du début du siècle (famille, bienfaisance, patrie) et

¹ En 1931 apparaît la première législation sur le tourisme en Colombie qui transforme Carthagène en principal centre touristique du pays (Bolívar, Arias, De la Luz, 2001 : 72).

débauche de moyens médiatiques et commerciaux. Entre conservatisme et modernité, nationalisme et régionalisme, homogénéité et hétérogénéité, la mise en scène du corps de la femme est porteuse du récit de la ville sur elle-même et du maintien d'une frontière entre ce « nous » glorifié, hier et aujourd'hui, et « les autres ».

D'autre part, l'association entre le *Reinado Nacional de la Belleza* et Carthagène s'appuie également sur un troisième terme, moins médiatisé, plus local : le concours populaire de beauté, né en 1937, réservé aux représentantes des quartiers de Carthagène. Dans la proximité géographique et temporelle des deux concours est aussi réaffirmée leur distinction : identité nationale/exotisme local, centre/périphérie, élite/peuple, ordre/désordre. Mais aussi idéal de blancheur physique et, au-delà, sociale, contrastant avec le reste de la population difficilement identifiable si ce n'est par le fait d'être « non blanche ». Car si le non-dit racial est évident, témoignant ainsi d'une forme de convention d'évitement de l'identification raciale dans les situations ordinaires, le concours de beauté nationale n'en est pas moins une forme contemporaine de mobilisation et de consolidation du préjugé de couleur².

Pourtant, l'édition 2001 du concours de beauté a introduit une rupture dans ce double processus de consolidation d'un « nous » porteur de l'identité nationale et de différenciation vis-à-vis de l'« autre » : elle a vu non seulement la première victoire d'une candidate « noire », Vanessa Mendoza Bustos, au concours national, mais elle a également été l'occasion de débats sur la place des reines « blanches » dans le concours de beauté populaire. En effet, pour la première fois, Alejandra Martinez, représentant le quartier de Crespo (*estrato* 5-6), fit partie des favorites du concours. On a ainsi assisté à une double mise en cause des normes raciales et sociales associées aux deux concours, comme en témoigne cet article de *El Tiempo* :

« La Colombie pourrait avoir sa première reine noire ». Ce titre a été répété jusqu'à épuisement chaque fois qu'une beauté à la peau foncée s'est approchée du sceptre et de la couronne. Les termes de racisme

² Et aussi, faut-il le rappeler, du préjugé sexuel, les concours de beauté s'apparentant à une véritable « foire au bétail » pour reprendre le mot de Florence Thomas, activiste féministe et chroniqueuse d'*El Tiempo*.

et de discrimination ont été utilisés contre l'organisation de l'événement national chaque fois qu'il a éliminé ou ignoré une participante noire. Dans l'autre Carthagène, celle qui n'a pas accès aux clubs, celle de la vie au jour le jour, celle du marché de Bazurto, celle des *palenqueras* de Bocagrande et celle des quartiers populaires, le problème n'est pas si différent ; il est juste inversé. Alors que les Colombiens seraient surpris d'imaginer une reine noire, les habitants de Carthagène ouvrent tout grands leurs yeux face à la possibilité qu'une reine blanche soit leur souveraine populaire (*El Tiempo*, 9 novembre 2001).

Les interrogations sur cette inversion possible des normes raciales associées aux deux concours tranchent avec le non-dit qui domine habituellement leur présentation ; en même temps, elles montrent que le silence et l'absence cachent une convention d'évitement largement consensuelle.

Ainsi, la victoire d'une candidate « noire » et son retentissement national mettent en évidence, par contraste, les normes ordinaires que cette élection vient bouleverser. La rupture de l'implicite racial associé au concours sera l'occasion d'étudier la forme prise par cette valorisation inédite de la différence, dans un discours qui, tout en visant à transformer l'élection de Vanessa Mendoza en célébration du multiculturalisme et preuve d'égalitarisme racial, mobilise paradoxalement nombre de stéréotypes naturalisants. Par ailleurs, l'apparition d'une reine « noire » sur la scène nationale sera l'occasion de revenir, dans un deuxième temps, sur l'image de la femme à Carthagène et, en particulier, sur ses représentations racialisées, telles qu'elles sont mises en scène dans la présentation touristique de la ville. Enfin, une analyse plus approfondie de la place des deux concours de beauté, national et populaire, dans la ville, visera, à travers l'étude de la construction réciproque des identités et des territoires, à mieux saisir le « cadre de l'expérience » au sein duquel se développent les catégorisations raciales à Carthagène.

1. Vanessa, première reine de beauté « noire » : reconnaissance du multiculturalisme ou stéréotype racial ?

Le 11 novembre 2001, pour la première fois dans l'histoire du Concours National de Beauté colombien, une candidate « noire », Vanessa Mendoza Bustos, représentant le département du Chocó,

fut élue reine du pays. La presse nationale s'est fait l'écho de cette victoire, célébrant la fin du racisme, louant le triomphe du multiculturalisme, valorisant la richesse de la culture « noire »³.

Enfin une reine noire ! [...] Le Concours National de Beauté a rompu avec la tradition et s'est défait de sa réputation de raciste en élisant une reine noire pour la première fois en 67 ans (*El País*, 12 novembre 2001).

En Colombie il y a un « boom » de la peau noire (*El País*, 12 novembre 2001).

Cette élection ne signifierait rien si le Concours National de Beauté n'était pas si important pour les colombiens Et si le thème du racisme, de Carthagène et du Concours, n'avait pas été si souvent mentionné (*El Universal*, 13 novembre 2002).

C'est pour beaucoup la preuve des changements que vit notre pays (*El Tiempo*, 13 novembre 2001).

Ce n'est pas une libération comme celle des esclaves, mais bien la culmination d'une révolution silencieuse en faveur de l'égalité réelle et non pas seulement formelle des diverses ethnies (*El Tiempo*, 13 novembre 2001).

Cette victoire, dont le retentissement montre à quel point l'association entre concours de beauté et reine « blanche » était perçue comme « naturelle », ne doit pourtant pas complètement nous surprendre : plusieurs éléments, conjoncturels ou plus anciens, peuvent être mobilisés pour comprendre ce changement, tout en nous informant sur les relations ambiguës du Concours National de Beauté avec le pluralisme. En outre, la couverture médiatique dont a été l'objet Vanessa Mendoza nous permet de rendre compte des interprétations qui ont été faites de cette victoire, notamment en termes de mobilisation de descriptions et d'arguments de caractère racial. Je m'intéresserai donc ici principalement au discours de la presse (*El Tiempo*, premier quotidien national, *El Universal*, principal quotidien de Carthagène et deux revues de mode, *Cromos* et *Fucsia*) en tant que vecteur de diffusion et de réification des catégorisations raciales, qui oscillent

³ Il est intéressant de préciser que c'est un candidat « noir », Romices Brandt, représentant de San Andrés, qui a été élu Monsieur Colombie la même année (dans un concours beaucoup moins médiatisé et populaire que sa version féminine).

entre instrumentalisation du multiculturalisme et permanence de stéréotypes naturalisants.

1. 1. Retour sur une victoire annoncée

Depuis plusieurs années déjà un soupçon de discrimination raciale pèse sur le Concours National de Beauté : dans un pays qui célèbre depuis dix ans son caractère pluriethnique, aucune candidate « noire » ou indienne n'a jamais été couronnée. Le contraste entre le nouveau visage multiculturel de la Colombie et le caractère monochromatique de ses représentantes apparaît d'autant plus fortement que plusieurs pays ont élu des reines de beauté « noires » (Miss Italie, Miss Nigeria désignée Miss Monde en 2001, Miss France en 2003) alors que les mannequins « noires » (Naomi Campbell, Tyra Banks, Iman) connaissent un succès grandissant. Il faut rappeler également qu'un mois avant le concours de beauté, en octobre 2001, un important colloque international avait été organisé à Carthagène pour commémorer le 150^{ème} anniversaire de l'abolition de l'esclavage, projetant ainsi sur la place publique la question du racisme (Mosquera, Pardo, Hoffmann, 2002). De façon plus précise, c'est désormais l'image véhiculée par le Concours National de Beauté lui-même qui est directement critiquée : l'aristocratie de *Reymundo*⁴, Raimundo Angulo, successeur de sa mère, *Doña* Teresita, à la tête d'un concours dont le nom (« règne ») renvoie lui-même à des principes bien peu démocratiques ; l'élitisme et l'opacité d'une organisation enfermée dans sa tour d'ivoire de la place Bolívar ; la privacité de toutes les manifestations liées au concours. Il est d'ailleurs significatif de constater que la grande majorité de la population de Carthagène a apporté son soutien à la candidate du Chocó, délaissant à la fois la candidate du département de Bolívar car originaire de la ville voisine (et rivale) de Barranquilla (département d'Atlántico) et la candidate de la ville⁵ en signe de protestation contre la non participation de la reine de beauté populaire 2000⁶. Ce mouvement

⁴ Jeu de mots sur Raimundo/ Reymundo, *rey* signifiant « roi » et *mun*do, « monde ».

⁵ Pour être le siège du concours de beauté, Carthagène a le privilège de pouvoir présenter deux candidates, l'une pour le département (Bolívar), l'autre pour la ville.

⁶ Certains membres des comités de quartier du concours populaire, appuyés par la presse locale et l'opinion publique, demandaient à ce que la gagnante du concours

d'opinion témoigne également de la méfiance croissante des habitants de Carthagène envers l'organisation du concours national, dont les décisions sont jugées arbitraires et impopulaires, et de leur préférence, parmi toutes les représentantes par défaut, pour une candidate « noire ».

D'autre part, la place réservée aux reines « noires » fait désormais l'objet de polémiques ouvertes. Car si le concours de beauté n'a officiellement pas de couleur, il n'en demeure pas moins qu'il est la vitrine d'une ville et d'un pays qui tendent à assimiler identité nationale et blancheur. C'est ainsi que, à la veille de l'édition 2001, Adriana Rascos, Miss, « noire », du département du Valle fut éliminée pour ne pas avoir, selon les organisateurs, fourni tous les papiers nécessaires à son inscription. Il est intéressant de souligner qu'Adriana Rascos a immédiatement interprété cette élimination comme un signe de racisme, interprétation largement reprise dans la presse nationale. Les mésaventures de Miss Valle invitent à se tourner vers les éditions antérieures du concours. Car, depuis 1991, depuis la reconnaissance officielle du multiculturalisme, aucune candidate « noire » n'a été élue reine de beauté colombienne. Mieux même : seule l'édition 1996 du concours a vu l'accession de Miss Chocó au titre de vice-reine, titre dont elle sera immédiatement dépossédée en raison de ses contacts supposés avec les milieux du narcotrafic. Là encore, le temps du concours, la presse nationale se fit l'écho des interrogations de tout le pays quant à la possible élection d'une reine « noire ». A l'annonce des résultats, les propos se firent plus directs encore comme en témoignent ces quelques extraits :

La Colombie est-elle prête à avoir une reine noire ? (*La Tarde*, 12 novembre 1996).

La candidate du Chocó n'a pas gagné le Concours National par pur racisme (*El Occidente*, 13 novembre 1996).

Il y a encore beaucoup de chemin à parcourir avant que la Colombie ait une reine noire (*El Universal*, 12 novembre 1996).

Car, à l'issue des deux épreuves notées par un jury, les défilés en maillot de bain et en tenue de gala, la candidate était en tête

de beauté populaire soit automatiquement désignée candidate du concours national en représentation de Carthagène.

avec 9,76 points, les deuxième et troisième ayant respectivement 9,74 et 9,61 points. Pourtant, c'est finalement la candidate du département d'Antioquia, classée seconde, qui fut élue, suscitant ainsi « la surprise d'une grande partie de l'assistance de la cérémonie, car il semblait assuré que la *chocoana* allait gagner » (*El Universal*, 12 novembre 1996)⁷. Comme si cela ne suffisait pas, moins de deux mois après son élection en tant que vice-reine, la candidate du Chocó fut destituée. La raison : une visite à la prison d'Itagui, haut lieu de détention des narcotrafiquants colombiens. A l'annonce de cette destitution, la presse fut unanime : il est bien connu que le *Reinado Nacional de la Belleza* a toujours entretenu des contacts étroits avec le milieu de la drogue et que les candidates n'ayant pas bénéficié des largesses de quelque baron de la drogue sont l'exception.

1. 2. La « Barbie noire »

L'insistance presque forcée sur la beauté exceptionnelle de Vanessa Mendoza (favorite de la presse et des habitants de Carthagène, en tête des pronostics dès son arrivée, obtenant les résultats les plus élevés de l'histoire du concours) tend à la fois à justifier une victoire pas tout à fait légitime et à relativiser l'effet de la différence liée à la couleur. A titre de plaisanterie révélatrice, un éditorialiste écrit ainsi : « C'est la noire qui a gagné et elle est tellement belle qu'elle semble blanche » (*El Tiempo*, 14 novembre 2001). Que Vanessa Mendoza ait été surnommée la « Barbie noire » montre bien que le modèle de beauté international n'est pas remis en cause par cette victoire. Vanessa Mendoza ne rompt en rien avec les critères de beauté du concours (« elle ressemble avant tout à un bon mannequin », *El Tiempo*, 6 novembre 2001 ; « silhouette et corps parfaits » *El Tiempo*, 11 novembre 2001) si ce n'est... pour la couleur de sa peau. Or, celle-ci fait l'objet d'une minoration qui tend à la priver de toute signification. La presse

⁷ Il n'est pas inutile de rappeler que le Chocó et l'Antioquia, départements voisins, sont les deux visages opposés de la Colombie : population majoritairement « noire », sous-développement, analphabétisme, dominante rurale d'un côté ; population « blanche », dynamisme économique, modèle de Medellín de l'autre. Et si le Chocó est le symbole de l'afro-colombianité, Antioquia, terre *paisa*, est celui de la Colombie « blanche », situation qui a inspiré ce commentaire, au lendemain de l'annonce des résultats : « la reine de beauté qui a changé de couleur » (*La Opinión*, 17 novembre 1996).

considère ainsi qu'il faut choisir la reine « pour sa beauté et pas pour la couleur de sa peau » (*El Tiempo*, 12 novembre 2001) et reprend, en première page, les propos de Vanessa déclarant « je n'ai pas gagné grâce à ma couleur mais grâce à mes qualités » (*El Universal*, 13 novembre 2002) alors que les membres du jury affirment : « sa couleur n'a pas eu d'importance », « la peau de la nouvelle souveraine ne fut un argument ni en sa faveur ni en sa défaveur » (*El Tiempo*, 13 novembre 2001). Ainsi, dans une compétition où priment les apparences, la plus visible d'entre elles, la couleur, est finalement privée de tout pouvoir d'évaluation. De même Raimundo Angulo, directeur du Concours National, minore dans ses propos la dimension raciale de la victoire de Vanessa Mendoza et en profite pour dénoncer l'opportunisme politique des médias et inverser les accusations de racisme.

La victoire de Vanessa n'a provoqué aucun changement, c'est le résultat du processus normal du Concours National de Beauté. Il n'y a aucune controverse ; au contraire, cela me semble normal : la Colombie est un pays pluriracial et pluriculturel. Dans le cas de Carthagène la majorité de sa population est de race noire ou résultat d'un mélange. Cette victoire a marqué l'opinion mais comme vous le voyez, Vanessa est une noire magnifique. Et une excellente personne, avec des valeurs, des principes. La couleur n'a rien à voir. Le racisme n'a jamais existé dans l'organisation du Concours. C'est un thème dont je ne veux même pas parler, je le considère offensant et insultant. Seuls les racistes parlent de racisme. Vanessa est comme n'importe quelle autre jeune fille⁸.

Il faut également insister sur une des innovations de l'édition 2001 du concours : alors que le corps est mis en scène, alors que la beauté physique est glorifiée, les capacités intellectuelles des candidates ont constitué un critère de sélection, au même titre que le défilé en maillot de bain ou l'élégance de la robe de gala. Qu'une reine « noire » soit élue pour la pertinence de ses réponses concernant la situation politique du pays ou le conflit afghan⁹, ne manque pas de rompre avec les attentes liées à la présentation de la femme comme simple « objet de regard » et avec les stéréotypes

⁸ Entretien, 19 mars 2002.

⁹ La candidate du Chocó eut à répondre à la question : « qu'est-ce qui a changé dans le monde après les attentats terroristes du 11 septembre de cette année ? ».

traditionnellement associés en Colombie au « noir ». Au-delà, cette insistance sur l'intelligence agit comme un double mécanisme de désidentification (« femme mais intelligente », « noire mais intelligente ») qui vient brouiller les qualifications sexuelles et raciales et, paradoxalement, minorer le rôle des apparences physiques dans le choix de la candidate. Avec ses questions, le jury vise ainsi à « donner une autre signification aux concours de beauté » (*El Tiempo*, 12 novembre 2001) et élire une reine qui « en plus d'être belle aurait les pensées claires » (*El Tiempo*, 13 novembre 2001). Que la presse en vienne à rappeler que « la beauté est aussi intérieure » (*El Tiempo*, 12 novembre 2001) nous place au cœur de cette contradiction inhérente à un concours censé évaluer la beauté physique tout en insistant sur les qualités intellectuelles des candidates, comme si la reine n'était pas seulement une « venus noire », réduite à son apparence corporelle, mais se situait aussi du côté de la culture.

D'ailleurs, loin de souscrire à un discours ethnico-racial revendicatif, la nouvelle reine s'inscrit elle-même dans une logique consensuelle en minorant le poids du racisme en Colombie et en affirmant qu'il n'existe pas dans le concours (*El Tiempo*, 13 novembre 2001). Ou bien, lorsqu'elle fait référence à son nouveau rôle de représentante du Chocó, insiste-t-elle davantage sur sa marginalisation socio-économique que sur sa stigmatisation raciale : sa mission est d'être « la porte-parole de mon Chocó, non pas parce que je suis noire mais parce que nous sommes isolés » (*Fucsia*, janvier-février 2002). Et on retrouve un discours identique auprès des responsables du Concours qui interprètent la victoire de Vanessa en termes socio-économiques et traduisent son succès médiatique en contribution à la vocation première du Concours : sa mission sociale. Pour la chargée de la communication :

Pour le Concours de Beauté, la couleur n'est pas du tout importante. Elle peut être de n'importe quelle couleur. Ce sont les médias qui font tout ce bruit. Ce qui compte, pour les communautés de la race noire, c'est que c'est un département qui a beaucoup de problèmes économiques. Grâce à ce boum, la mission sociale du Concours va être davantage connue, nous agissons en faveur des Colombiens les plus pauvres du pays¹⁰.

¹⁰ Entretien, 18 mars 2002.

Dans le même temps, cette représentation esthétisée et intellectua­lisée qui tend à blanchir la nouvelle reine de beauté et euphémiser son identification raciale, n'échappe pas à la mobilisation, souvent inconsciente, de stéréotypes raciaux. De fait, le discours de la presse, forcée pour l'occasion d'aborder directement la question de l'identification raciale, est révélateur, entre valorisation du multiculturalisme et naturalisation de la différence, des stéréotypes et des contradictions qui pèsent sur le sujet. Le revue de mode *Fucsia* a consacré une de ses couvertures à Vanessa Mendoza et un long article aux « Déesses d'ébène » (*Fucsia*, janvier-février 2002). Si le succès d'une reine « noire » y est présenté comme une étape vers la reconnaissance de l'égalité et la lutte contre la discrimination, le langage utilisé n'en véhicule pas moins une racialisation explicite de la société, d'autant plus paradoxale qu'elle apparaît dans un contexte de dénonciation du racisme¹¹ : « le Concours National de Beauté [...] a élu pour la première fois en 67 ans une femme de la race noire [...], une femme de la race la plus injustement traitée de l'histoire ».

De façon presque caricaturale, la victoire contre le racisme est décrite en ayant recours aux préjugés raciaux implicites : « la Colombie s'est affranchie du racisme et les racistes ont vu l'année 2001 en noir ». Au-delà de ces écarts de langage symptomatiques, cet article témoigne de la difficulté de penser la différence tout en affirmant l'égalité, de revaloriser le « noir » tout en se réclamant du métissage, de lutter contre le racisme tout en étant prisonnier de stéréotypes racialisants. L'insistance sur l'idiosyncrasie « noire » est ainsi immédiatement neutralisée par son association à l'idéologie nationale du métissage (« les qualités noires furent reconnues en tant que caractéristiques de tout un pays métis »), rendant visibles les ambiguïtés du discours de la race et du métissage : « en Vanessa Mendoza se mélange une bonne partie du sang et des factions colombiennes, avec la peau noire mais une race métisse ».

De fait, si les qualités physiques de Vanessa Mendoza sont mises en avant, elles sont également présentées comme naturelles (« sans chirurgie », *El Tiempo*, 13 novembre 2001 ; « La reine est une femme naturelle, sans artifices », *El Universal*, 13 novembre

¹¹ P.A. Taguieff a bien montré les relations que pouvaient entretenir racisme et anti-racisme (Taguieff, 1995).

2001), incarnation des attributs de la « race noire » (« Célébrons la nouvelle Miss Colombie qui a rendu heureuse sa race joyeuse et musicale », *El Tiempo*, 14 novembre 2001), saluée au rythme des tambours ou posant avec les *palenqueras* (*El Tiempo*, 12 novembre 2001). Stéréotypes raciaux que la reine de beauté contribue elle-même à véhiculer : « il fallait que j'exprime cette musicalité qu'ont les noirs » (*El Tiempo*, 13 novembre 2001). En outre, l'évocation du département d'origine de la reine de beauté, le Chocó, passe par une insistance quasi exclusive sur les signes de sous-développement économique et social, d'isolement géographique, de marginalisation politique tout en favorisant l'image d'une région exotique, restée proche de la nature. Il a ainsi semblé nécessaire à la presse de présenter Unguia, la ville natale de Vanessa Mendoza (« Comment est et où se situe Unguia ? », *El Tiempo*, 12 novembre 2001), en mettant en avant la difficulté de l'aventure (avion, puis camionnette puis bateau « qu'ils connaissent sous le nom de *panga* ») et l'absence d'un théâtre ou d'une maison de la culture, de centres sportifs et de loisir. D'ailleurs la presse a largement souligné qu'au moment précis où la candidate du Chocó était couronnée, le département était plongé dans l'obscurité suite à une des nombreuses coupures d'électricité qui l'affectent. En outre, la présentation de la région ne manque pas de rappeler les descriptions naturalistes d'un Caldas, associant les terres basses et chaudes aux populations « noires » : « son Chocó est une région connue pour les pluies et la forêt humide, voluptueuse et vierge, que l'on ressent à fleur de peau et qui fait vibrer l'âme en éveillant en elle des désirs d'exploration alors que le corps en extase se contient dans la sueur » (*Fucsia*, janvier-février 2002).

Aussi bien, ces ambiguïtés actuelles du discours médiatique sur l'autre se retrouvent dans le rapport au corps exalté par le concours : car non seulement les reines sont dotées, par la nature, d'attributs exceptionnels, mais elles sont également capables de façonner leur corps directement (chirurgie esthétique, maquillage) ou par les effets de leur volonté modelant leurs apparences¹² (préparation physique, régime), dans un mouvement de mise en conformité du biologique aux attentes sociales. Et si la présentation

¹² Pour une analyse de l'évolution de la présentation des candidates entre 1947 et 1970, voir Bolívar, Arias, De la Luz (2001).

de la beauté féminine combine nature et culture, l'introduction de descriptions racialisantes va accentuer encore la coexistence contradictoire entre les deux termes.

Victoire du multiculturalisme ? Dépassement de la discrimination ? Inversion des normes raciales ? Sans doute ces éléments ne sont-ils pas totalement absents, mais ils ne doivent pas nous faire oublier que, paradoxalement, le succès de Vanessa Mendoza est avant tout celui d'un modèle, esthétique, social et culturel, dont la valeur se trouve réaffirmée à travers sa capacité à intégrer la différence. Ainsi la victoire de Vanessa Mendoza est-elle présentée comme un véritable conte de fée (« Vanessa, la cendrillon noire » (*El Tiempo*, 13 novembre 2001), « la reine noire, une jeune fille humble venant d'une famille de 18 frères et sœurs » (*El Tiempo*, 13 novembre 2001), « son histoire est différente de celle de toutes les autres reines » (*Cromos*, 12 novembre 2001)), largement consensuel (« sa communion avec le peuple est parfaite », (*Cromos*, 12 novembre 2001)), dans un discours qui est aussi une auto-célébration des possibilités d'ascension, sociale et raciale, attribuées à la société colombienne. Euphémisé, familier, blanchi, le « noir » est désormais accepté et internalisé.

Rappelons également que si la candidate du Chocó a été élue reine nationale, le concours populaire, lui, n'a pas permis l'accès au titre de reine locale à une candidate « blanche », comme il en fut question pendant un temps. De fait, si l'accession d'une candidate « noire » au titre de reine nationale peut apparaître comme une forme inédite de blanchiment, la victoire d'une reine populaire « blanche » serait, au contraire, perçue comme une inversion de la hiérarchie raciale, une régression dans l'ordre implicite de la catégorisation socio-raciale. Aussi est-il permis d'interpréter l'élection de Miss Chocó davantage dans une logique de blanchiment et, au-delà, d'intégration de la différence (raciale, géographique) dans un modèle inchangé que de « noircissement » et, donc, d'une certaine façon, de perversion des normes socio-raciales existantes. Finalement, c'est le concours de beauté qui accélérerait le mouvement vers la reconnaissance du multiculturalisme et l'intégration nationale et sortirait grandi.

Au-delà de la victoire de Vanessa Mendoza, il s'agit à présent de mettre en lumière les sous-entendus traditionnellement attachés à l'autre dans l'image que la ville se donne d'elle-même, afin de

saisir le cadre dans lequel se déploient les interactions quotidiennes. Ces représentations ont un pouvoir à la fois normatif (définition d'une réalité) et prescriptif (définition d'une réalité à être) d'autant plus fort qu'il passe par le partage d'une vision commune du corps de la femme, censée être porteuse d'une conception commune de l'altérité.

2. Visages de la ville

6 août 1999, jardins de la *Sociedad Portuaria* (Société du Port), haut lieu des mondanités de Carthagène. Un cocktail vient marquer la clôture de la première réunion des Ambassadeurs de la Caraïbe et du quatrième Séminaire International de la Caraïbe. A leur arrivée, les invités sont accueillis par un cortège d'une dizaine de femmes « noires », *palenqueras* ou imitant la *palenquera*¹³, portant une corbeille de fruits peinte sur la tête, vêtues de longues robes aux couleurs vives, arborant un large sourire souligné par un rouge à lèvres éclatant. A l'autre extrémité, tranchant avec cette débauche de couleurs, deux jeunes femmes, peau blanche, robe blanche, gants blancs, adressent un petit mot de bienvenue à chaque invité ; l'une porte l'écharpe *Señorita Cartagena 1998*, l'autre, *Señorita Cartagena 1999*, toutes les deux sont ou ont été candidates au Concours National de Beauté. Dans ce décor mondain, entre folklore et caricature, il ne manquait, pour que la représentation du multiculturalisme soit parfaite, que la femme indienne ; sauf à ressusciter les morts et à ajouter des fantômes aux personnages de théâtre déjà en scène, sa présence ne pouvait être que symbolique. Ce fut le cas avec la remise, à chaque invité, d'une brochure de présentation de la *Sociedad Portuaria* arborant, sur la page de couverture, la photo de la *India Catalina*, l'Indienne Catalina, symbole de Carthagène.

Ville touristique, carte postale idyllique, faire-valoir de la Colombie, Carthagène est une ville de paillettes et d'apparences. La mise en scène de soi, l'auto-représentation permanente sont donc riches en significations, porteuses de modèles sociaux idéalisés. Dans le contexte d'affirmation du multiculturalisme, il

¹³ Le fait que l'on trouve de plus en plus, dans les lieux touristiques ou lors de cérémonies officielles, de femmes non *palenqueras* exhibant les traits caractéristiques des *palenqueras* (robe et corbeille de fruits notamment) est révélateur de cette instrumentalisation de l'exotisme « noir » et de son assimilation à la seule *palenquera* (voir chapitre 4).

était alors important de s'intéresser à la place accordée à l'autre qui passe, à Carthagène, par le recours à l'image de la femme, prenant les traits des trois composantes ethnico-raciales de la Colombie : la *India Catalina* représente l'héritage indien ; la *palenquera*, la présence « noire » ; la *reina de belleza*, la reine du Concours National de Beauté, l'idéal féminin « blanc ». La *palenquera* est perçue comme la *mujer de la raza* (« femme de la race ») ou la *mujer africana* (« femme africaine »), femme forte, indépendante, arpentant nonchalamment les rues de Carthagène pour vendre ses fruits qu'elle transporte dans une corbeille devenue son symbole ; les candidates au *Concurso Nacional de la Belleza* occupent « une place d'honneur dans le cœur des colombiens dans la mesure où elles incarnent, autour de la beauté, l'identité nationale » (Angulo, 1998 : 217) ; quant à la *India Catalina*, elle n'est plus qu'une statue, immobile et éternelle, à l'entrée de la vieille ville de Carthagène (depuis 1974) ou venant récompenser les vainqueurs du Festival de Cinéma de la ville (depuis 1960), de la même façon que l'« indien », à Carthagène, n'est qu'un lointain souvenir de l'époque pré-coloniale. D'ailleurs, la « statue-fiction » de la *India Catalina* n'est pas sans rappeler l'idéalisation de la reine nationale, intouchable sur son piédestal, et le rôle d'objet touristique de la *palenquera*, elle aussi représentée sous forme de statuette, dans tous les magasins de souvenirs de Carthagène. Aussi bien, la racialisation de la représentation de Carthagène s'exprime à travers la construction d'images qui rendent visibles les stéréotypes associés à la différence. Et ce multiculturalisme, s'il peut être objectivé et instrumentalisé, enferme également l'autre dans une place et un rôle prédéfinis, tout en passant par l'esthétisation du corps de la femme, corps qui devient à son tour porteur de normes raciales et sociales. Ici, les apparences, mises en scène, fonctionnent comme un marqueur d'identité : on passe ainsi des traits physiques aux caractéristiques raciales puis, des caractéristiques raciales, un nouveau pallier est franchi vers le groupe racial. Sous les traits physiques représentés sont introduites des propriétés d'un autre ordre, sociales et culturelles, qui qualifieraient un ensemble homogène d'individus, les « indiens », les « noirs », les « blancs ». Car l'image touristique de la femme n'est pas seulement une catégorie descriptive : elle est également une catégorie prescriptive, qui définit une réalité qui doit être selon certaines normes. Dans le même temps, ce glissement s'opère sur

le mode du « vu non-dit » ; l'esthétique des normes a d'autant plus de portée qu'elle repose sur un enchaînement logique implicite : perception visuelle évidente-donc-commune-donc-normale. Le « vu » agit comme une garantie qui fonde le partage avec autrui d'une même impression et, au-delà, l'assurance de bien comprendre la même chose ensemble. Alors même que le « visible » est, ici comme ailleurs, le fruit d'une production sociale résultant de l'imposition d'une interprétation dominante de l'histoire et du présent des relations à l'autre. Les apparences esthétisées sont à la fois du domaine de l'évidence visuelle et de l'image construite, l'immédiateté du monde commun et l'artificialité de la mise en scène se superposant alors.

2. 1. La *India Catalina* ou le souvenir indien

Lorsque les Espagnols arrivèrent sur les côtes de ce qui deviendrait la Colombie, celle-ci était peuplée, sur le site de la future Carthagène, d'indiens appelés *Calamari*. D'après les récits qui portent sur cette époque, le fondateur de la ville, Pedro de Heredia, à la tête des troupes espagnoles, aurait capturé une jeune indienne, la *India Catalina*, pour lui servir de guide et d'interprète¹⁴. Echappant, dans l'esprit des colons, à la sauvagerie, la *India Catalina* aurait ainsi bénéficié des grandeurs de la civilisation espagnole en apprenant le *castellaño* ou en cachant sa nudité derrière des vêtements à la mode européenne.

Surtout, la *India Catalina* est considérée comme la médiatrice entre troupes espagnoles et populations indiennes. C'est ainsi que la *India Catalina* a également été qualifiée de *India lengua* (Indienne langue) ou même de *lengua* (langue), surnom résumant la réduction du statut d' « indien civilisé » au rôle d'intermédiaire. Actuellement, les brochures touristiques la présentent comme le symbole de la *raza nativa* (« race native ») (Bechara, s.d. : 46).

En d'autres termes, la seule figure de l'indianité qui ait droit aux honneurs de la ville, hier comme aujourd'hui, est celle de la femme, pacifique, docile, au service de la domination espagnole. D'ailleurs, de même que la présence indienne n'est plus qu'un lointain souvenir à Carthagène, la population indienne de la région

¹⁴ Dans une version locale de la légende de *la Malinche*. Pour une belle analyse de ce personnage et son incarnation de la place du métissage dans la représentation de l'identité nationale mexicaine, voir Cambrézy (1994).

ayant été quasi totalement exterminée ou expulsée (à l'inverse d'autres régions de la côte Caraïbe comme la Sierra Nevada de Santa Marta ou La Guajira), la *India Catalina*, n'apparaît que sous la forme d'une statue, aux formes parfaites, comme si l'ethnicité indienne, dont elle est devenue le symbole, n'était non seulement acceptée que soumise et redevable à la civilisation venue d'Europe, mais prenait également les traits d'une beauté féminine figée et magnifiée.

2. 2. La *palenquera* ou l'exotisme touristique

Tout se passe comme si, pour être « noir » à Carthagène, il fallait être une femme, originaire de Palenque de San Basilio, petit village à 70 kilomètres au sud de Carthagène. Ancien *palenque*, village de *cimarrones* (marrons) ayant fuit l'esclavage, San Basilio – on y reviendra dans le chapitre suivant – incarne aujourd'hui la terre africaine de la côte Caraïbe colombienne. Or, seule la *palenquera* a droit, en tant que représentante de la *raza negra*, aux honneurs de la scène publique de Carthagène et apparaît dans l'image que la ville se donne d'elle-même. Elle est ainsi présentée aux touristes comme la « caractéristique vendeuse de fruits qu'elle porte dans un panier sur sa tête », venue d'un village où « se conserve intacte, dans ses coutumes, l'ethnie naturelle africaine » (Bechera, s.d. : 58). Cristina Salgado, présidente de l'association des vendeuses de fruits de Palenque, est bien consciente de l'image qui est donnée des *palenqueras* :

Le touriste va à la plage pour les *palenqueras*, ce sont les affiches qu'ils mettent dans les hôtels, à Bogotá, en France. Et sur les affiches là-bas il y a la *palenquera* et elles te disent : « viens à Carthagène », « Carthagène t'attend ». Nous, on voyait que lorsqu'il y avait un sommet ici à Carthagène, que lorsque le roi d'Espagne venait, alors on faisait appel aux *palenqueras*, on leur mettait une robe, un déguisement, on leur peignait la corbeille et voilà : la *palenquera* ! Je sais que je suis un symbole de Carthagène et je suis orgueilleuse d'être noire, d'être africaine¹⁵.

La *palenquera* est censée rappeler la femme africaine : elle est représentée avec une corbeille de fruits sur la tête, une longue robe de couleurs vives, des boucles d'oreilles et des colliers, un foulard ;

¹⁵ Entretien, 10 septembre 1999.

elle a le plus souvent des formes bien visibles, la poitrine et/ou les fesses étant largement accentuées. L'esthétisation est telle que la *palenquera* est parfois figurée uniquement à partir de sa corbeille de fruits (dans les tableaux de María Cristina Hoyos par exemple). L'image de la *palenquera* est aujourd'hui utilisée comme une représentation générique qualifiant de « noire » toute femme ayant les traits de la *palenquera*, indépendamment de son appartenance : les cartes postales, les brochures touristiques se plaisent ainsi à mettre en scène une femme « noire », généralement placée dans une rue du centre historique, que la corbeille de fruits et la robe suffisent à identifier comme *palenquera*. Pas un guide, pas une brochure promotionnelle, pas une image de Carthagène qui ne fassent référence à la *palenquera*. A tel point qu'elle a été déclarée « patrimoine historique »¹⁶ de la ville, au même titre que les murailles, le *castillo de San Felipe* ou la cathédrale San Pedro Claver. Comme si elle était désormais suffisamment réifiée pour faire partie du décor d'une ville qui a transformé sa richesse architecturale en son principal atout touristique.

Dès lors, si la différence raciale est acceptée, si l'autre trouve sa place dans la ville, il s'agit bien de cela : une place limitée, prédéfinie, réservée. Aussi n'est-il pas surprenant de découvrir la *palenquera*, sous forme de statue, entre les bus (*chivas*) colorés et les paquets de café, dans toutes les boutiques de souvenirs de Carthagène. Domestiqué, contrôlé, le « noir », sous la forme exclusive de la *palenquera*, image apaisée et exotique de la « femme de couleur » vendant ses fruits aux touristes sur la plage, est désormais intégré. Et cantonné à la place qui lui est assignée. Bref, *black is beautiful* dans le nouveau paysage multiculturel et pluriethnique de la Colombie, surtout quand il joue le rôle de l'autre ethnico-racial, faire-valoir, politique et touristique, d'une ville et d'un pays qui cherchent à se donner une bonne conscience. Et une nouvelle image sur le plan international¹⁷.

¹⁶ Déclaration du secrétaire du gouvernement à Carthagène, le 26 octobre 1998, lors du lancement officiel de *Civiplayas*, principal programme touristique mis en place par la mairie.

¹⁷ L'agence de voyage française *Le Monde des Amériques* a publié une brochure présentant ses destinations caribéennes (Mexique, Cuba, République Dominicaine et Carthagène). La couverture montre la photographie d'une *palenquera* (réelle ou simulée) avec tous ses éléments distinctifs (*Le Monde des Amériques, Désir des Caraïbes et du Pacifique, Voyages individuels 2000-2001*).

2. 3. Les reines nationales ou le pays imaginaire

La reine de beauté nationale incarne la Colombie, à une triple échelle territoriale : départementale, nationale et internationale. Le corps mis en scène est ainsi porteur de différenciation (non seulement les candidates sont-elles censées être les ambassadrices de leur département et en vanter les mérites touristiques, mais elles sont souvent représentées dans un habit ou un décor – du monument historique à l’environnement naturel – symbolisant leur département) tout en réaffirmant une unité nationale matérialisée par les retrouvailles au sein de la « cité héroïque » et par la projection vers la scène internationale (la candidate élue devenant la représentante de la Colombie au concours de Miss Univers). On retrouve bien ici la valeur performative des catégorisations, le fait de se dénommer « Concours national » ayant pour conséquence la production, la légitimation et la réification d’une certaine « identité nationale » mise en scène lors du concours.

Créé en 1934, le *Concurso Nacional de Belleza* est présenté, dans l’ouvrage qui lui fut consacré à l’occasion de son 60^{ème} anniversaire, comme le reflet des transformations qui ont touché la femme colombienne, « du passage de femmes au foyer dévouées et obéissantes à des professionnelles créatives et compétentes qui ont conquis tous ces mondes qui leur étaient autrefois interdits » (*Concurso Nacional de Belleza*, 1994 : 8) et, plus généralement, l’incarnation d’une Colombie moderne, pacifique, dynamique, internationale. Précisons néanmoins que cette femme du 21^{ème} siècle se doit de respecter certaines règles de conduite qui la renvoient plutôt quelques siècles en arrière : pas de défilés en sous-vêtements ou en tenues transparentes, interdiction de boire ou de fumer en public, vie morale irréprochable, etc.

Aussi bien le *Reinado* est-il présenté comme un moteur pour l’économie nationale, un vecteur d’intégration entre les différentes régions, un facteur de paix, une source d’aide aux plus nécessiteux, une vitrine de la mode, un tremplin pour les stars du show-biz, etc. Et il est surtout porteur de la meilleure image dont puisse rêver la Colombie :

« A travers le rôle remarquable joué par nos reines [...] la Colombie s’est convertie en une véritable puissance de la beauté pour le reste du monde, les colombiennes sont connues comme des femmes

intelligentes, de principes, entreprenantes et belles (Concurso Nacional de Belleza, 1994 : 8-9).

Carthagène, plus que n'importe quelle autre ville du pays, incarne cette Colombie rêvée, tournée vers l'avenir tout en valorisant son prestigieux passé. Aussi bien, pour Teresa Pizarro de Angulo, fondatrice du *Concurso Nacional de Belleza*, « la symbiose entre le Concours de Beauté colombien et les habitants de Carthagène est parfaite et, aujourd'hui, le Concours fait partie de son identité de Ville Historique et Patrimoine de l'Humanité » (Concurso Nacional de Belleza, 1994 : 7). De fait, la ville est la façade, imaginaire, d'une nation qui est elle-même imaginaire. Dans un pays traumatisé par les exactions commises, chaque jour, par la guérilla, l'armée, les narcotrafiquants ou les groupes d'autodéfense, ne dit-on pas, dans les rues de Carthagène et d'ailleurs, que le jour du couronnement des reines est le seul de l'année durant lequel aucun coup de feu n'est tiré ? Tout se passe alors comme si la nouvelle image de la femme était aussi celle d'un pays nouveau, images positives, rêvées, idéalisées. Comme l'est celle d'une Carthagène et d'une Colombie « blanches ».

2. 4. La reine populaire ou la Carthagène oubliée

Derrière ces images racialisées de la femme s'en cache une autre, qui n'a pas droit aux honneurs de la scène publique de Carthagène : la *Reina Popular* (reine populaire). Son oubli rend compte du processus à l'œuvre à Carthagène : celui d'une acceptation de la différence lorsque celle-ci se plie à une inscription dans des stéréotypes physiques et sociaux, alors que l'identification raciale est évitée quand sa mobilisation est perçue comme risquant d'être problématique. Car la reine de beauté populaire ne répond pas au processus de catégorisation et de normalisation à l'œuvre avec la *India Catalina*, la *palenquera* ou la reine nationale : ni « blanche » ni « noire », elle est également difficilement idéalisable et réductible à quelques traits sociaux permettant de lui attribuer une place au sein du multiculturalisme colombien.

Le 12 novembre 1998, quelques jours après l'élection de la reine de beauté populaire, Carthagène fut officiellement déclarée « ville en fête », lors d'une cérémonie présidée par le maire et toutes les personnalités de la ville, accompagnés des seules reines qui soient dignes d'être présentes en ce jour, les candidates au

Concours de beauté national. Pourtant, depuis longtemps déjà, depuis le vendredi 25 septembre très exactement, date du premier *gozón* (de *gozar*, s'amuser, se réjouir) dans le *barrio* Canapote, Carthagène faisait la fête autour de ses reines populaires et des loteries, des concerts, des spectacles étaient organisés, chaque jour, dans l'un des 43 quartiers présentant une candidate. Or, en ce 12 novembre, les fêtes ne feraient que commencer. Avec un jour de retard sur la date anniversaire de l'Indépendance de Carthagène, le 11 novembre 1811, raison d'être oubliée des festivités car ne correspondant pas au programme du Concours National de Beauté. Et avec presque deux mois de retard sur les fêtes populaires, désormais négligées ou réduites au rang de « pré-fêtes ».

Ce désintérêt pour le *Reinado Popular* est symptomatique d'une ville qui voudrait être moderne, prospère, internationale et qui doit pour cela oublier ce qu'elle est vraiment : désorganisée, sous-développée, incontrôlable. Qui se pense aristocratique et qui est populaire¹⁸. Qui se rêve « blanche » et qui est métissée. Ou plutôt, qui s'imaginer en noir et blanc – mais un « noir » connu, contrôlé, familier presque, exotique sans être dangereux, sous les traits exclusifs de la *palenquera* – alors qu'elle serait plutôt multicolore, composée de *negros*, *morenos*, *monos*, *indios*, *costeños*, *cachacos*, etc., autant de catégories qui ne sont ni fixes ni univoques, mais fragmentaires et situationnelles.

2. 5. Un multiculturalisme monochrome

Deux images de la femme dominent aujourd'hui à Carthagène (la *India Catalina* étant reléguée au Panthéon des idoles du passé) ; aussi différentes soient-elles, *palenqueras* et reines de beauté sont indissociables de la ville : on les voit toujours représentées devant un monument ou sur une plage, dans les rues du centre historique ou au pied des murailles. D'ailleurs un des moments les plus remarquables du *Reinado Nacional* 1998 fut celui de la rencontre, devant les murailles et les caméras de télévision, entre les candidates et une *palenquera*, son éternelle corbeille de fruits sur la tête, vêtue d'une tenue folklorique pour l'occasion. Et si la *palenquera* a été déclarée « patrimoine historique » de Carthagène,

¹⁸ Pour une analyse historique de cette opposition entre une Carthagène héroïque et une Carthagène populaire, entre une ville rêvée et une ville oubliée, on pourra se reporter à Múnera (1998).

le *Reinado Nacional de Belleza* est devenu l'événement central des fêtes de novembre, les plus importantes de la ville, célébrant la première indépendance de la « cité héroïque ». Coexistent ainsi deux images de la femme, l'une « blanche », l'autre « noire ». La femme, figure idéalisée, notamment en Amérique Latine, autoriserait ainsi la mise en scène moins problématique d'une différenciation raciale qui reste un sujet tabou à Carthagène.

Pourtant, d'une figure de la femme à l'autre, l'identification raciale n'a pas la même intensité et la même portée. Essentielle pour la *palenquera* chez laquelle les marqueurs raciaux constituent la source et le fondement de la catégorisation identitaire, elle est complètement absente dans la présentation des reines de beauté, dont la couleur est aussi naturelle qu'oubliée, comme si le « blanc » n'avait pas besoin d'être désigné pour être reconnu comme un signe distinctif. Certains individus seraient identifiables par leurs traits raciaux, d'autres non, ceux que Hughes appelle les « fondateurs », qui ont la capacité d'attribuer aux autres l'étiquette de « minorités » (Hughes, 1996 : 243). La reine nationale est sans ethnicité et sans marquage racial serait-on tenté de dire, tant il est vrai qu'en matière d'identification, seul l'autre est porteur d'altérité, jamais soi-même – encore moins quand « soi-même » est l'incarnation de la femme « universelle » -. Quant à l'autre ethnique et racial, il prend ici les traits rassurants de la femme *palenquera*, sorte de bonne conscience esthétique du multiculturalisme.

Aussi bien, n'est-ce pas précisément parce que l'image de la reine populaire ne se plie pas aussi facilement que les autres représentations de la femme à la réduction à quelques stéréotypes que son identification est moins marquée ? A la femme des quartiers populaires n'est associée aucune image toute faite comme celle de mannequin de stature internationale, de vendeuse ambulante bien portante, colorée et insouciant, ou d'indienne docile et sauvage à la fois ; et la désignation *morena* ne correspond pas aux catégories aussi rigides et définies que sont celles de « blanc », « noir » ou « indien ». Tout se passe comme si l'identification raciale était d'autant plus marquée qu'elle est a-sociale, portée par des figures désincarnées (dont la *India Catalina*, du haut de sa statue, serait en quelque sorte l'aboutissement). Et si la femme est, bien plus que l'homme, porteuse d'attributs ethniques, n'est-ce pas parce que ce dernier accepte moins

l'idéalisation et est davantage représenté dans sa dimension sociale ?

3. Concours national, concours populaire¹⁹

Cindy Eraso, reine populaire de Carthagène en 2000, n'a pas eu accès, en tant que représentante de la ville, au concours national, en dépit de la pression exercée par les habitants de Carthagène : outre le rapport de hiérarchie entre les deux concours que révèle ce refus (une reine locale ne pouvant prétendre être candidate du concours national), il montre aussi le poids des normes raciales et sociales qui leur associées. Car cette candidature aurait également signifié une interpénétration du « populaire » et du « national », un effacement des frontières entre les deux concours et, au-delà, une modification des modèles, physiques et sociaux, de la femme (ce qui n'est pas le cas avec la victoire de Vanessa Mendoza).

Dans son instrumentalisation par les concours de beauté, le corps est porteur de différenciation et de normalisation. Incorporés, les attributs identitaires sont à la fois immédiatement visibles et jamais évoqués en termes raciaux, les éléments d'identification raciale sont à la fois vus et non-dits. En effet, il s'agit d'éviter toute mobilisation problématique des catégorisations raciales qui risquerait de créer des situations d'embarras dans lesquelles le non-dit racial pourrait se transformer en mise à l'écart. Tout se passe alors comme si le recours au langage racial devait être neutralisé avant même son utilisation grâce à la diffusion et l'institutionnalisation de règles implicites mais communes, non écrites mais coercitives. En naturalisant certaines caractéristiques des deux concours et des deux modèles de beauté, les qualifications raciales deviennent évidentes, non questionnables et ne font pas saillance dans la description ou l'interprétation des festivités du 11 novembre. En interrogeant les formes prises par cette naturalisation des attributs raciaux, j'essaierai de mieux

¹⁹ Mon travail de terrain sur les concours de beauté s'est déroulé en deux étapes : en novembre 1998, il s'est porté sur l'organisation générale des deux manifestations, sur leur couverture médiatique, sur leur impact dans la ville. En novembre 1999, étant plus familière des deux concours et de leurs responsables, j'ai surtout étudié le concours populaire de l'intérieur : entretiens avec les candidates, les délégués des quartiers, les préparateurs, observations participantes au cours des séances d'entraînement, de maquillage et de gymnastique, des fêtes organisées dans les quartiers, des défilés dans la ville.

comprendre les normes associées aux catégorisations raciales et leur incarnation dans la relation à la ville. Car, du fait de la coexistence de deux compétitions, dans un même lieu, au même moment, il est possible de confronter deux modes d'organisation, deux formes de présentation de la femme, deux types d'ancrage territorial implicitement associés à deux logiques de catégorisation raciale différentes.

3. 1. De l'importance des concours de beauté à Carthagène

Carthagène, mois de novembre. Les administrations tournent au ralenti, la musique se fait plus forte et plus présente qu'à l'ordinaire, les hôtels affichent complets, les trous dans la chaussée sont rapidement bouchés et les panneaux de signalisation repeints. Comme chaque année, à la même époque, Carthagène est en fête. Célébrations de l'Indépendance de 1811 ; défilé et carnaval du *cabildo*²⁰, en souvenir des musiques et des danses venues d'Afrique ; début des vacances de fin d'année pour les écoliers ; lancement de la saison touristique. Et, surtout, *Reinados de belleza*, les deux concours de beauté, l'un désignant les plus belles femmes de la ville, l'autre celles du pays, qui vont mobiliser l'attention pendant plus d'un mois. Il n'est qu'à se pencher sur les pages des journaux locaux et nationaux, écouter les pronostics et les commentaires enflammés à chaque coin de rue pour se convaincre que les concours de beauté alimentent, à Carthagène, une véritable ferveur populaire. Aussi bien, si le thème peut sembler frivole, les concours de beauté sont révélateurs de mécanismes sociaux, politiques, culturels et économiques, comme l'ont souligné quelques rares recherches au niveau national et international (Cetina, 1994 ; Ballerino Cohen, Wilk, Stoeltje, 1996 ; Khittel, 2000 ; Bolívar, Arias, De la Luz, 2001).

A Carthagène, le mois de novembre incarne une sorte de quintessence en matière de concours de beauté, mais les autres périodes de l'année ne sont pas en reste : Miss Université, Miss Secrétaire, Miss Sympathie, Miss Infantile, Miss Grosses Fesses²¹,

²⁰ Les *cabildos* étaient, à l'époque coloniale, des organisations réservées aux esclaves, tolérées par la couronne espagnole, qui leur permettaient de se réunir autour de la religion, de la danse, de la musique, etc.

²¹ Nouveauté 1999, ce concours, inspiré des œuvres du peintre Aguaslimpias, originaire de Carthagène, représentant des femmes « noires » aux fesses exubérantes, permet à l'heureuse élue de devenir le modèle officiel du peintre

etc. Carthagène vit, tout au long de l'année, au rythme des élections des plus belles femmes de la ville, transformant l'apparence physique en vecteur de statut social valorisé. Les concours de beauté n'épargnent pas non plus l'élite, ancienne et nouvelle, de Carthagène : les clubs sociaux ou les collèges privés ont aussi leurs reines, de même que les quartiers aisés (Manga, Pie de la Popa, Bocagrande) qui, se refusant à participer au concours populaire, élisent leurs plus belles représentantes lors de concours parallèles, dont le plus connu est celui d'El Patial dans le quartier de Pie de la Popa ; de même les « nouveaux riches » profitent des fêtes de novembre pour organiser leurs propres activités, *cabalgatas* (courses de chevaux) et *corralejás* (tauromachie), généralement en compagnie des candidates de leur département d'origine.

Chaque année, le *Reinado Nacional* focalise l'attention de tous les Colombiens, en dépit – ou à cause – de l'extension du conflit et de l'aggravation de la situation économique du pays. La presse elle-même se fait non seulement l'écho de la popularité du concours de beauté nationale, mais rappelle sa propre contribution à la publicisation, voire à l'hégémonie, du concours.

C'est tout simplement inévitable. Peu importe qu'il n'y ait pas de paix et qu'il y ait du chômage. Que ce mois de décembre s'annonce comme le plus pauvre des dernières années et que beaucoup partent du pays. Demain le mois de novembre commence et avec lui 15 jours durant lesquels on parlera avant tout de reines de beauté [...]. Il est sûr que pour beaucoup le Concours National de Beauté continue d'être un des événements les plus importants de l'année et une bonne raison de changer de sujet au milieu de tant de conflits. Les moyens de communication l'ont compris ainsi et c'est pour cela que – chacun avec son style – ils informent en permanence sur l'événement et convertissent les candidates en personnes les plus populaires pendant 15 jours (*El Tiempo*, 31 octobre 1999).

Quant au concours de beauté populaire, il est l'occasion, pour les habitants de Carthagène, d'organiser des fêtes et des spectacles, de rassembler des fonds destinés au quartier, de réaffirmer la

pendant un an et de se rendre en Espagne, où certains critiques auraient émis des doutes quant au réalisme des tableaux d'Aguaolimpías, en ce qui concerne la représentation physique des femmes de Carthagène.

solidarité de voisinage, de valoriser l'image de leur quartier. L'engouement populaire qui accompagne le *Reinado* ne se limite ni aux pronostics sur les chances de victoire de l'une ou l'autre candidate, ni à un prétexte supplémentaire pour profiter de l'ambiance festive ; il témoigne d'un véritable engagement des habitants de chaque *barrio* derrière leur candidate. *Miss República de Chile* évoque le soutien de son quartier :

Ce que j'aime dans mon quartier, c'est l'unité, la solidarité, l'intégration, la façon dont les gens répondent, la façon d'intégrer la communauté. Ils m'aident beaucoup. Les gens de mon comité, les gens du quartier, ils organisent des activités comme des lotos, des danses, des tombolas. C'est la fête la plus importante d'ici. Depuis que je suis petite j'ai toujours voulu faire des concours de beauté. J'ai fait des concours d'enfants dans mon quartier et aussi pour mes 15 ans. Ce que j'aime le plus, c'est que c'est mon quartier, que les gens s'aident. C'est important parce que c'est une fête d'ici, de Carthagène. Chaque communauté montre sa fête²².

De fait, le *Reinado Popular* constitue, pour le quartier victorieux, l'unique occasion de sortir de la marginalité, d'accéder à cette autre ville dans laquelle se réalise le concours de beauté national. Il n'est alors pas étonnant de voir à quel point le concours est lié aux JAC, *Juntas de Acción Comunal* (Assemblées d'Action Communale), principale entité politico-administrative à l'échelle du quartier, née des mesures de décentralisation des années 1980. Choix des candidates, programmation de leurs activités, collusion entre les membres des JAC et les membres des comités encadrant les reines, participation à l'organisation des manifestations dans chaque quartier : le concours de beauté est, pour les élus locaux, un vecteur politique déterminant et, pour la population, un espace public rare. La candidate du *barrio* Zaragocilla explique comment elle a été nommée *Miss Zaragocilla* et ce que représente le *Reinado Popular* pour son quartier :

Le Concours Populaire est très important parce qu'il me donne la possibilité de transmettre les problèmes de mon quartier aux personnes les plus haut placées de ma ville. Aujourd'hui elles vont connaître mon quartier. C'est un quartier pauvre, il n'y a pas de rues,

²² Entretien, 20 septembre 1999.

il n'y a pas d'éducation. Ce que je veux changer c'est ça, qu'il y ait plus d'écoles publiques parce que l'éducation est importante. Je veux transmettre ces problèmes au maire. Si j'arrive en tant que reine, j'ai la priorité. Comme personne normale, je ne l'ai pas. A la fille qui est reine, on fait des faveurs à son quartier. S'il y a une rue en mauvais état, ils la réparent. Cela influence beaucoup. On obtient des choses avec sa représentation, ça ouvre des portes. C'est pour cela que ma responsabilité est très grande. Il faut que je sache exposer les problèmes de mon quartier, motiver les gens, les unir²³.

3. 2. Beauté « blanche », beauté « noire »

Sans doute les deux concours ne se réalisent-ils pas à la même échelle : l'un a une dimension locale, l'autre a des visées nationales et internationales. Car la future reine colombienne représentera non seulement son pays au concours de *Miss Univers* mais sera aussi l'ambassadrice d'honneur de la Colombie lors de ses nombreux déplacements à l'étranger. La reine populaire, quant à elle, gagnera tout juste le droit de participer à quelques manifestations officielles à Carthagène. Mais sera, pour une durée bien supérieure à celle de son « mandat » de reine, l'attraction, le porte-parole, la fierté de son quartier. Néanmoins, au-delà des divergences de statut entre les deux concours, il n'est pas inutile de réaliser une comparaison systématique entre eux, afin d'observer les normes sociales incorporées dans la mise en scène de la beauté féminine.

*Le Concours de Beauté Populaire ou « l'amuse gueule des fêtes de novembre »*²⁴

Le *Reinado de Belleza Popular* a officiellement commencé le vendredi 25 septembre 1998, par le premier *gozón* organisé dans le quartier Canapote. Il s'est terminé le samedi 7 novembre avec l'élection de la reine populaire. Le *Reinado Nacional*, quant à lui, a commencé le dimanche 1^{er} novembre 1998, jour de l'arrivée des candidates à l'aéroport de Carthagène, pour s'achever le lundi 16 novembre, lendemain du couronnement, par un déjeuner en l'honneur de la nouvelle Miss Colombie. Comme on le voit, les deux événements s'étalent sur une durée de 53 jours mais n'ont en commun qu'une semaine. Il faut de plus rappeler que les deux

²³ Entretien, 20 septembre 1999.

²⁴ Expression utilisée par Mane, présentateur du programme *Pica Pica Novembrina*, radio Vigilia, 22 septembre 1999.

concours de beauté sont censés accompagner les fêtes liées à la célébration du 11 novembre. Or, le *Reinado Popular* s'achève bien avant le jour anniversaire de l'indépendance et apparaît ainsi, au sein des fêtes de novembre, comme une « pré-fête » annonçant les véritables fêtes du *Reinado Nacional* et du 11 novembre.

Qui sont les futures reines de beauté ?

Sur les 43 candidates du *Reinado Popular* 1998, 38 représentent des quartiers ayant un « niveau social » (*estrato social*) de 1 à 3 (les cinq autres venant de quartiers classés 3-4), et parmi elles, 24 sont issues de quartiers ayant un niveau de 1 ou 2. Non seulement les candidates au concours populaire sont originaires des quartiers les plus pauvres de la ville, mais les classes supérieures et même les classes moyennes n'y participent pas. Des cinq finalistes du concours, quatre viennent de quartiers classés 1 ou 2 (la quatrième étant originaire d'un quartier classé 3-4). Au contraire, les candidates au concours national appartiennent aux familles les plus aisées de leur département, départements qui sont eux-mêmes les plus riches du pays. Leurs liens avec les milieux politiques et de la drogue, principales sources financières en Colombie, sont bien connus.

A travers le *curriculum vitae* des candidates proposé par les organisateurs respectifs ou les nombreuses présentations dans les médias, on dispose d'une quantité impressionnante de renseignements sur les reines de beauté, allant des mensurations bien sûr, à l'âge, le niveau d'étude, le passe-temps préféré, la couleur préférée, le personnage préféré, sans oublier un message aux Colombiens, l'énumération des défauts et qualités de chacune ou les réponses à des questions plus insolubles les unes que les autres : comment imaginez-vous l'homme de vos rêves ? Quel geste romantique de votre amoureux vous donne l'impression d'être Juliette ? Comment vous représentez-vous le diable ? L'écrivain Laura Restrepo, dans la peau d'une journaliste menacée de devoir couvrir le *Reinado Nacional*, pour la revue *Somos* (caricature de la revue de mode *Cromos*), présente ainsi le concours :

De toutes mes obligations à *Somos*, le concours était de loin la pire. C'était une rude tâche d'interviewer trente jeunes filles avec des tailles de guêpe et des cerveaux du même animal. Je reconnais aussi

que leur jeunesse et leur peu de kilos blessaient mon orgueil, mais le plus douloureux était de devoir reconnaître de l'importance au sourire Pepsodent de miss Boyacá, au célibat contesté de miss Tolima, à la préoccupation pour les enfants pauvres de miss Arauca (L. Restrepo, 1999 : 15-16).

On apprend ainsi que les candidates nationales font en majorité des études de communication ou d'administration d'entreprises, dans des universités privées, souvent à Bogotá, alors que les candidates populaires étudient le secrétariat et la comptabilité à Carthagène. Que les premières aiment la lecture, la peinture, le patinage ou le ski nautique, alors que les secondes préfèrent cuisiner, danser ou écouter de la musique. En d'autres termes, les goûts ou les espoirs affichés par les candidates révèlent aussi deux idéaux-types de la femme, l'une dirigeante, publique, cultivée, sportive, mesurée, l'autre employée, intime, fêtarde.

De fait, les différences entre les candidates s'expriment également dans la (re)présentation du corps. En effet, si la moyenne des mensurations des reines populaires est de 87-61-91 pour une taille de 1,65 mètres, celle des candidates nationales est de 90-61-92, pour une taille de 1,74 mètres. On retrouve donc bien ici deux conceptions de l'apparence physique de la femme qui correspondent aussi à l'opposition entre l'image de la femme « noire », aux formes arrondies, et celle de la « blanche », répondant aux normes de la beauté internationale²⁵.

Comment est-on élue reine de beauté ?

Ariel a participé deux fois au jury du concours populaire, il continue de s'intéresser aux deux concours de beauté, notamment à travers ses chroniques sur les ondes locales de RCN. Il explique quels sont les critères retenus par les membres des jurys des deux concours pour choisir les reines victorieuses :

Dans le Concours National, on récompense l'aspect physique selon des critères internationaux, l'aspect culturel, la formation intellectuelle. Le jury est plus exigeant dans le Concours National. Il n'y a aucun type racial. Les modèles de beauté sont plus universels.

²⁵ Ajoutons toutefois que les reines nationales ne satisfont pas au critère du « 90-60-90 », véhiculé par les médias (sérieusement ou ironiquement) comme symbole de la beauté nationale et internationale.

Ici, à Carthagène, la représentante de la ville est une jeune fille de couleur blanche parce que c'est l'élite qui la choisit. Et quand il faut faire participer des gens du peuple, les responsables départementaux s'adaptent, ils envoient des femmes qui peuvent rivaliser, de race blanche. Les critères du Concours Populaire sont très différents. Le jury doit tenir compte du type racial de la personne, qu'il soit représentatif de la région. Il faut être joyeux comme nous le sommes. La candidate doit être très sympathique. Dans le Concours Populaire, les reines sont plus les nôtres. On récompense la beauté de nos femmes, qui ont une typologie physique et raciale de notre milieu. Le Concours Populaire est un hommage à nos femmes, à la beauté créole. Le prototype de notre race c'est le *moreno*. Nous sommes un mélange²⁶.

Dans les deux concours, l'identification raciale est bien présente et apparaît comme un élément déterminant dans le choix du jury, alors même que les traits physiques raciaux ne sont jamais mentionnés parmi les critères officiels d'évaluation des candidates (comme le sont la taille, les mensurations, la silhouette, les tenues, etc.). On pourrait presque dire que, plus qu'un facteur de classement, la conformité raciale est un prérequis, une première étape nécessaire avant la qualification possible des candidates. En outre, alors que les candidates nationales sont associées à la couleur blanche, Ariel considère dans le même temps que « leur type racial n'existe pas », comme si le « blanc », parce qu'il est le modèle à partir duquel se définissent tous les autres, ne constituait pas une race mais l'étalon d'attribution de la « racialité ».

Un jury sur mesure

Le jury 1998 du *Reinado Popular* était composé de sept personnes : la directrice de la *Corporación Carnaval* de Barranquilla, le gérant de *Telecaribe* (canal de télévision local), l'ex-Miss Bolívar 1992 et actuelle présentatrice de télévision, la directrice de production graphique de la revue *Cromos* (revue de mode), un magistrat du Conseil d'Etat du département de Bolívar, deux dessinateurs de mode attachés au *Reinado Nacional*. Le jury populaire se caractérise donc avant tout par la diversité de ses membres (communication mais aussi administration publique et activités culturelles), son ancrage local ou régional (côte Caraïbe)

²⁶ Entretien, 22 septembre 1999.

et la présence de personnes impliquées dans le *Reinado Nacional*, comme si le seul fait d'être lié au « grand concours » permettait de devenir juge du « petit ».

Le jury du concours national, quant à lui, était composé de cinq personnes, qu'il n'est pas inutile de présenter dans les termes utilisés par les organisateurs eux-mêmes²⁷ : Antonio Augustus, « dessinateur de mode portugais de grand prestige en Europe, ayant étudié à Londres et à Paris » ; Alan Rogers, « entrepreneur touristique reconnu à Londres, président et directeur du groupe *Red Carpet*, un des plus importants empires commerciaux anglais » ; Teresita Calendra, « mannequin célèbre, présentatrice et actrice argentine, citée dans le livre *Los Argentinos* comme étant l'une des figures les plus notables de ce pays » ; Isabel Tuñón, « médecin spécialisé en chirurgie esthétique de l'Université de Zaragoza (Espagne), membre de la Société Américaine de Médecine et Chirurgie Cosmétique » ; Azim Etemadi, « médecin travaillant dans le domaine du traitement et des préventions des maladies dégénératives existant dans les pays occidentaux, spécialiste des questions de rajeunissement de la peau ». Il n'est même plus question de dimension locale ou nationale ici, mais bien d'ancrage international et de mise en avant des éléments venant rappeler cette échelle internationale. Dans cette présentation, l'accent est mis, avec une insistance caricaturale, sur les indices de prestige, de reconnaissance et de réussite des membres du jury.

De l'improvisation à l'institutionnalisation

Alors que le logo du *Concurso Nacional de Belleza* s'accompagne d'une couronne et d'une phrase « Carthagène des Indes – Colombie – Depuis 1934 », qui non seulement insiste sur la dimension nationale de l'événement, mais aussi sur son ancrage historique, supposé être un gage de valeur et de tradition, l'affiche de promotion du *Reinado Popular*, « Carthagène des Indes. Sens et vis les fêtes du 11 novembre », fait référence à la seule ville et surtout aux fêtes de novembre et appelle à la participation populaire (alors que le concours populaire, né en 1937, aurait lui-même pu se prévaloir de son ancienneté). D'un côté, Teresa Angulo, *doña Teresita* comme elle est surnommée à Carthagène, qui a passé, juste avant de mourir, le relais à son fils, Raimundo,

²⁷ Concurso Nacional de Belleza, *Jurado oficial*, 1998.

entourés de 25 personnes, dont dix à l'année²⁸. De l'autre, une dizaine d'employés durant la période du concours populaire, beaucoup de volontaires dans tous les quartiers participant et encore plus de journalistes d'un jour, de spécialistes improvisés de l'organisation de festivités, d'admirateurs en quête d'un laissez-passer. D'un côté, une véritable institution sociale, au même titre que les *Club Cartagena*, *Club Naval* et autre *Club Unión*, lieux de rencontre de l'aristocratie de la ville, qui ne manque jamais d'organiser des fêtes fastueuses, dans lesquelles sont invitées les reines et leur cour. De l'autre côté, *Proturismo*, entité aux compétences purement techniques, qui attire, chaque soir, au moment de la séance de chorégraphie des candidates populaires, une foule de curieux, indisciplinée, bruyante, envahissante, sous le regard inquiet de deux jeunes appelés chargés du service d'ordre.

Un financement à deux vitesses

Le budget du *Reinado Popular* est géré par la mairie de Carthagène, qui assure la quasi-totalité de son financement. Dans les quartiers, chaque comité de beauté organise, plusieurs mois avant le début des festivités, des loteries, bingos et autres fêtes, afin de récolter un peu d'argent pour soutenir sa candidate. Les sponsors du concours (marques d'alcool et supermarchés locaux essentiellement) apportent une contribution, qui est la même pour toutes les candidates. Celles-ci, pendant la durée du concours, n'auront à faire face à aucune dépense pour leur formation, leur tenue vestimentaire, leurs bijoux et maquillage.

Le concours national est au contraire entièrement financé par les sponsors, généralement des marques nationales ou internationales (produits de beauté, mode), la mairie de Carthagène n'aidant que la candidate de la ville. Si le logement (offert par l'hôtel Hilton), l'alimentation, le transport (billet aller-retour depuis le département d'origine) et le maquillage ne sont pas à la charge des candidates, celles-ci doivent néanmoins trouver un financement leur permettant de faire face aux frais liés à la préparation, à la chirurgie esthétique, à l'achat de tenues, bijoux,

²⁸ Elles s'occupent de l'organisation du concours de l'année suivante, du programme de Miss Colombie et de sa préparation à Miss Univers, de la participation des candidates malheureuses à d'autres concours, des manifestations associées à la mission sociale du concours, etc.

etc. Les estimations portant sur le budget consacré aux seules tenues (au minimum dix : robes de cocktail, de fantaisie, de couronnement, etc.) atteignent de 15 à 25 millions de pesos (1 000 pesos correspondaient à un peu moins de 4 francs au moment du concours 1998, alors que le salaire minimum était de 203 000 pesos).

A ce propos, on peut évoquer le mini scandale qui a touché la candidate du département de Bolívar (dont Carthagène est la capitale) en 1998 : alors même que le gouverneur du département annonçait l'adoption d'un programme d'austérité spécial (paiements retardés des salaires des fonctionnaires, licenciement d'une grande partie du personnel), plusieurs rumeurs faisaient état d'une possible participation du département dans le financement de la tenue de gala de la candidate locale, dont le budget n'était pas suffisant. Le gouverneur de Bolívar s'est alors trouvé dans l'obligation de démentir, de façon tout à fait officielle, les rumeurs de soutien financier. Entre menace de démission de la candidate, propos rassurants du directeur du concours, dénonciation du coût du *Reinado Nacional* par la presse, émotion des habitants du département, langue de bois politicienne et appel aux entreprises privées, cet épisode est révélateur des enjeux financiers qui traversent le concours national – auxquels il faut ajouter les rumeurs de participation financière des narcotrafiquants –, du décalage entre la situation économique réelle de Carthagène et de la Colombie (déclarée en état d'« urgence économique ») et les fastes du *Reinado Nacional* et, finalement, du mélange de rêve, de polémique et de secret qui caractérise le concours.

Liste des prix et modèles de reines

C'est une maison qui vient récompenser la nouvelle reine de beauté populaire de Carthagène : au nombre de cinq, les maisons des reines se trouvent dans le quartier Altos del Campestre, situé dans la zone sud-occidentale de la ville et souvent rebaptisé « quartier des reines ». D'autre part, la reine populaire a également reçu, en 1998, cinq millions de pesos de *Proturismo*, une moto, une couronne, deux bourses d'instituts d'éducation supérieure de la ville, un dîner pour deux à l'hôtel Cartagena Hilton, un compte d'épargne, un séjour aux îles de San Andrés, un billet d'avion aller et retour pour le Panamá, des fleurs, des chaussures de la part d'entreprises locales.

La reine nationale reçoit quant à elle 30 millions de pesos des mains des organisateurs du concours, une voiture, une assurance d'une valeur de 50 millions de pesos, deux billets d'avion internationaux et dix nationaux, une couronne, des bijoux, des vêtements, des produits de beauté, des valises, etc. offerts par des entreprises nationales et internationales, elle devient « hôte d'honneur » de l'hôtel Cartagena Hilton pour la durée de son règne et bénéficie de plusieurs contrats publicitaires.

Différence dans le montant des prix somme toute normale, mais aussi dans leur nature : les uns correspondent à l'image d'une femme au foyer, dont le plus grand souhait serait de s'installer dans sa ville natale, de posséder sa propre maison, d'effectuer le « voyage de sa vie » aux îles San Andrés, de poursuivre des études supérieures ; les autres, à celle d'une femme active et moderne, parcourant le pays et le monde, symbole national vénéré et médiatisé. Ajoutons que plus d'un mois après l'achèvement du concours populaire 1998, les lauréates (la reine, la vice-reine et les trois princesses) n'avaient toujours pas reçu l'argent promis par les organisateurs. De même que la plupart des organismes publics du département (et du pays), *Proturismo* n'avait pas les moyens de faire face à ses engagements.

Presse locale et présentation de la femme idéale

Que le *Reinado Popular* ne fasse pas la « une » des journaux nationaux dans un pays à l'actualité aussi chargée n'est pas très surprenant. Plus étonnant est le traitement réservé aux deux concours dans les pages d'*El Universal*, le journal local de Carthagène. On peut tout d'abord noter que le nombre de pages consacrées chaque jour au *Reinado Popular* est stable, celui-ci occupant une page, dans la partie « Actualités » du quotidien (*El Universal* se compose de quatre parties : Actualités, Economie, Société et Sport), à laquelle viennent s'ajouter de nombreuses références tout au long du journal. S'il est omniprésent, le concours populaire est davantage l'occasion d'entre-filets, de mentions superficielles, d'évocations rapides, plus que véritables articles. Seules exceptions : le 7 novembre, jour de la cérémonie de couronnement où le *Reinado Popular* a droit, pour la première et dernière fois, aux honneurs des pages « Société » ; et les 8 et 9 novembre, où la nouvelle reine populaire, et elle seule, occupe la première page.

Dès le début du mois d'octobre, le *Reinado Nacional* commence à envahir les pages d'*El Universal*, soit presque un mois avant son lancement officiel. Les articles, en moyenne deux par jour, évoquent le profil des candidates ; les deux suppléments du vendredi (mode, vie pratique) et du samedi (loisirs, culture) leur sont entièrement consacrés. Plus la date d'ouverture officielle s'approche, puis au fur et à mesure de son déroulement, plus le nombre de pages portant sur le concours national va en augmentant. Le 12 novembre, par exemple, huit pages, sur seize que compte le journal, lui sont consacrées, dont les rubriques « Editorial » et « Courrier des lecteurs ».

Par ailleurs, les deux concours n'occupent pas le même espace à l'intérieur du journal. Les candidates populaires ne trouvent place que dans la rubrique « Carthagène » des pages « Actualités ». Lorsque le concours populaire entre dans les pages « Société », il s'agit du concours 1997 et non de celui de l'année en cours, à travers un hommage rendu à la future ex-reine (7 novembre 1998). Et lorsqu'il fait la « une » du quotidien, il la partage avec le concours national, la nouvelle reine locale ayant désormais le droit de côtoyer les reines nationales (9 novembre 1998). Les candidates nationales, elles, sont les invitées régulières des pages « Société » ou des suppléments du vendredi et du samedi. A partir du 1^{er} novembre, date d'arrivée des candidates à Carthagène, elles n'occupent plus seulement les pages « Société » mais aussi les pages « Actualités », dont elles font les gros titres, monopolisent les photos de couverture, les éditoriaux, les caricatures.

3. 3. Une ville, deux concours

A l'intérieur de la ville elle-même, *Reinado Popular* et *Reinado Nacional* n'occupent pas le même espace, ne fréquentent pas les mêmes lieux, ne transmettent pas la même image de Carthagène. Si celle-ci est le siège des deux concours, candidates nationales et candidates populaires restent étrangères l'une à l'autre tout le temps des festivités, les programmations respectives des deux concours révélant ainsi les deux facettes d'une même ville. En explorant la dimension territoriale des deux concours, je souhaite évoquer la relation qui se met en place entre mode d'identification et espace urbain, entre caractérisation raciale et rapport à la ville. Si, d'une part, les deux visages de la femme véhiculés par les concours de beauté s'incarnent dans la relation au territoire urbain,

d'autre part, la ville façonne, à son tour, les processus de construction identitaire propres aux candidates : les concours de beauté invitent donc à se situer dans un processus de va-et-vient permanent entre catégorisation raciale et occupation territoriale, l'une et l'autre se définissant et se produisant mutuellement. Apparaissent en effet des territoires d'identification à la géographie et aux contours spécifiques, caractérisés aussi par des modes d'accessibilité, de publicité et de représentation différents. Finalement, l'inscription des concours dans la ville en fête sera considérée comme révélatrice et productrice des catégorisations raciales qui se mettent en place autour de la mise en scène du corps de la femme et, au-delà, des normes raciales dominantes à Carthagène. L'identité à la fois idéalisée et préformée des candidates nationales ne se retrouve-t-elle pas dans l'ancrage spatial du *Reinado Nacional*, qui se définit avant tout en termes d'appropriation et d'exclusion ? Et l'occupation de certains lieux de la ville ne conditionne-t-elle pas en retour l'image, toujours en construction, de la femme « blanche » ? L'essentialisation du modèle de la « femme internationale » n'est-elle pas à la mesure de l'assignation à résidence territoriale du concours national ? Par ailleurs, l'absence de toute mise en scène et identification raciale précise des candidates populaires ne se reflète-t-elle pas dans une indétermination territoriale similaire ? Et, à son tour, le rapport à l'espace urbain du *Reinado Popular* ne contribue-t-il pas à transmettre et à matérialiser un mode d'identification flou et fluide ?

Les clés de la ville

En arrivant à Carthagène, les candidates du concours national sont accueillies par tout ce que la ville compte de personnalités, puis reçues par le gouverneur du département de Bolívar qui leur remet, lors d'une cérémonie très officielle, les clés de la ville. Cette pratique remonte à l'époque coloniale, quand Carthagène était entièrement située à l'intérieur des murailles, seules quelques portes, fermées tous les soirs, autorisant son accès. « Remettre les clés de la ville » à un visiteur était, ici comme ailleurs, considéré comme un témoignage, symbolique mais aussi matériel, des honneurs qui lui étaient réservés. Cet acte solennel est ainsi présenté par la responsable des relations avec la presse du concours national : « on donne les clés de la ville aux personnes importantes,

aux hôtes de marque. C'est comme si tu étais né ici. Comme si la ville était la tienne, comme si c'était ta maison »²⁹.

En d'autres termes, à partir du 1^{er} novembre, et pour deux semaines, la ville change de nature et devient propriété de quelques *señoritas* venues de tout le pays. Il ne s'agit d'ailleurs pas de n'importe quelle ville, puisqu'il n'est question ici que de la ville historique et touristique, la Carthagène des cartes postales et des congrès internationaux. Quant au reste de la ville, il est abandonné aux candidates populaires : représentantes des quartiers, elles passent également la plus grande partie de leur temps dans ces quartiers, où sont organisés des spectacles, des défilés, des loteries, des discothèques en leur honneur. De fait, les candidates sont le plus souvent désignées par le nom du quartier dont elles sont originaires, comme si leur identification en tant que reines était inséparable de leur association à un des quartiers populaires de Carthagène. Si la Carthagène du concours national, que s'approprient les reines le temps des festivités, est limitée à sa partie touristique et historique, les manifestations liées au concours populaire se déploient ainsi dans toute la ville et participent de la vie quotidienne des habitants des quartiers.

Sièges respectifs

Le concours national dispose d'un vaste bureau, fonctionnant toute l'année, donnant sur le Parque Bolívar, entre Palais de l'Inquisition, Banque de la République, Conseil Municipal et *Gobernación*. En d'autres termes, sur l'une des places les plus importantes de Carthagène, tant par son histoire que par son rôle actuel. Quant au concours populaire, il est relégué, le temps des festivités, dans les locaux de *Proturismo*, agence davantage occupée par l'organisation d'excursions touristiques aux îles du Rosaire que par la promotion culturelle de la ville. En 1999, suite à une décision de la mairie, *Proturismo* n'existait plus : l'organisation du concours populaire se maintint néanmoins dans ses locaux abandonnés, sans garantie d'en disposer pendant toute la durée du concours, sans logistique fonctionnelle. Par ailleurs, il est révélateur de signaler que le *Reinado Nacional* a son siège en plein cœur du centre historique, alors que le *Reinado Popular* n'occupe qu'un bureau temporaire, à l'extérieur de ces murailles qui ont joué

²⁹ Entretien, 29 septembre 1998.

un rôle déterminant dans le développement urbain de Carthagène et qui sont aujourd'hui considérées comme le symbole de la ville.

Du public au privé

Les lieux associés au *Reinado Nacional* sont des lieux fermés, payants et privés ; ceux liés au *Reinado Popular* sont ouverts, gratuits et publics. L'hôtel Hilton, réservé à une clientèle étrangère, protégé derrière de hautes grilles, tout au bout de la péninsule de Bocagrande, est le point de convergence du concours national : résidence des candidates, organisation d'événements liés au concours, défilés, etc. Autre lieu symbolique investi par le *Reinado Nacional* : le nouveau Centre de Conventions, édifice moderne et imposant, planté au milieu de la baie de Carthagène, dont la vocation principale est l'organisation de congrès à dimension internationale, bien loin des préoccupations quotidiennes des habitants de la ville³⁰. Le Centre de Conventions a accueilli la cérémonie de couronnement et plusieurs concerts se déroulant dans le cadre du *Reinado Nacional*. En outre, les spectacles organisés par le Concours national sont tous payants, le prix d'entrée atteignant même la somme de 100 000 pesos pour la cérémonie de couronnement.

Au contraire, pour la responsable des relations avec la presse du concours populaire : « dans le *Reinado Popular*, en plus de montrer la beauté locale des jeunes filles de Carthagène, on fait en sorte que la ville bouge. Les gens participent aux événements, ce sont eux-mêmes qui s'organisent dans chaque quartier. Et ils ne payent jamais pour voir les reines populaires »³¹. Les activités organisées durant le *Reinado Popular* sont ouvertes à tous et gratuites, même la cérémonie de couronnement, organisée dans le stade de base-ball, et pour laquelle 30 000 billets ont été distribués. Généralement, ces activités se tiennent dans des espaces à l'air libre, rue, terrain de sport, place.

³⁰ Rappelons que le Centre de Conventions a été construit à l'emplacement de l'ancien marché public de Carthagène, déplacé au milieu des années 1970 car ne correspondant pas aux projets de développement, tournés vers le tourisme, mis en place à la même époque.

³¹ Entretien, 29 septembre 1998.

Quelle accessibilité pour quelle place des concours dans la ville ?

Parmi les événements organisés lors du *Reinado Nacional* 1998, seuls deux étaient conçus comme étant accessibles au public : le défilé de carrosses du 12 novembre et le spectacle naval dans la baie de Carthagène du 13 novembre. Précisons tout d'abord que ces deux spectacles font aussi partie de la programmation des festivités de commémoration de l'Indépendance et qu'en tant que tels ils ne sont pas exclusivement attachés au Concours National de Beauté. Or, durant ces deux jours, présentés comme les « retrouvailles du peuple et des reines nationales »³², la participation du public reste tout à fait symbolique. Ou, plus exactement, si fête populaire il y eut, elle est demeurée « à-côté » de la fête nationale. Une illustration presque caricaturale en fut le défilé aquatique dans la baie de Carthagène : d'un côté, se trouvaient les reines en compagnie des personnalités invitées, sur des embarcations colorées et bruyantes, au milieu de la baie ; de l'autre, les habitants de Carthagène, restés sur la côte, davantage intéressés par les bombardements incessants d'eau, de farine ou de peinture que par le spectacle des reines sur leurs carrosses marins. Bref, deux mondes qui s'ignoraient presque totalement. Et, comme si cela ne suffisait pas, un cordon de militaires interdisait l'accès au rivage, pour « raisons de sécurité », empêchant ainsi les personnes restées à terre de voir, même de loin, le défilé aquatique. En d'autres termes, gratuité ne rime pas ici avec accessibilité ; et partage de l'espace, s'il existe, n'est pas synonyme d'activités en commun.

³² Raimundo Angulo, directeur du concours national, radio Olímpica, 11 novembre 1998.

Chapitre 4

Les *palenqueros* : de la stigmatisation raciale à la valorisation ethnique

Ce chapitre et le suivant portent sur une remise en cause des normes ordinaires de la relation à l'autre, sur une rupture de cadre telle que la définit Goffman.

Dans la mesure où le cadre d'une activité est supposé nous aider à faire front à tout ce que celle-ci nous réserve comme problèmes, à informer et réguler la plupart d'entre eux, on comprend que nous soyons bouleversés et dépités par des circonstances que nous ne pouvons ignorer mais que nous ne savons pas non plus traiter. En somme, nous subissons une rupture du cadre : nous ne savons ni l'appliquer ni le maîtriser (Goffman, 1991 : 340).

L'interprétation de la situation passe alors par son association à un autre cadre permettant d'apporter une nouvelle réponse à la question « que se passe-t-il ici ? ». L'objectif de ce chapitre sera d'analyser les transformations du cadre de l'expérience tel qu'il a pu être décrit dans le cas des concours de beauté et de la mise en scène touristique de Carthagène et de définir le nouveau cadre dans lequel se produit la réidentification des événements et des acteurs, nouveau cadre qui se superpose au précédent bien plus qu'il ne s'y substitue.

En découvrant le langage de l'ethnicité, avec l'affirmation officielle du multiculturalisme en 1991, la Colombie donne désormais à ceux qui se considèrent comme « afrocolombiens » ou « afrodescendants » la possibilité de changer de statut, de devenir des acteurs reconnus, transformant ainsi la race, stigmatisée, en attribut culturel, valorisé. La convention d'évitement est à la fois rejetée et détournée : si les catégories de l'altérité font leur apparition sur la scène publique, elles renvoient à une différence qui n'est plus pensée en termes raciaux mais en termes ethniques, dans une logique de transformation de l'identification physique en identification culturelle qui passe également par l'inversion des relations d'opposition apparence/appartenance, hétéro-définition/auto-définition. La compétence métisse consiste alors précisément à adapter le modèle multiculturel construit ailleurs et

pour d'autres, à faciliter la consolidation et la diffusion d'un nouveau cadre normatif, en se positionnant soi-même comme un acteur autorisé porteur d'une nouvelle identité.

Aussi bien, le fait de saisir l'émergence de nouvelles normes identitaires à travers l'étude des mécanismes d'ethnisation d'une partie de la population de Carthagène, donne aussi la mesure du système de régulation sociale qu'elles viennent rompre. Car il faut préciser que ce processus ne touche qu'une partie infime de la population de Carthagène, mettant ainsi en lumière, par contraste, les normes ordinaires d'évitement de l'identification raciale et aboutissant à la coexistence, dans la même ville, de deux cadres d'évaluation des relations à l'autre. Carthagène présente en effet l'intérêt d'accueillir, depuis que l'ethnicité est affirmée et légitimée de façon officielle, un petit groupe d'individus désormais immédiatement associés à l'attribut ethnique, reproduisant ainsi, à l'échelle locale, une logique de naturalisation de l'ethnicité constatée au niveau national, notamment dans le cas du Pacifique.

De fait, si l'esclavage a marqué l'histoire de Carthagène, c'est aussi parce qu'il a donné naissance à une forme de résistance généralisée dans toute l'Amérique, mais particulièrement forte autour de Carthagène : le marronnage. Dans la région de Carthagène, on compte de nombreux *palenques*, ces villages fortifiés et isolés, retranchés dans les *montes* (collines) entourant la ville. Or, à 70 kilomètres au sud de Carthagène se trouve le *palenque* le plus connu de Colombie, celui de San Basilio. Si le Pacifique incarne, dans la représentation collective, le territoire africain de Colombie, Palenque de San Basilio constitue, lui, celui de la côte Atlantique. Ce processus, qui doit être replacé dans le contexte du mouvement de discrimination positive né en 1991, suscite plusieurs interrogations : pourquoi San Basilio apparaît-il aujourd'hui comme la terre africaine de la côte Caraïbe colombienne, alors que les autres *palenques* ont sombré dans l'oubli¹ ? Comment expliquer la force de l'ethnisation des *palenqueros*, bénéficiant, à Carthagène, du monopole de

¹ Le terme *palenquero* ne désigne pas, à Carthagène et sur la côte en général, l'habitant d'un *palenque*, c'est-à-dire, tout esclave en fuite ou *cimarrón* ayant fondé un village retranché et relativement autonome, mais les seuls habitants du Palenque de San Basilio, qu'ils vivent à Palenque ou à Carthagène. Les termes de *palenque* et *palenqueros* perdent ainsi leur nature générique pour ne plus se rapporter qu'à une seule de leur modalité.

l'identification ethnique légitime ? L'ethnicité est-elle perçue comme une alternative au métissage permettant de transformer un stigmatisme racial en valorisation culturelle ? Le statut des populations « noires » se réduit-il à l'ethnicité ? Le « noir » au *palenquero* ?

« L'intelligibilité des relations sociales en termes de groupes ethniques ou raciaux est un trait constituant des situations à analyser, plutôt qu'une ressource pour l'analyse » (Poutignat et Streiff-Fénart, 1995 : 4). En ce sens, il s'agit ici de s'intéresser au processus de traduction d'une différence en termes ethniques, en faisant de l'ethnicité une catégorie produite et réalisée dans l'interaction et non un facteur d'interprétation scientifique d'une situation.

Aussi la catégorisation ethnique sera-t-elle considérée ici comme une des modalités possibles de gestion de l'altérité, comme une des réponses apportées au risque de mobilisation de descripteurs raciaux qui pourraient faire perdre la face. Se réclamer d'un « identité ethnique » définie en termes culturels tend ainsi à lever l'incertitude propre à la rencontre avec l'autre : le statut assigné n'est plus lié à une évaluation en situation, dans laquelle les marqueurs raciaux peuvent faire saillance, mais à l'appartenance à un groupe incarnant, à travers l'affirmation du multiculturalisme, le nouveau cadre d'expression et d'organisation de la différence. En neutralisant le rôle des apparences raciales – et l'ensemble des stéréotypes qui leur sont associés –, ce sont alors les facteurs d'appartenance (langue, histoire, religion) qui vont être mis en avant en tant qu'éléments significatifs d'interprétation d'une situation. Dès lors, à Carthagène, ces nouveaux critères d'identification tendent à se superposer, plus qu'à se substituer, au mode de désignation visuelle de l'autre, associé à la catégorie « noir ». Dans cette oscillation d'une identité sociale attribuée en fonction de l'information donnée par la couleur de la peau (cadre racial) à une identité sociale revendiquée à partir de traits culturels (cadre ethnique), se joue ainsi une transformation de la nature des traits significatifs d'interprétation des événements et des acteurs, qui voit aussi l'émergence d'une nouvelle forme de distanciation, non seulement entre *palenqueros* et non *palenqueros*, mais aussi entre *palenqueros* et « noirs ».

A travers l'ethnisation, les *palenqueros* transforment le stigmatisme racial en valorisation culturelle : c'est en ce sens qu'ils font preuve de compétence métisse, dans la capacité à détourner le

sens des attributions identitaires. Si le « noir » est affirmé, revendiqué, sacralisé presque, ce « noir » là n'a rien à voir avec l'apparence physique. Rompue, la convention d'évitement est remplacée par une règle du jeu différente. La catégorie « noir » ne repose plus sur l'identification dans l'interaction ; neutralisant le jeu sur les apparences, les *palenqueros* se définissent davantage en termes d'ascendance, dans une logique qui renvoie finalement au modèle nord-américain, mais un modèle où l'origine biologique serait remplacée par l'authenticité culturelle. Et dans lequel le reste de la population ne peut entrer. Être « noir » – ou plus « noir » que les autres – était un stigmate, il est désormais le laisser passer, jalousement préservé, vers un statut valorisé et les bénéfices escomptés de la discrimination positive.

◦ ◦
◦

En décembre 1988 le Ministre de l'Education est venu à Carthagène. J'étudiais à l'Université, en licence. J'ai voulu rencontrer le Ministre. Il a fait un discours où il parlait d'ethnoéducation. J'ai pris le micro et je me suis mise à parler en langue *palenquera*. Je n'ai même pas dit bonjour en espagnol. Il y avait le Ministre, le maire, leurs conseillers. J'ai dit que si nous étions un seul pays, tout le monde devrait me comprendre. Personne n'a compris. Je leur ai exposé le projet en espagnol. Cela a eu un impact tellement fort, j'ai été plus applaudie que le Ministre. Il a dit que Palenque entrait immédiatement dans le programme d'ethnoéducation. Que c'était une expérience pilote².

Ces propos enflammés d'une des principales représentantes des *palenqueros* à Carthagène, responsable du programme d'ethnoéducation dans le département du Bolívar, rendent compte du processus à l'œuvre dans la ville : l'apparition des *palenqueros* sur la scène publique locale, à partir de leur constitution en acteur ethnique, mais aussi l'assimilation, au sein du système de discrimination positive naissant, du « noir » au *palenquero*. Du fait de la présence de nombreux *palenqueros* à Carthagène³ et de

² Entretien, 17 septembre 1999.

³ Il est difficile de connaître le nombre exact de *palenqueros* à Carthagène (à cause, essentiellement, de leurs déplacements incessants entre Palenque et

l'influence qu'y exerce San Basilio, notre terrain permet donc d'analyser le processus à l'œuvre dans la construction d'un acteur ethnique « noir ». Car celui-ci, loin d'être lié à l'isolement supposé de Palenque, apparaît au contraire comme un phénomène fondamentalement urbain, fait de rencontres et de confrontations, prenant naissance au sein de la communauté *palenquera* de Carthagène, dans les années 1980. De fait, alors que la naturalisation de l'identité « noire » s'effectue dans un contexte rural dans la région Pacifique, elle s'inscrit au contraire dans une logique urbaine à Carthagène.

Néanmoins, l'ethnisation à l'œuvre à Carthagène s'appuie sur une référence constante au Palenque de San Basilio, territoire proche et éloigné à la fois, d'autant plus sacralisé qu'il est de plus en plus inconnu, au moins comme lieu de vie quotidienne⁴, de la nouvelle génération de *palenqueros* qui se réclame de la Loi 70. Le territoire mythique reconstruit est suffisamment réel pour alimenter et légitimer le discours *palenquero*, notamment aux yeux des autres habitants de Carthagène, et suffisamment fictif pour être perçu comme un dénominateur commun appropriable de façon différentielle par chacun⁵. Aussi la revendication identitaire est-elle le résultat d'un ancrage urbain qui passe par la rencontre de l'autre, la dilution des allégeances traditionnelles, l'utilisation des moyens de communication et la présentation idéalisée de Palenque. La référence à ce territoire imaginaire agit alors comme une ressource mobilisée dans le processus de construction identitaire tout en contribuant à la formation d'une « identité *palenquera* » telle que la revendiquent les leaders de Carthagène. Car l'évocation du village imaginaire, dernier bastion de l'authenticité africaine, autorise la construction d'une communauté, imaginaire elle aussi, gardienne d'une culture africaine préservée ; dans le même temps,

Carthagène), mais on peut néanmoins estimer qu'ils sont au moins 3 000, dans une ville de plus de 800 000 habitants.

⁴ Il faut en effet préciser que le discours ethnisant émane exclusivement de *palenqueros* vivant à Carthagène, ayant souvent passé toute leur vie hors de Palenque et ne connaissant le village qu'au travers de leurs courtes visites à l'occasion d'une fête ou d'une réunion familiale ou par l'intermédiaire des récits recueillis auprès des *palenqueros* plus âgés vivant à Carthagène. Au contraire, à Palenque même, la mobilisation autour de l'ethnisation demeure faible, certains ignorant tout de la loi 70 et de ses dérivés.

⁵ Jean-François Vérant observe un processus similaire dans le cas des *quilombos* brésiliens (Vérant, 1999).

la reconnaissance locale et nationale du discours ethnique *palenquero* transforme Palenque de San Basilio en musée vivant de l'africanité. Les deux processus, loin d'être indépendants, se renforcent ainsi mutuellement.

1. Du « noir » au *palenquero* : monopolisation de l'identité ethnique

L'association FUNSAREP, *Fundación Santa Rita para la Educación y la Promoción* (Fondation Santa Rita pour l'Education et la Promotion), créée dans les années 1980, inspirée de la théologie de la libération, est implantée dans le quartier Santa Rita, le long du Paseo Bolívar, au cœur d'une des zones les plus marginales de Carthagène. FUNSAREP consacre son activité à la mise en place de programmes d'éducation formelle et informelle et à la protection de la femme et de l'enfant ; dans ce cadre, l'accent est mis sur la dimension raciale de l'exclusion et de la pauvreté et les dirigeants de FUNSAREP en appellent à un travail de défense et de valorisation de la culture afrocolombienne. La présidente de FUNSAREP a facilement obtenu une bourse auprès de l'ICETEX (*Instituto Colombiano de Crédito Educativo y Estudios Técnicos en el Exterior*, Institut Colombien de Crédit Educatif et d'Etudes Techniques à l'Etranger) qui, suite aux mesures prises avec la Loi 70, accorde une aide financière aux étudiants « noirs » bénéficiant de l'aval d'une association afro-colombienne. Mais sa demande de renouvellement n'a pas abouti. Non que la sélection ait été tellement forte : les responsables de l'ICETEX de Carthagène reconnaissent n'avoir eu à traiter que 29 dossiers la deuxième année pour un total de 54 la première, en 1996. Lorsqu'on l'interroge, la responsable de FUNSAREP évoque un problème administratif, la longueur des démarches, un blocage à la *Gobernación*, sans véritablement convaincre, ni paraître convaincue elle-même. Au fil de la conversation, ses compagnons de FUNSAREP se font moins évasifs. « Ils ne lui ont pas donné de bourse parce qu'elle n'est pas suffisamment noire. Il faut être *palenquero* pour être noir à Carthagène »⁶.

Lâché sur un ton mi-désabusé, mi-ironique, cet aveu est révélateur : il témoigne du processus de monopolisation ethnique à l'œuvre à Carthagène. Quel que soit le véritable motif de la non

⁶ Réunion, FUNSAREP, 17 décembre 1997.

reconduction de la bourse de Dunia, ce refus a été présenté et interprété comme un signe de discrimination entre « noirs » *palenqueros* et « noirs » non *palenqueros*.

Afin d'essayer de comprendre les mécanismes du processus d'identification « noire » et le peu d'emprise du discours du multiculturalisme et de l'ethnicité à Carthagène, je poserai le problème à l'envers. Non plus : pourquoi cette absence de reconnaissance des populations « noires », alors même que le nouveau cadre politico-administratif né en 1991 autorise et favorise l'émergence des revendications ethniques ? Mais : pourquoi une concentration des mécanismes de l'identification ethnique au sein d'une communauté restreinte, celle des *palenqueros* ?

Aussi bien, pour reprendre les termes de Nina de Friedemann, le processus actuel de visibilité d'une partie de la population « noire », limité aux seuls *palenqueros*, s'accompagne d'une invisibilisation accrue du reste de la population « noire » de Carthagène. Dès lors, celle-ci se voit prise entre la discrimination quotidienne des représentants d'administrations qui n'ont de républicaines que le nom et l'exclusivisme ethnique des leaders *palenqueros* : si, pour les uns, ils sont trop « noirs », pour les autres, ils ne le sont pas assez.

1. 1. Points de vue administratifs

Pour entrer à la *Gobernación* du département de Bolívar, il faut tout d'abord se soumettre à une fouille corporelle orchestrée par quatre ou cinq militaires sur le pied de guerre ; affronter la salve de questions émanant d'une secrétaire retranchée derrière ses lunettes noires et son guichet, s'enquérant, pêle-mêle, du motif de la visite, de la personne sollicitée, du numéro de passeport, de l'adresse personnelle ; subir le même interrogatoire de la part du portier du second étage ; patienter le temps nécessaire à la reconnaissance implicite du statut et de l'emploi du temps surchargé de celui avec lequel on souhaite s'entretenir. Pour, enfin, être introduit dans une immense pièce au mobilier et à la climatisation d'un autre âge, au milieu de laquelle un bureau parfaitement vide n'accueille que les pages du quotidien local, sur lesquelles se penche le directeur (et unique membre, semble-t-il) de l'unité de *Participación Comunitaria* (Participation Communautaire) et, accessoirement, représentant du gouvernement auprès des populations « noires ». Après m'avoir expliqué le contenu de la Loi 70, avoir évoqué la

fonction de la *Comisión Consultiva de Alto Nivel* (Commission Consultative de Haut Niveau) dont il est censé organiser les élections à l'échelle de la côte Caraïbe, avoir précisé que son rôle se limitait surtout à contrôler la personnalité juridique des associations « noires » (fonction qui a pourtant été transférée à la Chambre de Commerce depuis mars 1996), il me précise, sur le ton de la confiance :

Les noirs n'arrivent pas à s'organiser au niveau politique. Ils sont trop divisés, ils ne savent pas s'y prendre. A Bogotá, ce n'est pas la même chose. Ils sont bien formés, bien qu'ils aient une pigmentation noire. A moi, on m'a assigné ce poste, mais je ne vais pas rester longtemps. Je veux retourner à Bogotá⁷.

Au cours d'un autre séjour à Carthagène, son successeur à la *Gobernación*, retranché derrière le même bureau, toujours aussi désespérément vide, m'accueille en ces termes :

Ici, il y a une personne qui représente les communautés noires, c'est lui que tu dois aller voir pour ton enquête. Il est né à Palenque. Il te donnera toute l'information pertinente sur les communautés noires. C'est à Palenque qu'il y a eu le premier cri d'indépendance. C'est une race très spéciale. Palenque est l'épicentre des communautés noires⁸.

Ces propos sont caractéristiques de la place accordée aux populations « noires » dans les administrations de la ville : elles sont soit totalement absentes au nom des principes d'égalité et de non-discrimination censés fonder la République colombienne, soit réduites aux *palenqueros*, seuls porteurs des attributs ethniques mis en avant par le système de discrimination positive. Or, les deux phénomènes (égalité républicaine et discrimination positive), bien loin d'être antagoniques et de se contrebalancer, participent d'un même mouvement d'exclusion des « noirs » non *palenqueros*, non seulement des postes administratifs, mais aussi du contenu même du discours administratif. En effet, si le principe d'égalité interdit d'introduire toute forme de différenciation (de race, mais aussi de genre, d'âge, de classe, etc.), qui serait perçue comme une

⁷ Entretien, 29 septembre 1997.

⁸ Entretien, 27 juillet 1999.

discrimination, le principe de différence, quant à lui, affirmé par la Constitution de 1991, ne s'applique, dans les faits, qu'aux seuls *palenqueros*.

Depuis 1991 et les mesures législatives qui ont suivi les débats de l'Assemblée Constituante, la population afrocolombienne a la possibilité d'avoir des représentants auprès de plusieurs organismes publics officiels, ainsi que des délégués au sein de Commissions Consultatives, nationales et régionales. Or, les réactions enregistrées auprès de plusieurs fonctionnaires de la ville témoignent non seulement de leur méconnaissance de la problématique afrocolombienne, mais aussi d'une stratégie de contournement de la question raciale, qui passe soit par son occultation, soit par son assimilation aux seuls *palenqueros*. Me présentant aux sièges de ces administrations, en tant que chercheuse faisant une « étude sur les populations noires de la côte », j'obtins des réponses comparables et complémentaires.

Pour la secrétaire de l'INCORA (*Instituto Colombiano de Reforma Agraria*, Institut Colombien de la Réforme Agraire) qui m'accueillit, les textes destinés aux populations « noires » – dont il faut rappeler l'importance qu'ils accordent à la question de la titularisation des terres – ne concernent pas Carthagène et la côte Caraïbe : ils sont réservés à la côte Pacifique ou aux habitants de Palenque de San Basilio.

La Loi 70 ne s'applique pas à la côte. Elle concerne seulement le Chocó. C'est pourquoi il n'y a pas de représentant des communautés noires à l'INCORA. Le seul endroit où il y a une concentration de noirs, c'est Palenque. Mais ici on est tous mélangés, on est tous de la même race, la race *costeña*. Les noirs sont les natifs de Palenque⁹.

A CARDIQUE (*Corporación Autónoma del Canal del Dique*, Corporation Autonome du Canal du Dique), antenne locale du Ministère de l'Environnement, c'est une autre tendance qui domine : celle de l'ignorance de la loi et de ses conséquences. La secrétaire générale, pourtant intarissable sur les divers programmes de protection de l'environnement adoptés par son administration,

⁹ Entretien, 30 septembre 1997.

avoue sa méconnaissance des mesures concernant les populations afrocolombiennes.

Il faudrait voir avec... avec... Ariel. Non Uriel... (Elle interpelle ses collègues, dans le bureau d'à côté, qui ne semblent pas plus renseignés). C'est lui le représentant des communautés noires auprès du comité directeur de CARDIQUE, au nom d'une association qui s'appelle... je crois... *Marrón*. Non, *Cimarrón*. C'est un nom historique, des esclaves. C'est un groupe de personnes qui a fait un travail avec les communautés noires à Palenque. (Elle cherche une dernière fois, sans succès, à se souvenir du nom d'Ariel/Uriel et tente, vainement, de trouver son numéro de téléphone dans le carnet d'adresses de CARDIQUE)¹⁰.

Au sein d'autres administrations qui, si elles n'ont aucune obligation légale vis-à-vis des communautés « noires » (dans la logique ouverte par la Constitution de 1991), n'en sont pas moins quotidiennement confrontées à une population en majorité « noire » et métisse, les propos confirment le peu de cas accordé à la présence « noire » ou, plus précisément, le refus de considérer la différence ethno-raciale comme un critère pertinent. La secrétaire du bureau du *Defensor del Pueblo* (Défenseur du Peuple) est catégorique : « je n'ai jamais reçu de plaintes pour racisme. Il n'y a pas de discrimination ici »¹¹. Quant à la *Registraduría* (Registre d'Etat Civil), mes questions y semblent déplacées : « nous n'avons rien sur l'appartenance ethnique. Ce serait de la discrimination. L'identité noire n'existe pas. Nous sommes tous égaux »¹².

Bref, les « noirs » sont ailleurs, le racisme n'existe pas, la discrimination vient de l'intérieur du pays. De plus, l'ignorance de la logique multiculturelle de visibilisation des populations « noires » est forte, moins en ce qui concerne l'aspect législatif (la

¹⁰ Entretien, 3 octobre 1997. Le représentant des communautés « noires » en question est originaire de Palenque de San Basilio, il est un des leaders de la communauté *palenquera* de Carthagène. Il n'appartient plus à l'association *Cimarrón* qui, suite à de fortes divisions internes au début des années 1990, a vu ses membres *palenqueros* se séparer pour former la branche locale de l'association, *Proceso de las Comunidades Negras*.

¹¹ Entretien, 6 octobre 1997.

¹² Entretien, 25 septembre 1997. Précisons toutefois que cet universalisme de principe s'est accommodé, pendant très longtemps, d'une référence à la couleur de la peau, mentionnée sur toutes les *cedulas*, les cartes d'identité colombiennes, à côté du nom, du sexe et de l'âge.

Loi 70 étant généralement connue, au moins de nom, dans les administrations) que la méconnaissance des acteurs, organisations, leaders « noirs » locaux. D'autre part, l'ethnicité n'est pas présentée, sauf pour les *palenqueros*, comme un critère de distinction et d'identification. Il est à ce propos révélateur de constater que plusieurs de mes interlocuteurs, qui pourraient être considérés, d'après leurs traits physiques, comme appartenant à la population « noire », étaient surpris, voire désarmés, par mes questions sur le racisme, la visibilité des populations « noires » ou leur propre perception d'eux-mêmes. Enfin, et on retrouve ici la logique de la convention d'évitement, la non évocation de l'appartenance ethnique est présentée comme l'incarnation de la réussite d'une supposée démocratie raciale, où toute distinction serait abolie. La référence implicite à une harmonie raciale, qui serait plus forte sur la côte qu'ailleurs, justifie l'absence de l'identification ethnique, autre que *palenquera*. Mieux même : elle fait de toute mention des attributs raciaux une forme de discrimination et de la reconnaissance de droits spécifiques pour les populations « noires » un racisme à l'envers.

1. 2. Mainmise politique

Lors des élections locales d'octobre 1997, quatre candidats (trois pour le conseil municipal, un pour la mairie) se sont présentés sur les listes d'un parti se définissant comme « noir », le *Movimiento de las Comunidades Negras* (Mouvement des Communautés Noires). Or, si ce parti s'appelle, au niveau national, *Movimiento de las Comunidades Negras*, il a pris, à Carthagène, le nom de *Movimiento de las Comunidades Negras – Palenque – Ku Suto*. Comme si le fait de se dire « noir » n'était pas suffisant pour être reconnu comme tel. Comme s'il fallait ajouter une marque d'identification *palenquera* pour prétendre à l'ethnicité. Mieux même : le choix des termes n'est pas innocent. Car « Ku Suto » signifie, en langue *palenquera*, à la fois « nous », « ensemble » et « viens avec nous », exprimant ainsi, de façon métaphorique, cette mainmise sur la source de toute attribution ethnique. Tout se passe donc comme si, pour être un candidat « noir », à Carthagène, il fallait être de Palenque.

Comble du paradoxe, le seul candidat originaire de Palenque de San Basilio a décidé, lors de ces élections, de ne pas s'inscrire sur la liste du *Movimiento de las Comunidades Negras*. En effet,

l'un des principaux leaders *palenqueros*, président de la branche locale de l'association *Proceso de las Comunidades Negras*, candidat pour un poste au conseil municipal, a préféré rejoindre les rangs d'un parti indien, le *Movimiento Indígena Colombiano* (Mouvement Indigène Colombien). Il justifie son engagement en accusant le *Movimiento de las Comunidades Negras* d'être « uniquement conjoncturel et opportuniste. C'est comme au carnaval, ils mettent un masque »¹³.

Notons que cette allusion au carnaval est lourde de sous-entendus : en effet, celui-ci est l'occasion de changer de couleur de peau ou d'inverser les pratiques qui vont avec cette couleur. Ceux qui s'y déguisent se peignent le visage et le corps en « noir » ou revêtissent les tenues traditionnelles des colons venus d'Europe. Aussi bien, le masque des candidats du *Movimiento de las Comunidades Negras*, endossé le temps d'une campagne électorale, n'est que l'acquisition, politique et non plus festive, d'une couleur qui ne serait pas originelle. Une fois encore, le « noir » semble réservé aux seuls *palenqueros* qui, eux, n'auraient pas besoin d'avoir recours à un déguisement pour affirmer leur ethnicité – et pourraient ainsi s'inscrire, en toute impunité, sur la liste d'un parti indien, les indiens étant les seuls vrais porteurs, avec les *palenqueros*, des attributs ethniques –. Finalement, plus que d'opportunisme, c'est bien de la légitimité à s'attribuer, pour un instant ou de façon irréversible, un rôle ethnique dont il est question.

Pour en terminer avec cette analyse de la dimension politique de l'exclusivisme *palenquero*, il n'est pas inutile de mentionner un des aspects des « comptes de campagne » du candidat *palenquero*. Lors de la dernière réunion des membres du groupe chargé de l'organisation de la campagne électorale, à la veille des élections, ce dernier a fait la liste des quartiers dont il espérait le plus de voix : ce sont précisément les secteurs où habitent les *palenqueros*¹⁴. En dépit de son souhait de se poser comme un

¹³ Entretien, 29 septembre 1997.

¹⁴ Il s'agit de la zone n°2, composée des quartiers qui longent le Paseo Bolívar, notamment San Francisco et Nariño, les deux plus anciens quartiers *palenqueros* de Carthagène ; la zone n°3, regroupant les *barrios* de La Esperanza, Boston, La Candelaria, El Libano, quartiers plus mélangés, mais à forte population *palenquera* ; la zone n°8, enfin, jugée la plus importante : elle concerne la périphérie sud de la ville, où des secteurs comme San Fernando et Nelson

candidat différent, qui mobiliserait un vote de conscience (« Nous ne répartissons pas d'argent avant les élections mais après. Parce que là-bas, au gouvernement, il y a tout ce qu'il faut pour répartir »¹⁵), le leader ne se fait ainsi aucun doute sur l'issue de sa campagne : les seules voix qu'il est susceptible d'obtenir sont celles des *palenqueros*. Espérant dépasser la barre des 2 000 votes nécessaires pour être élu, il n'en obtiendra que 785, soit 0,52% des suffrages (largement plus, néanmoins, que les trois autres candidats « noirs », même en additionnant leurs résultats, pour le conseil municipal, confirmant ainsi la faiblesse de l'impact du discours ethnique à Carthagène).

1. 3. Exclusivisme associatif

Sur les 26 associations « noires » ayant leur siège à Carthagène et enregistrées à la *Gobernación*, 15 sont dirigées par des *palenqueros* et comptent, parmi leurs membres, presque exclusivement des *palenqueros*. Depuis le 6 mars 1996, ces associations doivent s'inscrire, pour obtenir leur personnalité juridique, auprès de la Chambre de Commerce de Carthagène. Seules dix associations (sur les 26 autrefois enregistrées à la *Gobernación*) ont réalisé ce changement. Il est intéressant de noter que, sur l'ordinateur de la Chambre de Commerce, ces associations n'apparaissent jamais sous la rubrique « noir » ou « afrocolombien », soit que l'administration n'ait pas jugé bon de retenir cette catégorie dans son mode de classement, soit que les représentants des associations eux-mêmes n'aient pas mentionné le terme. On n'est par contre pas étonné de trouver la rubrique « Palenque » dans les fichiers, regroupant des associations composées uniquement de *palenqueros*.

Les 6 et 7 novembre 1997, on l'a vu, s'est tenue, à Carthagène, l'Assemblée Générale de toutes les associations « noires » de la côte (une cinquantaine, les délégués n'ayant jamais réussi à se mettre d'accord sur le nombre exact). D'abord dans les salons de l'Assemblée départementale de Bolívar, puis à la *Gobernación*,

Mandela sont considérés comme les nouveaux quartiers de peuplement des *palenqueros*. Ce pronostic s'est vérifié puisque le leader *palenquero* a obtenu ses « meilleurs » résultats dans la zone 2 (0,87%) et la zone 8 (1%), la zone 3 étant quant à elle intermédiaire avec 0,5% des voix.

¹⁵ Dionisio Miranda, discours de campagne, 19 octobre 1997.

cette réunion avait pour objectif principal l'élection des représentants des communautés « noires » de la côte Atlantique à la *Comisión Consultiva de Alto Nivel*, en application des mesures adoptées avec la nouvelle Constitution (notamment du décret 2248 de 1995). Les délégations les plus importantes étaient celles de Carthagène et de Barranquilla, représentant respectivement les départements de Bolívar et d'Atlántico, les autres départements n'ayant envoyé qu'un ou deux délégués (Sucre, Córdoba, Cesar) ou étant absents (Magdalena, La Guajira). On aurait pu s'attendre à une rivalité entre Carthagène et Barranquilla, les deux villes les plus importantes de la côte ; il n'en fut rien : tous les débats ont été dominés par l'opposition entre *palenqueros* et non *palenqueros*. Si un *palenquero* prenait la parole, il avait immédiatement le soutien de tous les autres *palenqueros*, de Carthagène, de Barranquilla, de Palenque, de San Onofre, de Sincelejo ou d'ailleurs. Et les élections ont très vite tourné à un décompte des personnes présentes, qui a quand même, pour la forme, duré deux jours. Finalement, les *palenqueros* sont sortis grands vainqueurs de cette confrontation entre deux modes de revendication de l'ethnicité : quatre *palenqueros* (Dionisio Miranda, Manuel Cáceres, Javier Pardo et Emil Salas) ont été élus aux quatre postes de représentants des communautés « noires » de la côte Caraïbe¹⁶. Ainsi donc, non seulement l'ethnicité émergente se conjugue-t-elle au singulier, les *palenqueros* ayant l'exclusivité de l'attribut ethnique, mais le multiculturalisme se réduit finalement à la reconnaissance de la population la plus visible et la mieux organisée, la seule qui puisse se prévaloir du titre de « communauté afrocolombienne », les autres habitants de Carthagène n'ayant pas accès – ou très peu – à la citoyenneté ethnique.

1. 4. Une ethnoéducation pour quelle ethnie ?

Les ambiguïtés de l'éducation ethnique montrent bien, jusque dans leurs paradoxes, les effets de l'assimilation exclusive du terme « noir » à celui de *palenquero*, sur toute la côte Caraïbe. Rappelons que les programmes d'ethnoéducation, déjà anciens au sein des populations indiennes, constituent, pour les populations « noires »,

¹⁶ En mars 2002, trois de ces représentants avaient conservé leur poste (Dionisio Miranda, Javier Pardo et Manuel Cáceres), la nouvelle élue, Maria Herrera, étant elle-même originaire de Palenque de San Basilio.

un des acquis les plus importants de la nouvelle Constitution. Or, l'ethnoéducation est moins conçue, à Carthagène, comme un enseignement portant sur l'histoire ou la culture des populations « noires », que comme un programme s'adressant aux seuls *palenqueros*¹⁷. Lorsqu'on interroge les membres du bureau d'ethnoéducation, ils évoquent avant tout les cours mis en place à *Palenque* et ceux prévus dans deux quartiers *palenqueros* de Carthagène. Il est bien question également de développer des programmes dans d'autres secteurs, mais on parle alors d'absence de prise de conscience et de travail préalable de préparation. Il est vrai qu'il est bien difficile de trouver, à Carthagène, des populations « noires » répondant aux critères de définition des responsables du bureau d'ethnoéducation, qui mettent en avant la langue et la communauté. Un des membres du programme d'ethnoéducation du département de Bolívar, professeur à Palenque, souligne la faiblesse de la « prise de conscience » des populations « noires », leur manque d'identification en tant que « communautés afrocolombiennes ». C'est ainsi qu'il justifie l'absence de programmes d'ethnoéducation ailleurs qu'à Palenque ou dans les quartiers *palenqueros* de Carthagène : la prise de conscience étant inexistante, le terrain ne serait pas prêt pour la mise en place d'un système d'éducation spécifique. Or, lorsqu'on lui demande comment s'effectue la sélection des populations avec lesquelles le bureau d'ethnoéducation souhaite développer un projet, il répond : « le choix se fait selon deux critères : d'abord la ressemblance avec Palenque, puis l'esprit de la communauté »¹⁸. Sans que l'on sache très bien à quoi correspond l'« esprit » des communautés « noires », on voit néanmoins que ces éléments font, implicitement (communauté) ou explicitement (ressemblance), référence aux *palenqueros* comme modèle identifiant les populations « noires » et transforment ainsi l'ethnoéducation en une éducation destinée aux *palenqueros* ou à ceux qui reproduiraient leurs caractéristiques.

¹⁷ Ce phénomène renvoie au débat, à l'échelle nationale, entre partisans d'une ethnoéducation qui s'adresserait à tous les écoliers colombiens et défenseurs de programmes réservés aux seuls afrocolombiens.

¹⁸ Entretien, 30 octobre 1997.

1. 5. La contribution de la recherche

Il est révélateur de constater que les études anthropologiques ou sociologiques qui portent sur la problématique « noire », dans la région Caraïbe, concernent quasi exclusivement Palenque de San Basilio. Sans doute l'anthropologie des populations « noires » a-t-elle acquis ses lettres de noblesse en Colombie depuis la reconnaissance officielle et la sacralisation du multiculturalisme, mais elle reste fortement marquée par une méthodologie empruntée aux études indiennes et ne s'aventure guère au-delà de la caractérisation et de la définition de « communautés » afrocolombiennes¹⁹. Les travaux universitaires témoignent ainsi de la focalisation de l'intérêt sur les seuls *palenqueros*, tout en contribuant à légitimer le caractère exclusif de leur reconnaissance ethnique. On peut ajouter que, s'il existe bien quelques travaux sociologiques ou anthropologiques portant sur Carthagène, qui élargissent leurs propos au-delà des *palenqueros*, la question ethnique y est toujours effacée derrière des considérations plus socio-économiques, notamment à travers le thème des « quartiers populaires »²⁰.

Il suffit, pour se convaincre de cette monopolisation de l'identité cautionnée par les ouvrages scientifiques, de jeter un œil aux fichiers des bibliothèques, universitaires et municipales, de Carthagène. Ce procédé ne nous donne certainement pas la mesure de la place accordée aux études sur Palenque et les *palenqueros* dans l'ensemble de la recherche colombienne et internationale. Plus qu'une source de documentation ou de données théoriques, telle qu'elle est communément utilisée par le chercheur, la bibliothèque est visitée ici comme un véritable terrain. Précisément parce que le nombre d'ouvrages est limité et que leur sélection ne peut résulter du seul hasard, il nous informe sur la (re)présentation académique du « noir » à Carthagène, qui n'est pas sans conséquence sur la formation de l'opinion. A l'Université de Carthagène, principale institution publique d'enseignement de la ville, on trouve 18 fiches à la rubrique « noir » (le terme

¹⁹ Une des rares exceptions en la matière, à Carthagène, est la thèse de Joel Streicker, anthropologue nord-américain, suivie de deux articles du même auteur (Streicker, 1992 ; 1997a ; 1997b).

²⁰ Je pense principalement aux travaux de la faculté de *Trabajo social* de l'Université de Carthagène et à ceux de Rosa Díaz de Paniagua et Raúl Paniagua (Díaz de Paniagua, Paniagua, 1989 ; 1994 b).

« afrocolombien » n'étant pas répertorié) : sept portent sur Palenque de San Basilio, six sur l'esclavage ou l'histoire des « noirs » en Amérique Latine, trois sont des études générales de la situation des « noirs » en Amérique, deux enfin traitent des « noirs » en Colombie. A l'Université privée Jorge Tadeo Lozano, seuls quatre livres sont inventoriés : un sur Palenque, trois sur des généralités théoriques (métissage, race). Enfin, à la Bibliothèque Bartolomé Calvo, plus grande bibliothèque publique de la ville, on recense 25 ouvrages sous la rubrique « noir » : huit sur Palenque, cinq sur l'histoire des « noirs » en Colombie, huit sur la situation actuelle des « noirs » en Colombie, quatre sur des réflexions générales et théoriques. En d'autres termes, quand les ouvrages ne sont pas consacrés aux *palenqueros*, ils ne conçoivent généralement le « noir » que sous un angle théorique (métissage, racisme) ou historique (esclavage) et ignorent pratiquement tout du statut actuel des populations « noires », en particulier à Carthagène et sur la côte Caraïbe.

2. Quelle ethnicité *palenquera* ?

La construction de l'ethnicité *palenquera* repose sur la mobilisation d'un certain nombre de facteurs d'identification, parfois inventés, par une nouvelle génération de *palenqueros*, jeune, éduquée, urbaine, qui a compris les avantages qu'elle pouvait tirer du discours ethnique. Everett C. Hughes, se demandant en quoi consiste un groupe ethnique, déclare :

Presque tous ceux qui utilisent cette expression avanceront qu'il s'agit de groupes que l'on peut distinguer des autres par une ou plusieurs des caractéristiques suivantes : propriétés physiques, langue, religion, coutumes, institutions, ou « traits culturels ». Cette définition prend le problème par le mauvais bout, ce qui a des conséquences importantes non seulement sur l'étude des relations entre groupes, mais sur ces relations elles-mêmes. Un groupe ethnique n'est pas caractérisé par son degré de différence, mesurable ou observable, avec d'autres groupes ; au contraire, c'est un groupe ethnique parce que ceux qui lui appartiennent et ceux qui sont à l'extérieur le considèrent comme tel et parlent, sentent et agissent comme s'il constituait un groupe distinct (Hughes, 1996 : 201-201)²¹.

²¹ Remarquons que ce texte, qui fait de l'ethnicité un mode d'identification subjectif et relationnel, parut initialement en 1948 (« The study of ethnic

Vivre une existence commune et affronter des problèmes en commun favorisent le développement d'un langage spécifique et l'apparition de coutumes et d'institutions particulières : quelques-uns de ces traits deviendront les symboles de la différence entre le groupe et les autres. Le phénomène Palenque illustre ce propos, en donnant à cette existence commune une double signification : le partage d'expériences similaires dans la confrontation à la vie urbaine à Carthagène et, dans une moindre mesure, Barranquilla ; la reconstruction d'une expérience mythifiée, en référence à un territoire et une culture *palenqueros*, isolables et présentés comme naturellement partagés.

2. 1. Des *palenqueros* dans la ville : renversement du stigmat

Les premiers éléments du discours identitaire des *palenqueros* apparaissent, au début des années 1980, au moment même où leur intégration à la société colombienne est la plus forte, où la frontière qui les sépare du reste de la population devient perméable, où leur spécificité culturelle et sociale tend à disparaître. Ils trouveront leur légitimité dans le contexte national et international qui favorise la valorisation du multiculturalisme et l'affirmation du droit à la différence. Le phénomène d'ethnisation observé s'appuie donc sur un double processus d'intégration du groupe à la société colombienne et de réaffirmation de la différence. Les signes du stigmat, ayant perdu une partie de leur poids, se prêtent donc plus facilement à une réinterprétation et une inversion de la signification qui leur était attachée.

La construction de l'ethnicité *palenquera* s'appuie sur la Constitution de 1991 et les mesures qui l'accompagnent ; pourtant, l'émergence du mouvement *palenquero* précède la reconnaissance du multiculturalisme : la revendication identitaire se nourrit du discours officiel et instrumentalise les mesures nées de la discrimination positive plus qu'elle n'en est le résultat. De fait, le processus d'identification ethnique *palenquero* apparaît comme le produit, que la Constitution de 1991 et la Loi 70 ne feront que légitimer, d'un ancrage urbain synonyme de confrontation et de

relations », *Dalhousie Review*, 27 (4), janvier 1948 : 477-482), soit plusieurs années avant les écrits de Frederik Barth, considérés comme novateurs en la matière.

quête de promotion sociale, de menace identitaire et d'élargissement de l'horizon, de sortie d'une assignation imposée et d'entrée dans un processus d'auto-attribution.

Renversement du stigmat

Basilio, longtemps conseiller municipal de Palenque, que l'on vient consulter lorsqu'il faut prendre des décisions importantes, fait figure de notable dans le village. Sur son *rocking chair*, dans le patio, devant sa petite maison, lieu de passage obligé de tous les étrangers – chercheurs du monde entier, écoliers des collèges des environs, femme de président, journalistes, candidats en campagne –, Basilio sait tout ce qui se passe dans le village, accueillant les curieux d'un flot de paroles et d'une bouteille d'*aguardiente* maison. A sa façon, Basilio profite aussi de cette discrimination positive à laquelle il n'est guère favorable, le subit intérêt pour le village renforçant, par la même occasion, sa propre popularité. Mais il appartient à cette génération pour laquelle l'identification *palenquera* était un stigmat et les liens avec l'Afrique une honte, pour laquelle la langue *palenquera* devait être oubliée. Lorsqu'il retrace son parcours politique et syndical, Basilio n'évoque jamais directement la question ethnique ; il est d'ailleurs très méfiant vis-à-vis des mesures introduites par la nouvelle Constitution et s'inscrit dans une conception traditionnelle du politique, dans laquelle il n'y a pas de place pour la différence ethnique et où le mouvement « noir », fut-il *palenquero*, est réduit à celui de minorité.

J'ai commencé dans les bananeraies du Magdalena, où je travaillais. Il y avait toujours des syndicalistes, des sociologues, des prêtres qui venaient dans la salle pour faire des conférences. Au début, ça ne me plaisait pas, et puis, je me suis mis à assimiler plus de choses. Nous avons organisé un comité pour défendre les travailleurs. J'étais secrétaire du comité. Ensuite j'ai été délégué de ma section. J'ai pris un cours intensif sur le syndicalisme à Santa Marta. J'ai appris l'histoire de la Colombie. Le rôle des noirs ? Bon, il y a eu cette réforme constitutionnelle mais sans conscience précise ni claire, parce qu'elle n'était pas liée aux partis politiques. La loi donne des possibilités, mais c'est seulement pour une minorité. Moi, je connais

l'importance des luttes de partis. Est-ce que cette minorité va peser face à la chambre ou au sénat ?²²

Victor construit son *rancho*, jour après jour, année après année, dans le plus grand quartier d'invasion de Carthagène, Nelson Mandela ; il vit de petits boulots, temporaires et sous payés, et n'a d'ailleurs pas suffisamment d'argent pour rendre visite, de temps en temps, à sa famille, restée à Palenque. Victor est un fervent défenseur du multiculturalisme et a compris l'intérêt qu'il pouvait tirer du discours de l'ethnicité. Loin des querelles de pouvoir et des rivalités politico-associatives, il a choisi son domaine : celui de la culture.

Cela fait plusieurs années que je suis là-dedans. Je demande la création d'un centre de documentation à l'Université de Carthagène. Au Centre culturel espagnol et à l'Alliance française aussi. La différence que nous avons, nous, les *palenqueros*, avec les communautés noires, c'est que, à chaque endroit où arrive un noir, il perd son identité, sa culture, la conscience d'être de tel endroit. Il ne s'auto-estime pas. C'est différent avec les *palenqueros*. Le *palenquero* qui est né aux Etats-Unis est *palenquero*. Et il est orgueilleux de parler sa langue, d'avoir sa culture, sa musique²³.

Entre Basilio et Victor, il n'y a pas seulement le décalage qui séparerait deux générations, le premier ayant plus de 60 ans, le second une quarantaine d'années ; d'un discours à l'autre s'exprime le fossé introduit par le multiculturalisme et la discrimination positive, par l'ethnisation comme vecteur, valorisé et revendiqué, de construction identitaire. Mais aussi par l'adoption d'un mode de vie urbain, où la différence est à la fois multiple et mobilisable, volatile et relative. Basilio faisait de l'intégration le moteur de son engagement politique et syndical. C'est elle qui légitimait sa position et justifiait son autorité, à Palenque, mais aussi, auparavant, dans les plantations du Magdalena, au sein d'une population mélangée. Il s'agissait de devenir un leader, politique ou syndical, « comme les autres », en oubliant ainsi sa différence raciale. Bien au contraire, la nouvelle élite *palenquera* doit sa position au système de discrimination positive et aux postes

²² Entretien, 11 octobre 1997.

²³ Entretien, 2 octobre 1997.

réservés qui l'accompagnent. En s'auto-présentant comme un groupe ethnique, les *palenqueros* font de l'ethnicité le fondement de leur statut, échappant ainsi à la mise à l'écart.

Les *palenqueros*, en affirmant leur ethnicité, se réclament de leur origine africaine, laissant dans l'ombre les autres composantes de leur identité, espagnole, colombienne, voire indienne. Tour de passe-passe sémantique, la substitution de l'ethnie à la race transforme la signification des signes identitaires (langue, religion, organisation sociale) et tend même à laisser croire que, dans la pratique, les ajustements nécessaires à ce détournement sont immédiats. De la signification passée du terme *cimarrón*, animal domestique devenant sauvage, il ne reste plus rien : le *cimarrón* est désormais une appellation valorisée, dont on revendique l'héritage.

Effacement et revitalisation de la frontière

Le discours ethnique des *palenqueros* surgit précisément au moment où ils se trouvent exposés à l'influence grandissante de la société colombienne et où l'organisation sociale et les traits culturels *palenqueros* ont tendance à se dissoudre. De fait, il faut préciser, comme l'ont souligné Julia Simarra, elle-même *palenquera*, et Sara Douglas Martinez, dans leur mémoire de fin d'études à l'Université de Carthagène (Simarra et Douglas, 1986), que le village connaissait, depuis le milieu des années 1960, un important processus d'acculturation, ressenti d'autant plus fortement par les *palenqueros* vivant à Carthagène.

S'intéressant plus particulièrement au *cuagro*, groupe d'âge au fondement de l'organisation sociale traditionnelle de Palenque, les deux auteurs montrent comment celui-ci perd sa forme et ses fonctions traditionnelles, pour se transformer en *junta* (assemblée), groupe d'entraide économique constitué sur une base volontariste, à Palenque mais aussi à Carthagène. C'est au moment où la frontière entre les *palenqueros* et le reste de la population s'efface, au moment où l'intégration s'accomplit, que les *palenqueros* expriment le besoin de réaffirmer leur différence. Le fait que le discours *palenquero* émerge dans un contexte urbain n'est pas un hasard : c'est en ville que les référents identitaires sont par définition plus multiples et relatifs qu'ailleurs. De fait, ce n'est pas l'isolement mais l'intensification des échanges – en particulier urbains – qui est la condition de la réaffirmation identitaire. Or, à travers l'ethnisation, la frontière, revitalisée, change de

signification : elle n'est plus ni subie ni honteuse, mais volontaire et positive.

Un nouveau statut pour une nouvelle génération : entrepreneur ethnique

Initiative d'un groupe de jeunes *palenqueros* vivant à Carthagène, venant d'achever leur scolarité et se destinant à des études plus longues, le mouvement *palenquero* actuel naît au milieu des années 1980, dans un contexte urbain lié à la peur de la perte d'une identité qui serait propre et à l'affrontement du regard de l'autre, par la double prise de conscience du stigmat qui pèse sur les *palenqueros* et de la richesse, en passe de disparaître, de la culture *palenquera*.

Pour certains *palenqueros*, déchirés entre Palenque et Carthagène, entre le territoire mythique et idéalisé où le dur travail de la terre permet à peine de survivre et les illusions déçues d'une vie urbaine faite de petits boulots, entre revendication d'une authenticité et d'une idiosyncrasie difficilement compatibles avec les réalités quotidiennes et espoir d'une citoyenneté indifférenciée qui leur ouvrirait la voie de la citoyenneté, pour ces *palenqueros*, donc, l'apparition d'un nouveau rôle de guide, d'assistant, d'informateur de terrain, d'intermédiaire entre « l'ethnie » et les chercheurs venus du monde entier, est une opportunité. Elle leur permet de trouver un complément financier non négligeable (petits revenus, envoi de colis depuis l'étranger, hébergement, services rendus), de mettre en valeur le patrimoine culturel de leur village, de bénéficier d'un réseau d'interlocuteurs à l'échelle mondiale. Et de jouir d'un nouveau statut, prestigieux, valorisant, envié, aussi bien auprès de leurs compagnons restés à Palenque que des *palenqueros* de Carthagène et, plus généralement, de tous les habitants de la ville. Associé à une dimension internationale, à un contenu savant (d'ailleurs remarquable chez la plupart de ces promoteurs culturels) et à une mission culturelle, ce nouveau rôle est le signe le plus abouti du renversement du stigmat opéré par les *palenqueros*.

Ces intermédiaires entre Palenque et Carthagène, ces alchimistes de la transformation du stigmat en signe positif, se

posent ainsi en véritables entrepreneurs ethniques²⁴, pour reprendre une notion empruntée à Howard Becker. Ce dernier définit en effet l'entrepreneur de morale comme celui qui crée les normes : la nouvelle génération de *palenqueros* est bien à l'origine d'une croisade morale, qui prend la forme de l'instauration d'une nouvelle valeur, celle de l'ethnicité. Dans le langage de Becker, on dira que l'élite *palenquera* a su attirer l'attention sur sa situation, devenue une question d'ordre public, donner l'impulsion nécessaire pour modifier sa position sociale et diriger les énergies mobilisées dans la direction souhaitée. Et si, dans *Outsiders*, ceux qui construisent les normes et ceux qui les font appliquer sont des individus différents, dans le cas des *palenqueros*, les rôles de producteur et d'animateur sont tenus par les mêmes personnes. Le *palenquero* est à la fois celui qui impose un nouveau modèle d'ethnicité et celui qui met en pratique et fait respecter ce modèle – bien plus que ceux qui sont officiellement chargés de son application, politiques et administratifs notamment –. De fait, ce sont bien les *palenqueros* qui mettent en place les mécanismes concrets de la réalisation de la discrimination positive, qui déterminent la population à laquelle s'appliqueront les nouvelles normes, qui endossent eux-mêmes le rôle d'acteurs ethniques et qui, finalement, définissent les contours du multiculturalisme colombien, au moins sur la côte Caraïbe.

2. 2. Construction d'un territoire mythique

Comment Palenque de San Basilio, autrefois au mieux oublié, le plus souvent stigmatisé et considéré comme sous-développé, s'est-il transformé en symbole d'une ethnicité affirmée et valorisée ? Quels sont les éléments de définition de cette ethnicité désormais revendiquée ? Pourquoi San Basilio apparaît-il aujourd'hui comme *le palenque*, effaçant de la mémoire les autres *palenques* et contribuant à les maintenir dans l'ombre ? Si le discours *palenquero* naît dans le face-à-face urbain qui interroge la reconnaissance et la revendication de la différence, il s'appuie aussi sur la construction d'un territoire imaginaire, d'autant plus sacralisé qu'il est méconnu, d'autant plus fédérateur qu'il est malléable. Palenque de San Basilio devient ainsi, pour les

²⁴ Michel Agier parle « d'agences néo-ethniques » pour décrire la situation de Salvador de Bahia (Agier, 1999 : 341).

palenqueros de Carthagène et, plus largement, pour les habitants de Carthagène dans leur ensemble, une sorte de lieu mythique, dans lequel on trouverait tous les attributs de l'authenticité africaine.

Palenque, terre africaine.

Par un travail de mémoire, par la valorisation d'un certain nombre de traits culturels, et l'oubli d'autres, par la mise en scène d'une histoire commune, Palenque de San Basilio est aujourd'hui considéré comme un territoire africain en Colombie. Aussi bien n'est-il pas rare de rencontrer, dans les rues en terre de Palenque, d'étranges touristes : munis d'appareils photo et de magnétophones, s'échangeant bruyamment des paniers-repas et des bouteilles de Coca-Cola, ils ont entre 10 et 15 ans. Il s'agit d'écoliers, originaires des villages environnants et parfois même de Carthagène, dans le cadre de la « sortie culturelle annuelle » organisée par leur professeur d'histoire. En 1997, lors de la « fête des tambours », fête annuelle du village, qui coïncide avec le « jour de la race », le 12 octobre, deux groupes étaient présents à Palenque. Entre 20 et 30, ces écoliers venaient, accompagnés de plusieurs professeurs, de collèges de Carthagène et Turbaco (situé à la sortie de Carthagène, dans la direction de Palenque). Ils souhaitaient voir de plus près les derniers descendants des « noirs marrons », au sujet desquels ils avaient bien lu quelques lignes dans leurs livres d'école, mais qu'ils ne savaient pas exister encore. Tout en prenant des photos de la place principale, des rues, des maisons (en tous points semblables à n'importe quel village de la région) et, avec un peu plus d'hésitation, de leurs étranges habitants, tout en réalisant leurs premiers entretiens auprès du conseiller municipal, du maître d'école ou du musicien le plus célèbre de Palenque, ils ont sans doute en tête les dernières recommandations de leurs professeurs : prévoir un déjeuner car on ne trouve rien sur place, mise en garde concernant le sous-développement du village, interdiction de faire des plaisanteries sur les noms des *palenqueros* ou d'imiter leur accent, demander la permission pour prendre des photos²⁵. C'est à ce prix qu'ils obtiendront une bonne note à leur dossier de fin d'année sur

²⁵ Entretien avec un professeur du collège Crisanto Luque, Turbaco, 17 octobre 1997.

l'histoire et la culture de leur pays. Et qu'ils repartiront l'esprit tranquille : les « noirs », ce sont ces hommes et ces femmes, pas tout à fait semblables, mais pas non plus complètement différents, vivant dans leur village isolé, alors qu'eux-mêmes, et quelle que soit la couleur de leur peau, ne peuvent être « noirs », puisqu'ils ne sont pas *palenqueros*.

Héritage africain et réécriture de l'histoire

Les historiens ne s'accordent pas tous quant à la localisation, la date de fondation, la chronologie des *palenques* de la côte Caraïbe. Mais les habitants du Palenque de San Basilio, eux, sont formels : il fut fondé au tout début du 17^{ème} siècle par Benkos Biohó, personnage principal de la mythologie *palenquera*. Pour tout *palenquero*, Benkos Biohó a non seulement échappé à l'esclavage, mais il a aussi créé Palenque de San Basilio, accueilli tous les esclaves en fuite de la région, soutenu les révoltes de « noirs » à Carthagène. Le héros de l'histoire *palenquera* et afrocolombienne en général se devait d'occuper la première place à Palenque : c'est désormais chose faite avec l'installation, sur la place du village, d'une immense statue, entièrement noire, représentant le buste de Benkos Biohó, un poing levé vers le ciel, brisant les chaînes de l'esclavage, le visage déformé par la peur et la douleur²⁶. Pourtant, si Benkos Biohó est désormais associé au Palenque de San Basilio, de nombreux historiens voient en lui le fondateur d'un autre *palenque*, celui de La Matuna, aujourd'hui oublié (Vila Vilar, 1987 : 87 ; Laffite, 1995 : 184). Les habitants de San Basilio, en s'appropriant l'héritage de Benkos Biohó, construisent et légitiment ainsi leur propre discours ethnique, tout en contribuant à priver les autres *palenques* de leurs ressources identitaires.

Par ailleurs, Palenque de San Basilio ne s'est pas seulement découvert un héros mythique, instigateur de la révolte « noire » et fondateur de l'identité afrocolombienne : ses habitants affirment également le rôle fondamental qu'il a joué dans la formation de la Colombie et de l'Amérique Latine en général. Mieux même :

²⁶ En septembre 1998, la statue, n'ayant pas encore été installée (ses dimensions imposantes ne lui permettant pas de tenir sur le socle prévu à cet effet sur la place du village), se trouvait dans l'église, où elle avait trouvé refuge depuis son arrivée, donnant ainsi naissance à une image pittoresque : l'immense buste de Benkos Biohó occupant une grande partie du chœur, laissant tout juste apparaître une petite statue de Basilio, le saint patron du village.

Palenque, en s'attribuant le titre de « Premier peuple libre d'Amérique », appellation reprise de l'ouvrage de Roberto Arrazola (Arrazola, 1970), renverse la logique historique et la hiérarchie sociale. En effet, en 1713, l'évêque de Carthagène, Antonio María Cassiani, a signé un accord avec les habitants de Palenque, leur garantissant l'absence de toute intervention militaire contre le village fortifié en échange de la promesse de ne plus accueillir de nouveaux esclaves en fuite et de ne plus attaquer les villages voisins. De l'acceptation réciproque du *statu quo* à la reconnaissance de la liberté par la Couronne espagnole, il n'y a qu'un pas que les *palenqueros* n'hésitent pas à franchir, faisant donc de Palenque de San Basilio le premier village libre d'Amérique, avant même toute velléité d'indépendance des colons européens. C'est bien ce qu'exprime l'hymne de Palenque, composé à la fin des années 1980 :

Palenque fut fondé
Fondé par Benkos Biohó (bis)
L'esclave s'est libéré
Au point de devenir célèbre (bis)
Afrique, Afrique, Afrique, Afrique, Afrique (bis)
Il a lutté contre les blancs
Avec tous ses marrons (bis)
Et ayant vaincu les Espagnols
Il nous apporta la Liberté (bis)

Mobilisation des vecteurs d'identification

Pour atteindre le statut de communauté afrocolombienne la plus représentative de la côte, les *palenqueros* ont su mettre en avant un certain nombre d'éléments favorisant leur caractérisation et leur identification, tout en leur donnant désormais une signification positive qu'ils n'avaient pas auparavant (Cunin, 2000c).

Sur les murs de la Maison de la Culture, à l'entrée de Palenque, grande bâtisse récemment construite, plusieurs inscriptions en langue *palenquera* : « pour un futur meilleur et noir », « cette terre est comme l'Afrique », « Afrocolombien, avec orgueil » ; sur les brochures présentant le *Proceso de las Comunidades Negras*, une invitation, en langue *palenquera*, à rejoindre l'association ; dans les chansons d'Anne Zwing, premier groupe musical *palenquero* à avoir obtenu une reconnaissance populaire à Carthagène, des textes entiers en langue *palenquera*.

De l'expression la plus forte d'un stigmat racial, de principal signe, négatif, de différenciation et de distinction pour les habitants de Carthagène, de symbole de l'incapacité des *palenqueros* à s'adapter à la culture colombienne, la langue est devenue aujourd'hui le premier vecteur de valorisation. Autrefois oubliée et rejetée par les *palenqueros* qui sortaient du village et qui voyaient dans le bon usage de l'espagnol un facteur d'intégration et de promotion sociales, la langue est désormais enseignée dans les écoles de Palenque et constitue l'essentiel du programme d'ethnoéducation. Car on se fait une fierté d'affirmer que la *lengua* (la langue), comme on l'appelle, n'est ni une mauvaise prononciation de l'espagnol, ni un dialecte, mais une langue créole à part entière, issue de la rencontre forcée entre esclaves en fuite. Et à cette langue, on donne le nom de « bantou »²⁷, sans connaître vraiment la signification du terme ni savoir s'il correspond bien à l'aire géographique d'origine des *palenqueros*, mais avec le désir de mettre en lumière une origine africaine.

De même, le maintien de pratiques religieuses propres, notamment en matière de deuil, est mis en avant par les *palenqueros* non seulement comme signe du respect et de la permanence de leurs traditions africaines, mais aussi comme témoignage de l'authenticité de leur culture. Dans un pays qui ne cesse de s'interroger sur ses fondements et sur sa légitimité en tant qu'unité nationale, Palenque apparaît désormais comme un modèle de conservation et de valorisation de sa culture. Et ce qui était autrefois sorcellerie est aujourd'hui considéré comme un patrimoine national qu'il faut préserver.

La solidarité familiale, le rôle économique de la femme, l'unité du village à travers sa structuration en *cuagros*, groupes d'âge qui régissent la vie collective : ce sont autant d'éléments mis en avant par les habitants de San Basilio comme signes d'un mode d'organisation sociale particulier.

Enfins, certains traits culturels, présentés comme propres aux *palenqueros*, sont soulignés. Antonio Cervantes est ainsi devenu un des symboles de Palenque : en battant Peppermint Frazer au Panamá, le 28 octobre 1972, dans la catégorie *walters*, il a apporté à la Colombie son premier titre de champion du monde de boxe et fait connaître Palenque de San Basilio à tout le pays ; il a

²⁷ Alors que, selon les linguistes, elle serait plutôt d'origine kicongo.

également, à une échelle plus locale, donné une nouvelle image du *palenquero*, contrastant avec la vision traditionnelle d'un individu à peine civilisé, travaillant dans les plantations, ne parlant pas l'espagnol. Désormais, *palenquero* rimait aussi avec victoire, orgueil national, identification positive. Antonio Cervantes, puis Pambelecito, Ricardo Cardona, Rocky Valdes, etc, la liste est longue des boxeurs venus de Palenque et ayant connu une gloire nationale ou internationale. A tel point que la boxe est souvent présentée comme un trait constitutif de l' « identité *palenquera* ». Ces succès dans le monde de la boxe sont rapidement associés à l'histoire belliqueuse de Palenque ; chaque victoire d'un boxeur de Palenque est assimilée à une survivance des luttes des *cimarrones* pour leur indépendance. Palenque réactualise ainsi sa tradition guerrière et met en valeur son esprit d'indépendance.

Si l' « identité *palenquera* » semble s'incarner dans la boxe, elle se trouve aussi dans la musique (Rouxel, 1996). Le groupe Sexteto Tabalá, notamment, mené par José Simanca, appelé aussi *Simacongo*, est né dans les années 1930, de la rencontre de quelques *palenqueros* et de techniciens venus de Cuba dans les plantations de la côte colombienne. Il est aujourd'hui le symbole de *Palenque* : le groupe est présenté, exhibé presque, dès que le terme « musique noire » est prononcé à Carthagène. Produit en France par le label OCORA, le Sexteto Tabalá est naturellement associé à l'Afrique, aux *cimarrones*, à la préservation d'une culture traditionnelle. La brochure de présentation du disque, en reproduisant – en même temps qu'elle le diffuse et le légitime – le discours des *palenqueros* eux-mêmes, est ainsi révélatrice de cette tendance à naturaliser la différenciation ethnique.

Le Sexteto Tabalá est originaire du célèbre village marron de Palenque de San Basilio, à soixante dix kilomètres de Carthagène, qui fut l'un des plus importants pôles de résistance des esclaves noirs aux 17^{ème} et 18^{ème} siècles [...]. Ces hommes, héritiers d'un long processus identitaire construit autour du marronnage et de la révolte contre les Espagnols, puisent dans leur authenticité pour interpréter le son *palenquero* (Silva, Arria et Provansal, 1998 : 1).

3. Cadre ethnique

« Il arrive bien sûr qu'un cadre s'impose et permette de donner immédiatement une réponse à la question : "Qu'est-ce qui se passe

ici ?" » (Goffman, 1991 : 34). Le phénomène *palenquero* nous place devant l'accomplissement de ce consensus implicite, comme si une nouvelle règle du jeu avait été introduite. Il est révélateur de l'adoption, à l'échelle nationale, d'un nouveau cadre – formel et à la portée limitée –, que l'on peut qualifier d'ethnique, qui rompt avec la tradition de l'assimilation homogénéisante et de l'égalité républicaine. L'ampleur et l'acceptation de l'identification ethnique *palenquera* rendent compte de la convergence entre un phénomène local de détournement de la stigmatisation raciale et une logique nationale de valorisation du multiculturalisme. Les différents acteurs – *palenqueros* mais aussi Etat ou anthropologues – dont les pratiques reposent sur une certaine conception de l'ethnicité, contribuent, par leurs actions et leurs discours, à produire, à diffuser et à normaliser cette vision, lui donnant ainsi un statut de modèle légitime et lui conférant un certain degré de réalité sociale. Pour Bourdieu, le discours sur l'ethnicité est performatif dans la mesure où il institue le groupe ethnique en dessinant les contours de l'ethnicité. « L'acte de catégorisation, lorsqu'il parvient à se faire reconnaître ou qu'il est exercé par une autorité reconnue, exerce par soi pouvoir : les catégories "ethniques" ou "régionales", comme les catégories de parenté, instituent une réalité en usant du pouvoir de *révélation* et de *construction* exercé par l'*objectivation* dans le discours » (Bourdieu, 1980 : 65-66. Souligné par l'auteur).

A travers la reconnaissance du multiculturalisme et l'instauration de la discrimination positive, la revendication ethnique est désormais possible. Mais il ne s'agit pas de n'importe quelle ethnicité. A mesure qu'elle s'affirme, s'objectivise également un modèle d'ethnicité, qui s'impose en s'autonomisant des conditions particulières qui l'ont vu naître. Aussi bien, avec l'émergence des *palenqueros* sur la scène publique, il ne s'agit pas seulement de l'apparition d'un nouvel acteur : les *palenqueros*, à travers leur auto-identification, les scientifiques et l'Etat, en cautionnant, directement ou indirectement, cette ethnicisation, construisent aussi un modèle d'ethnicité « noire », qui s'inspire fortement d'un modèle déjà existant et familier, celui des communautés indiennes²⁸. A travers le processus d'ethnicisation,

²⁸ Rappelons d'ailleurs que Palenque se situe dans une région où la population indienne est très peu présente. La place de l'Autre, non occupée par l'indien, est

ce n'est pas un groupe ethnique spécifique que les *palenqueros* construisent, c'est l'ethnicité elle-même qu'ils définissent. Une sorte de moule dans lequel doivent entrer tous les individus s'ils veulent être considérés comme « ethniques ».

Or le cadre, en structurant la manière dont les participants définissent et interprètent leurs actions, détermine aussi l'importance de l'engagement dans une interaction : le cadre ethnique ne permet pas d'accueillir ceux qui ne partagent pas cette définition de la situation. En donnant un sens aux actions des individus, il définit aussi les participants ratifiés, les individus susceptibles de confirmer, mentalement et par leurs activités, les normes organisationnelles. Dans le même temps, on verra aussi que la majorité de la population de Carthagène interprète son exclusion du nouveau cadre ethnique en d'autres termes : de façon significative, les *palenqueros* sont décrits dans un langage principalement racial, la référence à la race et à la couleur étant les principaux indicateurs mobilisés pour qualifier les *palenqueros*, non seulement par les habitants de Carthagène, mais aussi, plus révélateur, par la petite élite politique « noire » de la ville. Ainsi, au moment où semble s'imposer un nouvel acteur ethnique, ce sont les fondements même de sa légitimité qui sont contestés et, au-delà, la validité d'un modèle alternatif d'altérité. En refusant d'entrer dans le cadre ethnique – pour qualifier les *palenqueros* mais aussi dans sa propre identification – la population de Carthagène détourne tout risque de rivalité et prive le mouvement *palenquero* de sa signification.

3. 1. Palenque de San Basilio, héritage national

Vedette populaire du petit écran, chanteur à succès, Carlos Vives est une véritable star en Colombie et plus encore sur la côte Caraïbe. Depuis quelques années, il marie, au grand dam des gardiens de l'orthodoxie, les instruments traditionnels du *vallenato* aux rythmes du rock anglo-saxon, ouvrant ainsi la voie à une nouvelle génération de chanteurs. Or, le *play boy* de la côte a trouvé bon de consacrer l'une de ses chansons, *Pambe*²⁹, à

donc vide, facilitant l'émergence d'une communauté « noire » sur le modèle indien. C'est précisément parce que Palenque correspond à l'image que se fait la Colombie de l'Autre ethnique qu'il a pu obtenir ainsi une place à part sur la côte Caraïbe.

²⁹ *Tengo Fe*, Sonolux Colombia, 1997.

Palenque de San Basilio et, plus précisément, à Antonio Cervantes, alias « Kid Pambale », premier champion du monde de boxe colombien, originaire de Palenque.

Je vais vous raconter l'histoire
D'un héros que j'ai,
Nous avons tous vécu l'euphorie
Il nous reste le souvenir.
Je l'ai connu à la télé,
Très tôt le matin
Avec l'innocence d'un enfant
Qui envoie des marrons.
Les gens l'appellent Pambe
Et il était la joie
Et l'espérance d'un village
Qui n'avait rien.
Le tricolore sur ses jambes,
Bien ferme,
Et dans ces poings de fer
Il y a quelque chose qui est à moi.
Hier honneur de la patrie,
De la gloire à l'abandon
Tout ce que tu nous as donné
Jamais je ne l'oublierai [...] ³⁰.

Que le chanteur populaire voit ainsi en Antonio Cervantes l'un des héros de son enfance, s'appropriant son héritage et reconnaissant en lui un des grands personnages de la nation colombienne, n'est pas innocent : cet hommage accompagne, tout en la favorisant, la sortie du stigmate et la mise en valeur actuelle du village et de ses habitants. Car Palenque de San Basilio est désormais un patrimoine national : la terre africaine de Colombie. D'ailleurs, lorsque, en 1999, *El Tiempo* réalisa un classement des sportifs colombiens du siècle, Antonio Cervantes apparut en première position, le journal précisant même que le Ministère de l'Education Nationale avait l'intention de solliciter au Secrétaire

³⁰ « Voy a contar una historia/ de un héroe que tengo/ todos vivimos la euforia/ nos queda el recuerdo./ Lo conocí por la tele/ muy de madrugada/ y la inocencia de un niño/ que tira trompadas./ La gente le llama Pambe/ y él era alegría/ y la esperanza de un pueblo/ que nada tenía./ El tricolor en sus piernas/bien fortalecido/ y en esos puños de hierro/ hay algo que es mío/ Ayer calor de la patria/ de la gloria al frío/ de todo lo que nos diste/ yo nunca me olvido [...] ».

Perpétuel de l'Académie Royale Espagnole l'introduction du colombianisme « Pambelé » comme substantif synonyme de triomphe sportif. Pour *El Tiempo*, alors que la Colombie était, dans le domaine sportif, un pays de perdants, Antonio Cervantes lui aurait montré le chemin de la victoire. Et l'auteur, évoquant San Basilio, de reproduire l'éternelle image d'Epinal associée au village : « un village oublié du département de Bolívar, premier fortin guérillero de noirs esclaves à l'époque de la Colonie. Ici, à mains nues, il a appris à se battre en tant que membre du *cuagro* (groupe) du quartier d'en bas » (*El Tiempo*, 12 décembre 1999).

3. 2. Multiculturalisme et naturalisation des différences

La situation étudiée présente ceci de particulier que l'identité *palenquera* ne se construit pas seulement en référence à la société colombienne dans son ensemble : elle s'élabore aussi dans la relation permanente avec le reste de la population « noire ». Il ne s'agit pas seulement de marquer sa différence comme groupe ethnique au sein de la nation colombienne, mais d'apparaître comme acteur « noir » parmi une population « noire ». Alors même que, à la différence du Pacifique où les enjeux de la compétition ethnique sont plus manifestes, la reconnaissance de l'ethnicité « noire » reste limitée à Carthagène – faiblesse de la représentation politique, petit nombre de postes administratifs, absence de budget –. Il s'agit donc de se faire accepter comme plus ethnique que l'autre, et même comme le seul porteur légitime de l'attribut ethnique. On est proche ici des analyses de Susan Olzak (1992), appréhendant l'ethnicité sous l'angle de la compétition qui intensifie les frontières ethniques quand deux populations (ou plus) essayent d'acquérir les mêmes ressources valorisées, comme un emploi, un logement ou un conjoint.

Dès lors, la construction de la différence ne se suffit plus de l'établissement d'une frontière qui séparerait le « Nous » et le « Eux » ; elle passe par l'imposition d'une barrière, s'appuyant sur quelques attributs essentialistes qui justifient la mise à distance. Les *palenqueros* se perçoivent comme les uniques dépositaires de cette « culture africaine », faite d'un ensemble de traits définis et isolables, que les autres « noirs » ne présenteraient que dans une moindre mesure. En ce sens, la pureté, qu'elle soit biologique ou culturelle, est un élément largement mis en avant dans l'auto-présentation des *palenqueros* : pureté de la *raza*, qui serait restée

celle des descendants africains et que l'on retrouverait dans les traits physiques des *palenqueros* ; pureté de la *lengua*, dont on oublie l'origine créole (et donc profondément métissée) pour ne retenir que le caractère bantou, symbole d'africanité. On comprend alors la portée de la référence permanente au village de Palenque de San Basilio : car non seulement la construction d'un territoire africain idéalisé favorise l'affirmation d'une « identité *palenquera* » figée et définie, mais elle interdit l'accès des non *palenqueros* aux mécanismes de l'ethnisation, fixe les caractéristiques des participants ratifiés et exclut les autres. Alors que l'identification territoriale agit comme une source d'ethnisation légitime, la catégorie « le plus noir » ne se définit plus dans une logique relativiste mais par l'affirmation d'attributs essentialistes.

En définissant un modèle d'ethnicité, les *palenqueros* ne s'attribuent pas seulement le monopole de l'ethnicité légitime, ils dessinent également les contours du multiculturalisme naissant. Or, celui-ci, à force de mettre en valeur une communauté *palenquera* imaginaire, en vient non seulement à être assimilable à un communautarisme excluant, mais cache également l'envers de l'ethnisation pour les *palenqueros* eux-mêmes. Car « entrer en ethnicité » ne va pas sans sacrifices et investissements, ni sans laissés-pour-compte. Tout se passe comme si l'affirmation de l'ethnicité *palenquera* supposait l'existence d'un groupe réel, fondé sur l'assimilation entre identification ethnique et traits culturels ou mode de vie. Pourtant, qu'en est-il du *palenquero* qui n'est pas marié à une *palenquera* ? Des *palenqueras* qui ne vendent pas de fruits dans la rue ? Qui ne veulent pas apprendre la *lengua* ? Qui préfèrent le *vallenato* au Sexteto Tabalá ? Dans ma propre présentation, n'est-il pas abusif d'utiliser le vocable générique « les *palenqueros* » pour qualifier un ensemble d'individus qui n'ont ni les mêmes pratiques ni la même acception du terme ? De fait, la communauté ne tend-elle pas à s'autonomiser de l'ensemble social plus vaste où elle est située ? Que reste-t-il de la dimension politique de la revendication ethnique ?

Le statut des *palenqueros* à Carthagène donne à réfléchir : s'ils occupent désormais une place à part, définie et délimitée, ils sont aussi cantonnés à cette place. Sans doute ont-ils mis en avant leurs

racines africaines, sans doute ont-ils revalorisé leur culture, sans doute ont-ils obtenu la reconnaissance du reste de la Colombie, mais il n'en demeure pas moins qu'ils jouent bien souvent le rôle de faire-valoir, politique ou touristique, d'une ville et d'un pays qui cherchent à se donner une bonne conscience. Aussi les *palenqueros* apparaissent-ils comme les représentants de cette ethnie « noire », à laquelle on donne quelques postes honorifiques, sans que les moyens financiers ou matériels mis à leur disposition soient réellement significatifs. Ou comme la touche d'exotisme indispensable dans une ville qui se veut caribéenne et qui cherche par tous les moyens à se distinguer de l'intérieur andin. L'émergence de Palenque sur la scène publique ne se fait pas contre la société colombienne, dans un mouvement de condamnation de la place qu'elle a traditionnellement accordée aux populations « noires », elle correspond, bien au contraire, à des critères de définition de l'autre déjà largement diffusés, car calqués sur le modèle indien, et n'ayant pas vocation à remettre en cause les principes fondamentaux de la nation.

Légitime dans son principe, la volonté de renverser le stigmatisme qui pesait sur les *palenqueros* ne se transforme-t-elle pas, à son tour, en une nouvelle forme de discrimination, substituant ainsi, à la dimension politique que pouvait avoir l'affirmation d'une altérité commune, le repli sur une identité fermée et « sur la défensive » ?

De fait, Etienne Tassin rappelle bien que l'identification communautaire n'est pas synonyme d'action politique :

Il nous faut reconnaître, en premier lieu, que ce qui, dans l'ordre politique, s'oppose à l'*identité* communautaire ou culturelle n'est pas une identité politique, mais une *activité* citoyenne ; en second lieu, que cette activité, même si elle a pour condition une appartenance communautaire, ne vise pas celle-ci comme sa fin pas plus que la promotion d'une identité culturelle, confessionnelle ou nationale, puisqu'à l'identification culturelle s'oppose la subjectivation politique [...] et, enfin, que cette subjectivation politique exige pour se déployer un espace public de citoyenneté qui s'oppose à toute logique communautariste et se règle sur des principes éthico-juridiques irréductibles à de simples valeurs culturelles (Tassin, 1997. Souligné par l'auteur).

Que l'existence d'un espace public comme condition d'exercice de la citoyenneté soit rendue hasardeuse par la structure même du politique et de la société colombiens, ne doit pas faire oublier que le multiculturalisme se construit ici sur la base d'un déplacement de la publicité vers la communauté, de la subjectivation vers l'objectivation, de l'action politique vers l'identification culturelle.

En même temps, ce différentialisme culturel est présenté comme un processus naturel. Lui demandant s'il savait parler la langue *palenquera*, un étudiant ayant obtenu une bourse de l'ICETEX répond avec force : « Bien sûr que je sais parler la langue, c'est quelque chose de naissance. Tous les *palenqueros*, nous savons parler la langue, c'est l'espagnol que nous devons apprendre »³¹. La langue *palenquera* serait donc un patrimoine commun, au-delà des particularités individuelles, dans une logique qui transforme l'apprentissage culturel en héritage biologique. Au moment même où ils visent à s'en distancier, les *palenqueros* mobilisent une logique qui les enferme dans une conception raciale de l'altérité ; l'inversion du stigmat, en transformant le biologique en culturel, n'empêche pas la naturalisation des constructions identitaires. On retrouve ici les analyses en termes de « racisme sans race » (Balibar et Wallerstein, 1990) ou de « néoracisme culturel » (Chebel, 1998), dans lesquels les différences culturelles jouent le rôle d'une véritable nature, non partageable par le reste des habitants de Carthagène.

3. 3. De l'autre côté de la frontière

Entrepreneurs ethniques, disions-nous, pour qualifier cette nouvelle génération de *palenqueros* ayant su s'approprier le discours de la discrimination positive. Or la référence à Howard Becker peut être poursuivie : en instaurant la norme à partir de critères d'ethnicité qui trouvent un écho à l'échelle nationale, les *palenqueros* plongent en même temps le reste de la population « noire » dans la déviance. Car la majorité de la population de Carthagène est exclue de la logique d'ethnisation introduite par la Constitution. Pourtant, la marginalisation des habitants de Carthagène interroge aussi sur leur refus d'entrer dans une logique ethniciante. Que le modèle ethnique produit par les *palenqueros* interdise aux

³¹ Entretien, 24 septembre 1997.

habitants de Carthagène de se réclamer de la discrimination positive et du multiculturalisme n'empêche pas de voir, dans leur déviance relative, la marque d'un rejet de toute objectivation identitaire (que l'on retrouvera dans le chapitre suivant).

Le regard porté par les habitants de Carthagène sur les *palenqueros* est à ce titre significatif : loin de s'inscrire dans le nouveau cadre ethnique, il continue à privilégier l'identification raciale. Et si spécificité *palenquera* il y a, elle est davantage associée au fait d'être « plus noir » que les autres qu'à un particularisme culturel.

Andrés est le propriétaire d'une boutique de souvenirs et d'artisanat, dans le centre historique, face à la cathédrale, à deux pas des murailles ; elle porte le nom de Palenque, Andrés estimant ainsi qu'il rend hommage à ceux qui, à Carthagène et dans le département, ont su préserver leurs traditions et participent ainsi d'un même mouvement de conservation et de valorisation du patrimoine culturel national. Pourtant, comment Andrés reconnaît-il les *palenqueros* ?

Le *palenquero* est pur. C'est le noir pur. Tous les noirs ne sont pas *palenqueros*. C'est vrai que, parfois, il est difficile de faire la différence. Il y en a qui ne sont pas si noirs et qui sont *palenqueros*. D'autres qui sont très noirs et qui ne sont pas *palenqueros*. Mais le *palenquero* est le plus noir³².

On voit donc réapparaître une double dimension biologique et relationnelle de l'identification du *palenquero*, qui repose sur les traits raciaux et qui contraste avec la définition culturelle et absolue mise en avant par les *palenqueros* eux-mêmes.

Il est alors intéressant de se tourner vers les réponses des non *palenqueros* et, plus particulièrement, de ceux qui, à Carthagène, se réclament également du nouveau discours multiculturel. Or, bien loin de louer la réussite ethnique des *palenqueros*, ceux-ci mettent en avant leur identification raciale. Le président de l'association *Cimarrón* à Carthagène évoque la différence entre *palenquero* et non *palenquero*.

Les *palenqueros* ont des caractéristiques physiques africaines. C'est seulement eux qui sont aidés. Nous sommes plus mélangés. Eux, ils

³² Entretien, 25 septembre 1997.

sont comme la race pure. Il y a trois types de noirs. Premièrement le *palenquero*. Ce sont ceux qui se croisent le moins racialement. Ils ont prétendu conserver leur caste noire. Ensuite, il y a le croisement racial avec les indiens. Ils sont très peu nombreux ici. Et moi je suis dans le troisième type. Ce sont les noirs métis. La majorité. Ils ne s'identifient pas comme noirs. Il y a du racisme contre le premier type. Le *palenquero* vient d'une classe plus basse³³.

Les *palenqueros* ne sont donc pas vus à travers le prisme valorisant de l'ethnicité, mais en termes de classement racial où le plus « noir » occupe les échelons inférieurs. Pour cette ancienne membre de *Cimarrón*, animatrice du *Centro de Cultura Afrocaribe*, programme aujourd'hui suspendu, initié par les pères jésuites de l'église San Pedro Claver, les *palenqueros* se caractérisent avant tout par le racisme qui pèse sur eux, plus que sur les autres « noirs ».

Par exemple, j'ai vu dans un bus que si une *palenquera* s'asseyait, à côté d'elle, les gens de Carthagène ne s'asseyaient pas. C'était peut-être à cause de la couleur de la peau en sueur, la *palenquera* allait les salir. Et eux aussi ils étaient noirs. Pour les gens de Carthagène, la pire offense qu'on puisse leur faire c'est de leur dire « noir *palenquero* ». C'est pire que noir. Quand on dit noir *palenquero* c'est encore plus grave³⁴.

En mobilisant le cadre racial hérité de l'époque coloniale pour ôter toute signification à l'ethnisation des *palenqueros*, les leaders « noirs » non *palenqueros* contribuent ainsi, paradoxalement, au maintien d'une représentation racialisante du « noir » dont ils sont eux-mêmes victimes – mais moins que les *palenqueros* –.

³³ Entretien, 24 octobre 1997.

³⁴ Entretien, 2 octobre 1997.

Chapitre 5

La *champeta* : de l'étiquetage racial à la projection dans la Caraïbe

Les situations sociales considérées comme « normales », sont, on l'a dit, marquées par une convention d'évitement des identifications raciales ; lorsque la race fait saillance, comme c'est le cas avec la victoire d'une candidate « noire » au concours de beauté ou dans la présentation touristique de la ville, elle est immédiatement neutralisée et euphémisée et ne présente pas une véritable menace dans la relation d'interaction et dans la description d'une situation. Ce n'est pas le cas avec la *champeta*, cette musique moderne et urbaine directement inspirée du *soukous* venu de la République Démocratique du Congo¹. Le vendredi, le samedi, le dimanche, de jour comme de nuit, les quartiers du sud et de l'est de Carthagène vivent au rythme de la *champeta*. Car dans ces quartiers où les rues deviennent chemins de terre sur lesquels ne passe aucun transport public, où les coupures d'eau et d'électricité font partie de la vie quotidienne, où les personnes ayant un emploi fixe se comptent sur les doigts d'une main, chaque maison possède son *equipo de sonido* (vieux tourne-disque, lecteur de cassettes ou chaîne hi-fi, l'important étant qu'ils « fassent du bruit »), une simple radio pour les plus modestes, d'immenses enceintes toujours, que l'on place sur la terrasse, devant la maison, pour en faire profiter les voisins, qui ne sont pourtant pas en reste. Et, le week end, viennent les *picós*, énormes *sound-systems*, les plus connus de Carthagène, *El Rey de Rocha*, *El Pibe*, *El Conde*, engagés à l'occasion d'un anniversaire, d'un mariage, du Concours de Beauté ou de tout événement organisé dans le quartier.

Avec la *champeta*, la catégorisation raciale est mobilisée dans la désignation de l'autre : en célébrant le corps, la sexualité, le désordre, cette musique inverserait ainsi l'ordre des valeurs, se plaçant du côté du sauvage contre le civilisé, du naturel contre le culturel, du « noir » contre le « blanc ». Lorsque Vanessa

¹ On retrouve l'influence du *soukous* dans plusieurs musiques américaines, comme le *zouk* antillais ou, en Colombie, le *son caribeño* de Joe Arroyo. Précisons également que le *soukous* fut lui-même influencé par le *son* cubain dans les années 1950-60, dans un mouvement de va-et-vient entre Afrique et Amérique.

Mendoza, nouvelle reine de beauté colombienne, est qualifiée de « noire », la couleur renvoie à la capacité de la nation colombienne, désormais multiculturelle, d'intégrer la différence ; lorsque la *champeta* est décrite comme une « musique noire », la couleur constitue une preuve du non respect des conventions sociales. La rupture de l'évitement, dont seraient responsables les protagonistes du monde *champetúo*², est ainsi avancée comme une justification de la marginalisation et de la stigmatisation de la musique et de ses acteurs.

Pourtant, ceux-ci n'ont pratiquement jamais recours au langage ethnico-racial, ni dans leur auto-identification ou dans celle de leur musique, ni dans leurs discours, ni dans leurs pratiques, ni dans leurs chansons. Aussi bien la désignation raciale des *champetúos* semble-t-elle répondre avant tout à une logique d'étiquetage de la déviance plus qu'à une volonté délibérée de rompre l'évitement. Si la *champeta* dérange, si elle inquiète aussi nombre d'habitants des secteurs populaires, c'est parce qu'elle constitue une menace de qualification raciale des acteurs. Reconnaître sa proximité avec cette musique passe pour une acceptation de l'appartenance à la catégorie « noir » ; d'où les comportements ambigus de la plupart des chanteurs se revendiquant d'une « musique noire » tout en essayant d'échapper à la désignation raciale. En ce sens, la situation est bien différente de celle observée dans le chapitre précédant. Les *palenqueros*, en se réclamant de leur ethnicité, cherchent à entrer dans un nouveau statut, dans une logique d'auto-identification ethnique ; avec la *champeta*, le mouvement est inversé : les individus qui lui sont associés essayent de sortir de l'assignation identitaire. Contre l'étiquetage racial dont ils sont l'objet, mais aussi face à une possible récupération ethnicisante ou culturaliste, les *champetúos* font preuve d'un véritable marronnage identitaire, se refusant à tout enfermement dans une catégorie prédéfinie et aux connotations négatives. Alors qu'on aurait pu s'attendre, particulièrement dans le nouveau contexte multiculturel colombien, à l'émergence de nouveaux acteurs ethniques, se réclamant de leur identité culturelle, les principaux concernés font preuve de la même capacité d'évitement que le reste de la population de Carthagène. La « rupture de cadre », pour reprendre l'expression de Goffman, est avant tout le résultat d'un étiquetage

² Nom donné aux chanteurs et amateurs de *champeta*.

racial qui vise à interpréter une contre-culture en termes racialisants.

Il faut rappeler également que la musique est traditionnellement considérée, en Colombie, comme une des expressions les plus directes des différences qui constituent la nation colombienne. Identifiée aux côtes Caraïbe et Pacifique, la « musique noire » fait l'objet d'un consensus non problématique, bien avant l'affirmation officielle du multiculturalisme. Les exemples sont nombreux qui visent à promouvoir la « musique noire » tout en la décrivant dans une logique racialisante qui infériorise l'autre ; en d'autres termes, le « noir » est accepté, reconnu, valorisé mais aussi naturalisé et stigmatisé, sans que cette désignation raciale ne soit perçue comme une menace de l'ordre social normal.

L'héritage africain a été bénéfique au folklore colombien. Une partie de notre musique actuelle et de nos danses typiques se nourrissent de son apport rythmique, fait de la mélancolie du tambour, de ces contorsions mystérieuses, nées de l'entassement des corps [...] et, finalement, de la magie du noir suant et souffrant, taciturne et renfrogné, qui a amené avec lui l'ensorcellement de la jungle (Villaba Bustillo, 1992 : 20).

L'association, posée comme allant de soi, entre le « noir » et la musique est un savant mélange de naturalisation de la culture et de référence à une Afrique inventée, qui reconnaît l'autre tout en lui assignant une place circonscrite et un statut jugé inférieur, en le renvoyant à la périphérie géographique et culturelle de la nation colombienne. Mieux même : l'acceptation de la « musique noire » est utilisée par les habitants de l'intérieur andin, seuls porteurs légitimes de l'identité nationale, comme une marque de différenciation et, plus récemment, dans tout le pays, comme une « preuve » du nouveau visage multiculturel de la nation (Wade, 2002). Les musiques populaires et traditionnelles, voire folkloriques, des côtes Pacifique (*bambuco*, *chirimía*, *currulao*) et Caraïbe (*cumbia*, *mapalé*, *porro*) ne posent donc pas problème, satisfont aux attentes de normalité, que ce soit dans une logique de mise en avant d'une continuité et d'une authenticité identitaires africaines supposées ou dans une perspective de légitimation d'une

relation hiérarchique entre la côte et l'intérieur, basées toutes les deux sur la superposition d'arguments biologiques et culturels.

Ce n'est pas le cas avec la *champeta*. Privée de toute valeur culturelle, celle-ci n'est plus considérée que dans sa dimension biologique, raciale. Car la *champeta* ne correspond pas à l'image traditionnelle de la « musique noire » : le tambour est remplacé par la boîte à rythmes, le souvenir de l'esclavage ou du marronnage par le récit de la vie quotidienne, les danses bien orchestrées par des démonstrations sexuelles sans équivoque, le costume folklorique par les Nike et le jean tombant, la salle de spectacle par le terrain vague. Face aux expressions culturelles traditionnelles, apparaît ainsi une nouvelle « musique noire », *champeta* en tête³, qui rompt le cadre habituel de la représentation de l'altérité culturelle. C'est cette rupture qui va être racialisée⁴. Il est révélateur de constater que la *champeta* est marginalisée du fait de sa qualification en tant que musique de l'autre alors qu'elle est au contraire la musique de la majorité. L'étiquetage racial évite ainsi toute confrontation avec une culture urbaine populaire en la transformant en une pratique ontologiquement distincte, décrite en termes biologiques (mouvements corporels, sexualité, contacts physiques). La race est utilisée pour répondre à la question « qu'est-ce qui se passe ? ». Car, avec la *champeta*, « il se passe quelque chose » qui ne correspond pas aux critères ordinaires d'évaluation de l'activité musicale. Plutôt que « d'affilier les occurrences à un autre cadre » (Quéré, 1995 : 16), c'est la signification de l'événement lui-même qui va être modifiée (de la culture à la race), l'expulsant du cadre des relations sociales normales. La stigmatisation de la *champeta* fait ainsi apparaître une construction sociale naturalisée (la race et les attributs qui lui sont associés) comme le fondement « en nature » de la marginalisation des *champetúos*. Si, dans le concours de beauté, le corps est présenté comme étant socialisé, façonné, « culturisé », si les apparences sont porteuses d'une certaine identité nationale et régionale, avec la *champeta*, tout se passe comme si une expression culturelle était réduite à une

³ Voir également le phénomène du rap à Cali.

⁴ Mettre en avant les traces de continuité avec une culture africaine ou afrocolombienne, comme le font la plupart des recherches portant sur la *champeta*, contribue à minorer ce processus d'hétéro-désignation raciale stigmatisante pour en faire l'expression d'une différence culturo-raciale préexistante.

manifestation purement physique, comme si la couleur expliquait et légitimait le rejet.

Pourtant, l'étiquetage racial n'aboutira ni à la disparition de la *champeta*, ni à un conflit racial ouvert : la saillance de la race va être neutralisée par la projection de Carthagène dans un nouvel espace, la Caraïbe. Alors que l'identification raciale était perçue dans une logique de différenciation et d'infériorisation dans la confrontation entre l'intérieur et la côte, elle devient au contraire une preuve d'appartenance dans le mouvement d'ancrage dans la Caraïbe. Si, dans un premier temps, la *champeta* a été exclue d'un système normatif inchangé, le passage de la périphérie nationale à la porte d'entrée vers la Caraïbe, synonyme de redéfinition des relations raciales, a permis la réintégration de la *champeta* dans un nouveau cadre. On assiste ainsi à une transformation de la signification de cette musique, qui tient plus à une évolution du contexte social, politique, économique, culturel, intellectuel dans lequel elle se situe, qu'à une redéfinition interne, même si certaines pratiques tendent à devenir plus « convenables ». Mais si la Caraïbe transforme l'étiquetage en valorisation, elle ne semble pas pour autant rompre avec une logique racialisante. Au contraire, l'évocation d'une nouvelle « race caribéenne » montre le poids de l'intériorisation et de la reproduction du stéréotype, tout en réinventant et actualisant le mythe de l'harmonie raciale, nation métisse hier, identité caribéenne aujourd'hui, en tant qu'artifice de l'effacement des différences.

En définitive, on le verra, la compétence métisse passe ici par le refus de toute assignation à résidence identitaire, par la capacité à se mouvoir du local au national en passant par l'Afrique et la Caraïbe, par la projection vers un nouveau cadre de l'expérience qui, paradoxalement, autorise et valorise l'expression des « identités raciales ».



En 2001, Sony lança un CD de *champeta* au titre significatif : « La *champeta* a pris la Colombie »⁵. Diffusé à l'échelle nationale, largement commercialisé, il semblerait, en effet, que ce disque

⁵ *La champeta se tomó a Colombia*, Sony Music Entertainment, 2001.

marque un tournant, celui de l'acceptation et même de la valorisation de la *champeta*, voire de son institutionnalisation et de sa normalisation. A Bogotá, de nombreuses discothèques accordent désormais une large partie de leur programmation à la *champeta*, des cours de danse apparaissent, des groupes se forment, la *champeta* est présente sur les ondes des radios et dans les magasins de musique, des étudiants choisissent d'y consacrer leur mémoire de fin d'études. Aussi bien la *champeta* est-elle présentée aujourd'hui, elle aussi, comme l'un des symboles du nouveau visage multiculturel de la Colombie. A ce titre, il faut souligner le rôle joué par l'ancienne Ministre de la Culture, Araceli Morales, dans ce processus de reconnaissance nationale. Originaire de Carthagène, c'est en tant que directrice de l'*Instituto Distrital de Cultura* de la ville qu'Araceli Morales organisa, le 26 octobre 2000, la première présentation officielle de *champeta*, dans les rues du centre historique de Carthagène, jusqu'alors resté sourd aux appels de cette musique venue des quartiers populaires. Quelques semaines plus tard, le 12 décembre 2000, Araceli Morales, devenue entre-temps Ministre de la Culture, présida à l'organisation d'un événement similaire, à Bogotá, au théâtre Jorge Eliécer Gaitán. « La *champeta* a décoiffé Bogotá » pouvait-on entendre alors. De fait cette « prise » de Bogotá était pensée comme une revanche de la périphérie sur le centre, du dominant sur le dominé, du « noir » sur le « blanc ».

Ces récents événements ne manquent pas d'être révélateurs : car la reconnaissance actuelle de la *champeta*, qui se déploie dans le nouveau contexte multiculturel, ne doit pas faire oublier la stigmatisation dont a été victime cette musique, à l'échelle locale et nationale, jusqu'à la fin des années 1990. Il n'est d'ailleurs pas inutile de rappeler que, récemment, en novembre 2001, au moment des fêtes de Carthagène, le maire de la ville a interdit les présentations de *champeta*, suscitant une étonnante manifestation de protestation des chanteurs réclamant leur droit au travail, devant l'hôtel Hilton. De fait, la difficile reconnaissance de la *champeta* à Carthagène passe par des chemins de traverse, qui l'entraînent à Bogotá, mais aussi, on le verra, à Paris et dans la Caraïbe : ce n'est qu'une fois ce détour effectué que la *champeta* deviendra à son tour légitime à Carthagène. Mondialisée, commercialisée, banalisée, la *champeta* subit un processus de réidentification qui la rend conforme à de nouvelles attentes.

La *champeta*, dans sa version stigmatisée ou dans sa promotion actuelle, est un mélange d'étiquetage racial et d'intériorisation du stéréotype. Son rejet, pendant plus de deux décennies (années 1980-90), se fait au nom de la naturalisation d'une pratique culturelle qui dérange, de l'interprétation raciale donnée à toutes les manifestations qui ne respectent pas les conventions sociales. Paradoxalement, cette désignation disqualifiante est à la fois refusée par les acteurs de la *champeta*, qui tendent à se soustraire à toute évaluation raciale, mais aussi intériorisée et reproduite par ces mêmes acteurs, porteurs du stéréotype dont ils sont victimes. A ce titre, il est symptomatique de constater que les discours qui visent à la défense et à la promotion de la *champeta* participent eux-mêmes, bien souvent, de cette racialisation, au moment où ils œuvrent à rompre la discrimination. Je m'intéresserai donc tout d'abord à ces mécanismes d'étiquetage de la déviance, de confusion du culturel et du biologique. Puis, je montrerai comment ce processus de stigmatisation du proche ressenti comme une menace s'accompagne d'une projection de la *champeta* dans des espaces d'identification, Afrique et Caraïbe, qui permettent d'exprimer l'altérité sans que celle-ci soit conflictuelle. Musique de l'ailleurs géographique et culturel qui exotise le « noir » tout en le pacifiant, incarnation d'une « identité caribéenne » qui dépasserait, dans une fusion renouvelée, les antagonismes raciaux, la *champeta* se nourrit de ces différents cadres normatifs qui lui donnent une signification multiple.

1. De la valorisation de l'interdit à l'étiquetage racial

La *champeta* nous montre le processus de désignation raciale d'une culture populaire. Sans doute la *champeta* rompt-elle avec un certain nombre de normes (sociales, artistiques, sonores, etc.) implicites à Carthagène et inspirées du modèle de l'élite de la ville. Mais dans les provocations propres à une contre-culture populaire, les évocations raciales et/ou ethniques sont absentes, respectant ainsi les mécanismes habituels de l'évitement. La saillance raciale est, bien plutôt, le résultat d'une qualification extérieure, qui mobilise la catégorie « noir » pour justifier le rejet de cette musique. A ce titre, il est d'ailleurs significatif de préciser que la déqualification de la *champeta* n'émane pas seulement des « faiseurs de normes » mais aussi de certains secteurs populaires de Carthagène : la race apparaît alors comme un signe de

distinction entre des individus en tous points semblables, la désignation comme « noir » réintroduit une différence au sein d'une population habituellement identifiée en termes socio-économiques. Or, la description naturalisante de la *champeta* va être reprise par les acteurs eux-mêmes, tant dans l'énumération de ses traits caractéristiques (sexe, corps, volume sonore) que dans l'évocation de son origine. Le « noir », marqueur de stigmate, n'est pas revendiqué ni même évoqué, mais les attributs associés à une « musique noire » sont intériorisés, comme s'il allait de soi que l'originalité de la *champeta* ne pouvait être expliquée que dans une logique biologisante.

1. 1. A la recherche de la « musique noire » : de la difficulté à saisir un objet au refus de l'assignation

Si l'entretien n'est pas chose facile à Carthagène, l'entretien avec un chanteur de *champeta* relève de l'exploit. Tous les ingrédients sont réunis pour en empêcher la réalisation : le contexte tout d'abord, généralement le marché de Bazurto, considéré comme « la Mecque de la *champeta* », qui, outre les difficultés matérielles (bruit, mouvement, foule), transforme l'entretien en spectacle de rue dans lequel les passants ne sont pas en reste face au chanteur qui joue les vedettes ; mon statut de sociologue, femme, « blanche », française, intrigue, amuse, effraie, attire, agace, repousse, mais n'autorise ni la sérénité ni la crédibilité nécessaires à un entretien, face à des interlocuteurs masculins, « noirs », issus des milieux populaires ; les chanteurs, enfin, capables de manier les mots avec une grande dextérité lorsqu'il s'agit d'improviser une chanson, mais démunis face à des questions qui supposaient qu'ils partageaient mes interrogations, dans leur contenu et leur formulation, et qui les forçaient à se considérer eux-mêmes comme des objets de recherche. Alors que je voulais trouver des réponses à mes questions, je devais d'abord apprendre à parler le langage *champetúo* ; alors que je cherchais la « musique noire » de Carthagène, les acteurs refusaient de jouer le rôle qui leur avait été assigné et que je souhaitais leur voir jouer. Si les *palenqueros* recherchent la compagnie des scientifiques et savent leur livrer les propos qu'ils attendent, répondant ainsi à leur quête d'ethnicité, les premiers contacts avec les *champetúos* sont, de ce point de vue, fort décevants, comme s'ils refusaient à s'objectiver, ou à être objectivés, dans des formes fixes, dans un nom unique, dans un

discours revendicatif, dans une « identité » que le chercheur n'aurait qu'à désigner. Or, le fait que la *champeta* se plie difficilement au regard qui est porté sur elle, loin de rendre caduque l'entreprise de recherche, incite à explorer l'écart qui existe entre hétéro et endo-identification, entre visibilisation et invisibilisation, en prenant au sérieux le discours des *champetúos* eux-mêmes. Et, en l'occurrence, l'absence de tout vocabulaire racial.

En effet, lors de mes conversations avec les chanteurs de *champeta*, si je n'abordais pas les thèmes de la « race » ou du « noir », ils étaient totalement absents de nos discussions ; lorsque je posais directement une question sur l'appartenance raciale des chanteurs, sur l'existence du racisme à Carthagène ou sur la diabolisation de ce genre musical, les réponses se faisaient évasives et hésitantes, alors que mes interrogations étaient considérées comme surprenantes ou incompréhensibles. De même, les chansons, pourtant de plus en plus engagées socialement, n'abordent que très rarement les questions raciales. Dans sa recherche sur les formes de résistance linguistique à la discrimination raciale (Díaz, s.d.), Carlos Díaz ne mentionne que deux textes se référant directement aux catégorisations raciales, l'un, « Pourquoi le noir ? »⁶, de Viviano Torres, chanteur du groupe Anne Zwing, l'autre, « L'esclave » de Mr. Black⁷.

Dans leur grande majorité, les chansons respectent la convention d'évitement des identifications raciales, soit en ne les abordant pas (le plus souvent), soit en ayant recours au détournement et aux associations. Dans « La blonde platine » (*La rubia de oro*), Bogaloo évoque les relations homme/femme, le pouvoir de l'argent, la tromperie, les faux-semblants, mais aussi

⁶ « Frères, finissons-en avec ce racisme linguistique, et faisons de chaque village un *palenque*, et de chaque homme un marron » (« Hermanos acabemos con este racismo lingüístico, y hagamos de cada pueblo un palenque, y de cada hombre un cimarrón »).

⁷ « Ma mère n'a jamais cru que cela arriverait, qu'en naissant je serais un esclave. Ils m'ont d'abord volé et vendu, et du plus offrant je suis devenu le serf. Aujourd'hui je vis comme un esclave, au service du maître. Je ne sais pas si c'est ma couleur ou mon destin, mais je préfère mourir plutôt que d'être esclave » (« Mi madre nunca pensó que esto pasaría, que cuando nacería yo un esclavo sería. Primero a mí me robaron y me vendieron, y fue al mejor postor al cual me hicieron siervo. Ahora vivo como esclavo, sirviéndole al amo. No sé si es mi color o si es mi suerte, pero antes de ser esclavo prefiero la muerte »).

l'attraction pour la femme « blanche », présentée de façon euphémisée sous le terme *rubia*, blonde. Comme dans le langage ordinaire, la différenciation à fondement racial est présente, sans jamais être mentionnée directement dans la description des problèmes sociaux, alors même qu'elle les structure très explicitement (la femme « blanche » n'est pas accessible).

La blonde platine ressemble à une rose. Mais je me suis trompé, c'est une menteuse. Elle me disait : « papa, tu es bon ». Elle m'a trahi, elle m'a jeté. Elle a l'air d'un diamant, elle a l'air d'un rubis. Je me suis fait avoir par la blonde platine. O rose divine qui te pique avec ses épines. Ne crois pas aux belles femmes parce que, c'est sûr, elles te mentent⁸.

Loin d'être militante, de se poser comme une *protest song* ethnique ou l'incarnation d'une « musique noire », la *champeta* rend compte de la place accordée à la dimension raciale dans les pratiques des habitants de Carthagène : à la fois omniprésente et non dite, à la fois déterminante et implicite. Nul besoin de l'évoquer pourrait-on dire puisque les autres attributs sociaux lui sont liés et l'expriment sans rompre les convenances. Et, surtout, nulle envie d'associer sa propre pratique à une catégorie qui est synonyme d'infériorisation et de marginalisation. Ce décalage renvoie au processus d'étiquetage racial d'une musique qui se complaît à détourner les normes sociales, à valoriser l'interdit : la marginalisation de cette contre-culture passe alors par son identification, non plus en termes culturels, mais dans une logique raciale, la seule association de la *champeta* avec le « noir » suffisant à la délégitimer.

1. 2. Une musique naturalisée

Si la *champeta* est une contre-culture, ce n'est pas tant de par le contenu de ses textes que du fait de sa mise en cause des modèles musicaux établis. S'ancrant certes dans la tradition orale de la côte, elle en détourne pourtant radicalement la forme. C'est précisément

⁸ « La rubia de oro parece una rosa. Yo me equivoqué. Me salió mentirosa. Me decía: papito, tu estás muy bueno. Me traicionó, me tiró por el suelo. Parece un diamante, parece un rubí. Con la rubia de oro, yo me confundí. O rosa divina, cuidado que te pica con las espinas. No crees en mujeres que son hermosas porque seguro, sale mentirosa ».

cette déviance qui va être racialisée. Il est significatif de constater que ni le *reggae*, ni le *rap* ne se sont développés à Carthagène : le succès de la *champeta* n'est pas le résultat d'une demande ou d'une offre de « musique noire » ; son association au « noir » est le produit d'un étiquetage racial de pratiques différentes. L'identification raciale, habituellement oubliée, fait ainsi sa réapparition alors que les termes *moreno*, *mulato*, *mestizo* sont écartés du langage décrivant la *champeta*. Réalisant le travail de terrain de sa thèse entre 1988 et 1990, Joel Streicker (1992) se trouva à Carthagène au moment même de l'explosion de la *champeta*. Il considère que celle-ci s'oppose non seulement aux valeurs de la classe dominante, mais aussi à celles de la majorité de la classe populaire, qui répudie cette perversion de l'ordre social et l'attribue à ceux qui sont qualifiés de « noirs », par opposition au *morenismo* conventionnel. Le « noir », le *champetúo*, ont certaines caractéristiques, que celui qui est respectable admire (la force physique et le potentiel sexuel), mais leur incapacité supposée à contrôler leurs désirs, et donc à produire un ordre social, justifie leur association à l'animal, à ce qui est déterminé de façon naturelle, aux individus qui ne sauraient pas comment se conduire. La double remise en cause des normes des classes populaire et dominante entraîne une rupture de la convention d'évitement : la désignation raciale symbolise et permet la mise à l'écart de ceux qui dérangent.

Son nom de *champeta* lui vient d'un long couteau utilisé traditionnellement par les pêcheurs et les vendeurs ambulants ; par extension, la *champeta* est avant tout symbole de violence et de délinquance, signe de reconnaissance des bandes qui sillonnaient la ville au milieu des années 1980. Que la *champeta* fasse son entrée à Carthagène au moment même où la ville connaît une vague de délinquance urbaine sans précédent, menée par ceux qui seront dénommés les *encapuchados* (cagoulés, au visage invisible), contribue ainsi à l'identifier avec la déviance et la contestation de l'ordre social. Le *champetúo* est aussi bien le voleur, le mauvais garçon, le casseur, venu des quartiers pauvres, à la périphérie de la ville, que celui qui écoute la *champeta*. Il s'établit ainsi une association directe, dans la représentation collective, entre la musique, la violence et les populations « noires ». Récemment un article du principal quotidien national colombien rendait compte de cet amalgame – et contribuait à l'accréditer – en assimilant, comme

une évidence naturelle, identification raciale et comportement déviant.

Beaucoup de jeunes des classes populaires ont à tel point la *champeta* dans le sang que leur dernière volonté est d'être enterrés au rythme de cette musique [...]. Dans la marche funèbre, les gens buvaient de l'alcool et écoutaient sans cesse de la *champeta*. Au fur et à mesure que le cortège parcourait les rues, une poignée de compagnons du mort passait son temps à attaquer les passants, à voler les sacs à main et les boucles d'oreilles des femmes, à dérober leur montre aux chauffeurs inattentifs [...]. Des types des quartiers, prêts à tout, munis de revolvers, vivant dans la misère, là où seul le plus fort survit et où la *champeta* mêlée d'alcool et de *bazuco*⁹ se convertit en droit à l'évasion, mais aussi en cocktail léthal (*El Tiempo*, 14 avril 2002)¹⁰.

Ce n'est pas parce que les *champetúos* mettent en avant leur appartenance raciale que la *champeta* est considérée comme « noire » ; c'est parce que la *champeta* s'exprime par la transgression – sociale, culturelle, régionale – que ses caractéristiques sont racialisées. En insistant sur le corps et les exploits sexuels, sur la violence des sons et l'inarticulation des paroles, la présentation de la *champeta* met en avant des pratiques qui sont considérées comme non respectables et la place de façon délibérée dans le domaine de l'inversion des catégories associées au « bon goût » et à la convenance. La réduction de la *champeta* à un certain nombre de pratiques naturalisées s'appuie sur la référence à la race, avancée comme un facteur explicatif permettant de comprendre le caractère « sauvage » de cette musique et de justifier son rejet.

C'est sans doute dans leur évocation directe et souvent sonore de la sexualité que les textes de *champeta* manifestent leur pouvoir subversif et leur charge sociale de la façon la plus directe. Les chanteurs sont ainsi devenus experts dans l'art de manier le *doble sentido*, le second degré, au service de la description de leur réalité quotidienne, partagée par la majorité des habitants de Carthagène,

⁹ Résidu de préparation de cocaïne mélangé avec de la brique ou du ciment.

¹⁰ Rappelons également qu'un éditorial signé Enrique Santos Calderón, un des journalistes les plus influents du pays, fit grand bruit auprès des amateurs de *champeta*, musique présentée comme une atteinte portée à l'art, la culture et, au-delà, aux convenances sociales (*El Tiempo*, 7 février 1999).

flirtant avec l'insolence et la provocation en évoquant, verbalement et de façon sonore, leurs exploits sexuels. *Dame el chiquito* (« Donne moi le petit ») d'El Halcón, repose sur le double sens du mot *chiquito* : petit et sexe ; *La Turbina* (La Turbine) d'Elio Boom, est plus connue sous le nom « Enfonce le tout entier, rien dehors » ; *El Caramelo* (« Le Caramel ») de Milton Mendoza a pour refrain : « tire-le, hale-le, suce-le, mord-le, savoure-le, frappe-le, étire-le d'un côté, étire-le de l'autre ». Sur les pistes de danse improvisées, la règle du *pegado*, *pegado* (« collé, collé ») est de rigueur, la proximité physique est recherchée, les gestes et postures sexuels sont suggestifs.

De même, la *champeta* n'est généralement pas décrite en termes artistiques ; seul son volume sonore, qui permettrait une sorte d'entrée en transe, est évoqué. Pour les habitants du quartier résidentiel de Manga, chaque année, le mois de novembre est attendu avec angoisse : non seulement les fêtes vont se succéder à un rythme plus élevé que le reste de l'année, les caravanes du concours de beauté allonger les embouteillages quotidiens, les pétards, jets de farine, d'œufs, de peinture se multiplier, mais, et surtout, les *picós* vont envahir Chambacú, situé de l'autre côté de la Laguna de San Lázaro. Toutes les nuits, Manga, d'habitude si calme, vibrera dans son demi-sommeil au bruit de la *champeta*, dont on prétend que le son s'entend jusqu'à 20 kilomètres à la ronde. Promouvoir une musique qui ne s'écouterait que sous la forme du hurlement constitue déjà une provocation inacceptable pour une élite qui aime à se retrouver autour d'un piano à queue ou de quelques *boleros* susurrés. Mais, comme si l'affront n'était pas suffisant, les *champetúos* font bénéficier toute la ville du récital de leurs *picós*, appelés aussi *tumbatechos*, tombeurs de toits.

1. 3. Intériorisation du stigmat

La pochette de présentation du CD « La *champeta* se tomó a Colombia » met en scène un homme et une femme, « noirs », pratiquement nus (maillot de bain pour elle, pagne en tissu pour lui), enlacés, censés exprimer le caractère sensuel et érotique associé à la danse. Derrière, une muraille symbolise Carthagène, combinant ainsi la référence à un passé héroïque et patrimonial avec la représentation physique du corps. Le contraste entre le culturel et le naturel accentue ainsi la racialisation de la *champeta*. Dans la pochette intérieure, des photographies montrent plusieurs

pas de danse entre deux danseurs, également « noirs », ne retenant que les positions les plus expressives sexuellement, accompagnées du commentaire : « la danse de la *champeta* est une sorte de jeu érotique, de frottement entre les corps pendant de brefs instants, avec des mouvement sensuels, presque lascifs ». Ainsi, la promotion de la *champeta* à l'échelle nationale passe par la mise en avant de traits naturels (corporéité, sensualité, sexualité) dans une logique qui, d'une part, réifie la dimension biologique assignée à la *champeta* et, d'autre part, agit comme une négation implicite de son contenu culturel.

Si la commercialisation de la *champeta* utilise à des fins économiques son étiquetage racial, contribuant ainsi à consolider les stéréotypes qui sont associés à la musique et à la « race », il est aussi révélateur de constater que les défenseurs de la *champeta*, même s'ils visent à diffuser un discours savant, portant sur l'histoire, le contenu musical, n'en restent pas moins prisonniers d'une vision racialisante. Ainsi, dans le courrier des lecteurs d'*El Tiempo*, suite à l'interdiction prononcée par le maire d'un village de la côte, Malambo, d'écouter de la *champeta*, trouve-t-on plusieurs réactions significatives.

La *champeta*, en tant que genre musical, est l'expression de l'âme noire universelle. Celle qui répond à l'appel des tambours, celle qui ensorcelle nos sens et nous fait vibrer en sentant l'appel de notre Mère Afrique

Quel est le tort produit par la *champeta*, un rythme africain cadencé et frénétique, que les noirs, les *zambos* et les métis de la Caraïbe colombienne dansent avec une délectation et un luxe sans égaux ? (*El Tiempo*, 18 février 1999).

De même, lorsqu'un forum fut organisé, au lendemain des déclarations du maire de Carthagène menaçant d'interdire la *champeta* durant les festivités de novembre 2001, les thèmes des débats se proposaient de rétablir la valeur culturelle de la *champeta*, en orientant les discussions vers son histoire, le contenu des chansons, sa base musicale, etc. Pourtant, la brochure de présentation laisse percevoir la confusion entre langage culturel et langage racial.

La *champeta* a toujours été présente chez les habitants de Carthagène en tant qu'héritage culturel qui les chatouillait, qui était à l'intérieur,

qui bouillait avec le sang (*1^{er} foro hacia donde va la champeta*, 11 décembre 2001).

Non seulement le goût musical est-il traité comme une « évidence », le genre musical apparu dans les années 1970 comme un héritage génétique, mais la dimension culturelle de la *champeta* est évoquée comme si elle était une véritable nature, qui ne ferait que resurgir aujourd'hui. Au moment où une pédagogie historique et culturelle vise à sortir la *champeta* de la marginalisation raciale, elle emprunte son vocabulaire et sa logique à un discours naturalisant, favorisant ainsi la confusion des registres sémantiques, contribuant, paradoxalement, au maintien des stéréotypes raciaux associés à la *champeta*.

1. 4. Contre-système

Le fait que la *champeta* soit née à Carthagène et non à Barranquilla, sa voisine, considérée comme une ville novatrice et dynamique dans le domaine culturel, est révélateur : c'est précisément parce que la structure hiérarchisée de la société de Carthagène ne laisse pas de place à une création culturelle qui ne correspondrait pas au modèle normatif dominant, que celle-ci prend une forme radicale et explosive. Le folklore aseptisé, l'exotisme bien pensant sont acceptés ; la *champeta* ne l'est pas, qui est rabaisée au rang de bruit inaudible, générateur de comportement violent. Stigmatisée, marginalisée, interdite, la *champeta* tend donc à développer ses propres règles de production et de diffusion, à créer un contre-système culturel qui ne se plie pas aux normes sociales de la ville, alimentant ainsi le processus d'étiquetage de la déviance. La désignation raciale de la *champeta* a pour effet son exclusion des modes de production et de diffusion habituels ; il se crée ainsi un véritable système alternatif qui montre à quel point l'étiquette « noir » associée à une pratique conditionne son mode d'expression. Dans le même temps, le développement parallèle de la *champeta* vient alimenter et légitimer sa mise à l'écart dans un mouvement circulaire et cumulatif de stigmatisation.

Il faut rappeler que la *champeta* naît, dans l'informalité et l'illégalité, d'un piratage mondialisé de musiques africaines, achetées à Paris, Londres et New York. Un des premiers producteurs à s'être lancé dans l'industrie de la *champeta* raconte :

La première étape du marché clandestin commence avec le disque, le LP de 12 pouces. Il a été fait des copies des succès qui s'imposaient ici au travers des *picós*. C'étaient les marins qui les amenaient. Ensuite, on les écoutait avec les *picós*, puis ils étaient diffusés. Il n'existait pas encore de producteurs. Il y avait un marché de cinq ou six *picós* très grands. C'était l'époque des disques exclusifs amenés d'Afrique, de Paris, de Londres. Au début, c'était une piraterie clandestine. Mais les enregistrements étaient de mauvaise qualité. Les disques n'avaient pas de présentation, ils n'avaient pas un bon son. Ensuite, arrive l'époque de la piraterie ouverte. Les producteurs français savent que je suis venu avec des dollars en France pour acheter de la musique. J'ai fait mon premier voyage en 1988. A cette époque, il y avait seulement deux pirates. Aujourd'hui ils sont plus de dix. Je voyage tous les ans en France, à Londres, en Afrique, pour acheter du matériel. Ensuite, je les vends aux *picós*¹¹.

Réactualisant la tradition de la contrebande et du trafic, omniprésente dans l'histoire de Carthagène, les producteurs de *champeta* se posent donc comme les nouveaux pirates du 20^{ème} siècle, profitant de la mondialisation pour commettre leurs pillages culturels en toute impunité et faisant de chaque rythme venu d'Afrique un véritable trésor. Loin d'être synonyme d'uniformisation et de standardisation, cette mondialisation¹², qui passe par l'Afrique et les Caraïbes, par les Etats-Unis et l'Europe, puis par Carthagène et la côte atlantique colombienne en général, est au contraire à l'origine d'un processus créatif original et novateur, fait de bricolage et d'informalité, aussi efficace qu'il est illégal. De fait, les rythmes d'Afrique et des Caraïbes sont modifiés, des paroles en espagnol sont rajoutées, des pochettes de 33 tours aux décorations locales apparaissent. Mieux même : la musique venue d'Afrique est à ce point réinvestie et réappropriée

¹¹ Entretien, 20 octobre 1998.

¹² Le phénomène observé à Carthagène doit d'ailleurs être replacé dans le cadre du développement de la *world music* dans les années 1980, qui s'accompagne d'initiatives comparables dans les pays du Sud eux-mêmes, dont Bob Marley est le précurseur : Juan Luis Guerra, dominicain, reprend le succès centre-africain « Dede Priscilla », le zaïrois Laba Soseh crée des *salsas* africaines, Lucky Dube adapte le *reggae* en Afrique du Sud (et connaît un triomphe dans la Caraïbe). A Carthagène, le *salsero* Joe Arroyo participe aussi à ces allers et retours entre l'Afrique et l'Amérique à partir du *soukous*, du *zouk* et du *mbaqanga*, donnant naissance à ce qu'il appelle *Son Caribeño* ou *Joe Son*.

par les producteurs et les chanteurs locaux qu'elle donne naissance au phénomène des *exclusivos* (« exclusifs »), ces titres que personne d'autre ne possède et dont on va garder l'exclusivité pendant plusieurs mois. La difficulté de se procurer la musique africaine est ainsi contournée et utilisée, la rareté devient une ressource locale de succès. Les 33 tours, les cassettes, les CD, arrivent à Carthagène, sont copiés, sans mention du titre, sans nom d'auteur, et sont diffusés par des *picós* qui en ont l'exclusivité, puis par les radios, avant d'être vendus au marché de Bazurto. Le piratage, la diffusion anarchique, la rente apportée par les *exclusivos*, mais aussi la production de mauvaise qualité, viennent ainsi compenser l'exclusion de la *champeta* du marché légal de la musique. C'est la grande époque des *exclusivos*, exemplaires uniques d'une chanson réalisés à partir de la transformation d'un original africain. Plus le *picó* dispose d'*exclusivos*, plus son succès sera grand. On comprend pourquoi les cassettes ou les disques vendus ne comportent aucune indication, pourquoi tout est fait pour cacher l'origine de la musique écoutée : il s'agit d'éviter de donner la possibilité à d'autres de remonter à la source, de découvrir les chanteurs ou groupes africains et de diffuser les mêmes chansons, détruisant ainsi la situation de monopole des *exclusivos*. Dans le même temps, cette logique a contribué, durant les années 1980-90, à maintenir la *champeta* dans un mode de production et de diffusion alternatif, échappant aux formes ordinaires de la commercialisation.

La *champeta* est associée à un lieu : le marché de Bazurto. Espace chaotique et insalubre, coincé entre la principale avenue de la ville et une lagune atteignant des seuils de pollution inquiétants, à la fois halle aux fruits et aux légumes, abattoir et poissonnerie géante, centre de l'économie informelle, terminal de transport, principal lieu de congestion du trafic urbain, le marché incarne les impasses et les contradictions de la ville, cette Carthagène populaire et désordonnée que la Carthagène touristique et internationale voudrait oublier. Alors que le centre administratif, politique, touristique, historique est situé au nord, le long de la côte, favorisant ainsi le déséquilibre de la ville, le marché de Bazurto, lui, est le centre, décalé vers le sud, d'une autre ville, celle des quartiers populaires et des villages environnants. Mais il est difficile, à propos de Bazurto, de parler d'un espace

d'identification : on serait bien plutôt dans une situation de déspatialisation. En effet, les territoires de la *champeta* se réduisent à cinq boutiques, dans un couloir, le passage Colmenar, et ressemblent davantage à des stands ou des comptoirs, aux dimensions matérielles extrêmement réduites. Seules quelques personnes (le producteur et un ou deux DJ-vendeurs-coursiers) se tiennent généralement dans la boutique, le public, parfois nombreux, venu pour écouter les dernières nouveautés bien plus que pour acheter, restant dans le passage. Perdues au milieu d'autres commerces (de tissus, de vêtements, d'électroménager), ces « boutiques » ne se consacrent d'ailleurs pas exclusivement à la *champeta* et vendent également des disques de *vallenato*, *salsa* et autre *merengue*.

De même, les concerts de *champeta* se déroulent le plus souvent sur des terrains vagues le long d'une des avenues principales de la ville, sur le terrain de football d'un quartier ou dans une rue en terre et mettent en scène les *picós*, élément central de la *champeta* : énormes *sound-systems*, hérités de l'époque où la *salsa* régnait sur la côte, les « machines » comme on les appelle également, sont les principaux canaux de transmission de la *champeta*. Animé par un ou deux disc-jockeys, le *picó* est décoré aux couleurs de son propriétaire (qui est généralement également producteur de *champeta*) et possède plusieurs enceintes, grandes et petites, disposées jusqu'à 50 mètres à la ronde. A l'occasion de la sortie d'une nouvelle chanson, lors de l'arrivée d'un *exclusivo*, pour un anniversaire, un mariage, la rue est fermée par quelques tôles et prend le nom de *caseta*. Le principe même du système des *picós* est que chaque machine peut se déplacer dans n'importe quel lieu de la ville ou dans les villages environnants. Parfois, les *picós* se regroupent à quatre ou cinq au cours de compétitions appelées « guerres des *picós* » tant elles s'apparentent à une bataille rangée entre supporters de chaque *picó*, aboutissant à la « mise à mort » des *picós* les moins puissants. Organisées sur un terrain vague, à Chambacú, à la *Casa del Ritmo* ou ailleurs, particulièrement nombreuses en octobre et novembre, lorsque le concours de beauté populaire bat son plein, ces compétitions attirent les amateurs de *champeta* depuis le milieu de l'après midi, surveillant, sous un soleil de plomb, l'installation de leur *sound system* préféré, alors que les premiers duels à coups de décibels ne commenceront que le soir, dans une ambiance rendue électrique par l'attente. La règle du

jeu est simple, bien que jamais formulée explicitement : le vainqueur est celui qui a enchaîné le plus de morceaux, si possible des *exclusivos*, à un volume plus élevé que les autres. L'arbitre est infaillible, car il s'agit de la foule qui, se délaçant d'un *picó* à l'autre, l'autorise aussi à passer un disque supplémentaire et à augmenter le volume. Le dimanche 11 janvier 1998, à la *Casa del ritmo*, fut organisé le premier *Picóconcierto interdepartamental*. Il accueillit quatre *picós* : *El Capo* du département du Magdalena, *Los Melódicos* de Barranquilla, *El Rey* et *Walditruddy* de Carthagène. Pendant deux heures, les *picós* jouent l'un après l'autre, attirant successivement la foule des danseurs. Puis, alors que *Los Melódicos* entame son troisième morceau, *El Rey* lance également sa musique, d'abord doucement, puis de plus en plus fort. Tentant de résister, *Los Melódicos* augmente également le volume et joue son va-tout en mettant un *exclusivo* de tendance techno. Mais *El Rey*, le *picó* le plus populaire de Carthagène, réplique immédiatement en montant une nouvelle fois le volume et en lançant à son rival : « la musique de *Los Melódicos* est bien mais ici on est à Carthagène. Notre musique c'est la *champeta* ». L'ambiance, déjà survoltée devant *El Rey*, monte encore d'un cran ; la foule accourt, chante, danse, crie, rit ; le DJ d'*El Rey* savoure sa victoire par quelques salves de décibels supplémentaires et gratifie son public du dernier succès du moment, *La Guapa*, dont il a, bien sûr, l'exclusivité. Quant à *Los Melódicos*, première victime de la soirée, il s'est définitivement tu, devant un champ de bataille désormais vide.

Décrite comme une musique anarchique, violente, désordonnée, la *champeta* invente bien au contraire de nouvelles règles qui, parce qu'elles ne correspondent à rien de connu, sont méprisées et niées. D'autant plus que le mode d'expression de la *champeta* semble résister à toute fixation en se situant sur la frontière entre légal et illégal, formel et informel, local et global, l'inscription territoriale des pratiques, l'attribution de significations, l'appropriation des acteurs n'étant jamais immédiates, définitives et rigides. Le *champetúo* est celui dont la présence met à mal la prétention – des acteurs, des chercheurs – à l'identité parce qu'elle échappe à ce qui est définitionnel et brouille les frontières. Elaborée à partir d'éléments disparates, détournés de leur usage traditionnel ou inventés dans la relation à l'Afrique et à

la Caraïbe, la *champeta* se refuse à toute objectivation, rendant à la fois urgent et vain l'étiquetage dont elle est l'objet.

2. Les cadres fluctuants de l'identification raciale

Insaisissable, la *champeta* l'est jusque dans son appellation. Car, si elle est le plus souvent désignée sous le nom de *champeta*, elle renvoie aussi à deux autres termes : la *terapia* et la *música africana* (musique africaine). La plupart des chanteurs rencontrés qualifient indifféremment leur musique de *champeta* ou de *terapia* ; quant à la *música africana*, si elle est considérée comme l'ancêtre des deux autres, elle n'en constitue pas moins la base musicale de la *champeta* et de la *terapia* (c'est ainsi que l'on associera parfois l'adjectif « créole » (*criolla*) à la *champeta* et à la *terapia* afin de signifier leur ancrage local).

Or, ces variations sémantiques sont loin d'être neutres. Car ce qui change, de la *música africana* à la *champeta* et de la *champeta* à la *terapia*, c'est avant tout le statut social. Plus précisément, la dimension raciale d'une musique pour laquelle l'association au « noir », si elle ne peut être effacée, est susceptible de modifications dans son intensité. Tout se passe alors comme si la musique était révélatrice d'une identification raciale à géométrie variable et à charge sociale fluctuante. La compétence métisse des *champetúos* est ainsi mise en lumière par la coexistence d'appellations différentes et, au-delà, de pratiques et de significations multiples, pour une même musique et de mêmes acteurs, qui permettent de rendre plus acceptable la désignation raciale de la *champeta*.

Entre stigmatisation, exotisme désincarné et multiculturalisme rêvé, l'identification raciale n'a pas la même signification selon qu'elle est attachée à la *champeta*, la *música africana* ou la *terapia*. Selon la place qu'occupe la musique dans la ville, aussi. Mise à distance dans un ailleurs géographique, la musique africaine autorise l'expression de la diversité, tout en bénéficiant des effets d'évitement ; lorsqu'elle se rapproche de la ville, en devenant *champeta*, la diversité devient étiquetage et exclusion. Musique de l'autre, qu'il soit menaçant, exotique ou idéalisé, mais aussi musique du semblable et du proche, la *champeta* est à la mesure de ce va-et-vient entre proximité et distance, entre rejet et acceptation, entre identité et altérité.

2. 1. L'Afrique inventée : un « noir » proche et lointain

Reprenant l'expression de Jean-Loup Amselle, on considérera l'Afrique comme un « universel particularisable » (Amselle, 2001), permettant de concilier universalisme et relativisme ; la globalisation, loin d'interdire les différences, offre précisément un cadre privilégié à leur expression. A Carthagène, la *champeta* prend tout d'abord la forme de la *música africana* dont les acteurs (chanteurs, producteurs) et les connaisseurs (Pacini, 1993 ; Streicker, 1997a ; Silva et Arria, 1998 ; Mosquera et Provencal, 2000) s'accordent à fixer l'émergence aux années 1970, amenée des côtes africaines, mais aussi de France, d'Angleterre ou des Etats-Unis, par des marins de la ville. Ceci ne signifie évidemment pas que les influences musicales africaines n'étaient pas présentes bien avant cette date, à travers des musiques et des danses traditionnelles comme la *cumbia*, le *mapalé*, le *porro* ou des expressions musicales plus récentes comme celles de Totó la Momposina, de Joe Arroyo ou du Sexteto Tabalá, pour ne citer que les plus proches de Carthagène. Mais le *soukous* venu du Congo (teinté de *mbaqanga* et de *highlife*), le genre musical à l'origine de la *champeta* et de la *terapia* n'apparaît, lui, qu'à cette époque. D'abord marginale, cette musique va très vite connaître une diffusion importante, essentiellement au sein des quartiers populaires, dans lesquels on trouve rapidement des copies pirates d'originaux africains.

Aujourd'hui, la *música africana* désigne la musique importée d'Afrique, le plus souvent via Paris et Londres. Elle conserve ainsi une touche d'étrangeté et demeure associée à l'autre venu d'ailleurs. Il est révélateur de constater que les chansons sont presque toutes incompréhensibles (avec un mélange de français, d'anglais et de langues africaines), comme si l'étrangeté des paroles était un gage d'africanité¹³. L'incompréhensibilité des textes, l'éloignement géographique de la source de production de cette musique, le mystère planant sur son arrivée et sa diffusion à Carthagène contribuent à donner à la *música africana* un ancrage racial fort alors même qu'elle est associée à un monde distant et peu menaçant. Car la *música africana* est tolérée à Carthagène, en

¹³ Au même moment, des pochettes de 33 tours montrent des animaux sauvages ou des guerriers devant des huttes, censés symboliser cette Afrique exotique.

tant qu'expression d'un exotisme ethnique et symbole d'un ailleurs géographique qui ne viennent pas déranger la hiérarchie sociale.

Plusieurs analyses se sont ainsi attachées à mettre en lumière la permanence d'un héritage africain. Deborah Pacini Hernández (1993), dans une des premières études consacrées à la *champeta*¹⁴, s'étonne du caractère précurseur de la *world-music* à Carthagène, précédant son explosion aux Etats-Unis ou en Europe, tout en insistant sur la spécificité liée à son ancrage dans les milieux populaires. Elle met en lumière la spécificité africaine de la *champeta*. S'intéressant à la décoration des *sound systems* géants qui diffusent la *champeta*, les *picós*, qui donne lieu à la production de véritables œuvres d'art, elle évoque l'évolution des thèmes, qui sont passés de la représentation de personnages familiers ou de héros de télévision à des motifs plus abstraits. Ce travail artistique refléterait la préférence esthétique pour les couleurs vives, les surfaces brillantes et les dessins géométriques caractéristiques de l'esthétique africaine. Concernant les messages diffusés par les DJ pour attirer les danseurs autour de leur *picó* et mettre en cause les performances de leurs rivaux, elle rappelle qu'ils constituent des variations de « la tradition orale venue d'Afrique de l'échange d'insultes » (Pacini Hernandez, 1993 : 97). De même, plusieurs études visent à ancrer la *champeta* dans le répertoire des musiques afocolombiennes caractéristiques de la côte Caraïbe, de la *cumbia* au *porro*, du *fandango* au *vallenato*, du *mapalé* au *bullerengue*. Il est aussi rappelé que le *picó*, principal vecteur de diffusion de la *champeta*, ne naît pas avec elle : dans les années 1950 déjà, les premiers *picós* se sont développés sur la côte, permettant la diffusion des rythmes afro-cubains (*son*, *mambo*, *rumba*) puis, surtout, de la *salsa*.

L'identification de la *champeta* à la *cumbia* du 21^{ème} siècle, des *casetas* aux *palenques* urbains ou des *picós* aux tambours africains s'inscrit dans une logique de retour à l'Afrique, une Afrique qui serait à la fois exotique et familière¹⁵. L'association à l'Afrique

¹⁴ Les travaux scientifiques portant sur la *champeta*, rares jusqu'à la fin des années 1990, connaissent aujourd'hui un véritable engouement, confirmant et légitimant la reconnaissance actuelle de cette musique.

¹⁵ Surfant sur les effets de mode, jouant sur un syncrétisme idyllique, deux productions récentes (*Champeta Criolla*, volumes un et deux, Palenque Records, 1998 et 2001), compilant les titres les plus diffusés à Carthagène, ont vu le jour en France. L'ancrage africain de la *champeta* y est également mis en avant, dans un

reflète ainsi le discours traditionnel sur le « noir », qui s'appuie sur la référence à un héritage africain s'exprimant dans la musique et la danse ou le rappel de la continuité des pratiques de résistance. Tout se passe alors comme si l'altérité ne pouvait être pensée qu'en termes de projection dans une Afrique idéalisée ou de réduction à des catégories familières. La différence, accentuée au point de devenir une véritable rupture ontologique, ou neutralisée par son interprétation dans une logique ancienne, ne pose donc plus problème.

Il n'est pas étonnant alors que la *música africana* soit immédiatement associée au Palenque de San Basilio. Plus exactement, la transition entre *música africana* et *champeta* se situe à Palenque. Justo Valdéz avec son groupe Son Palenque, Viviano Torres avec Anne Zwing, Hernando Hernández avec Kussima, tous originaires de Palenque de San Basilio, sont les premiers à ajouter des textes en langue *palenquera* aux rythmes venus d'Afrique.

Que la transition entre *música africana* et *champeta* soit liée à Palenque ne saurait surprendre : le village est considéré comme la terre africaine de la côte, le dernier bastion de l'authenticité raciale. Ainsi la *champeta* est-elle associée, dans ses premiers jours, aux individus les plus directement définis comme « noirs », tout en étant reléguée aux marges de Carthagène, tant géographiquement que socialement. Car la *música africana* n'est pas tout à fait une musique de Carthagène : identifiée à l'Afrique et à Palenque, produite ailleurs et importée illégalement, elle n'a encore connu ni le succès populaire, ni les réactions d'hostilité que lui confèrera son association à la ville.

2. 2. Projection vers la Caraïbe

Jacques Gilard, dans un article de 1980, utilise les termes *Costa* (Côte) et *costeño* (habitant de la Côte) pour qualifier la région Atlantique et ses habitants : les mots *caribeño* (caribéen), *Caribe* (Caraïbe) ne font pas encore partie du langage quotidien. Et il ne

langage qui mobilise les symboles mondialisés de la « culture africaine » en Amérique (marronnage et religions afroaméricaines notamment). Il est d'ailleurs intéressant de souligner que ces disques ne s'adressent pas seulement aux amateurs de musiques latines, caribéennes ou afroaméricaines, mais aussi aux africains dans un mouvement de retour aux origines.

manque pas de rappeler que la région se définit avant tout dans son opposition à l'intérieur andin, opposition qui ne tourne évidemment pas à l'avantage de la côte.

En tant que *costeños*, ses membres sentaient bien que leur région était encore, pour le reste du pays, une inconnue, ou une réalité vue avec tant d'indifférence qu'elle en arrivait à ne plus avoir d'existence réelle [...]. L'évocation de la côte restait enfermée dans des images de palmiers, de *cumbias* et d'individus *morenos* pleins de joie (Gilard, 1984 : 231-233).

Quelques années plus tard, les termes *caribeños* et *Caribe* ont remplacé ceux de *costeño* et de *Costa*. Et leur signification a évolué. En 2002, une enquête sur la culture publiée dans *El Tiempo* (12 juillet 2002) associait désormais la culture nationale à celle de la région Caraïbe d'où sont originaires les trois artistes colombiens les plus reconnus (Gabriel García Márquez, Shakira, Carlos Vives) et où se déroulent les trois événements culturels nationaux majeurs (Concours National de Beauté, Carnaval de Barranquilla, Festival Vallenato), selon le sondage réalisé par le journal. La Caraïbe apparaît comme un nouvel espace d'identification, national mais aussi local dans le cas de Carthagène. Un espace dans lequel la race ne serait plus ni évitée ni stigmatisante mais valorisée et marquant la spécificité de l'ancrage caribéen. Dans ce contexte où les oppositions binaires sont dépassées, centre/périphérie, développé/sous-développé mais aussi « noir »/« blanc », le métissage est désormais pensable.

De la côte à la Caraïbe : renversement de perspective

La référence à la Caraïbe n'est pas nouvelle à Carthagène. Rappelons d'ailleurs que le développement de la ville, à l'époque coloniale, passe par son ancrage toujours plus fort dans l'espace Caraïbe (traite des esclaves, commerce international, place forte militaire), alors que son déclin, après 1815, s'inscrit au contraire dans une logique de rupture avec le monde caribéen et de domination de l'intérieur andin. Car il faut préciser que Carthagène a été, jusqu'à la fin du 18^{ème} siècle, une ville prospère et dynamique, tournée vers la mer des Caraïbes, commerçant avec l'Europe et l'Afrique, acceptant de plus en plus difficilement la tutelle de Bogotá. On l'a dit, lorsque la ville déclare, unilatéralement, son indépendance, le 11 novembre 1811, son acte

est tourné autant contre Bogotá que contre la couronne espagnole. De la répression sanglante qui suivra, Carthagène gardera une empreinte profonde, le 19^{ème} et le début du 20^{ème} siècles marquant son déclin. La République symbolise le rejet de Carthagène sur les marges d'un pays qui se définit par son caractère andin et continental et qui voit dans ses deux côtes des zones de sous-développement socio-économique et de citoyenneté de second rang, qui trouveraient leur origine dans la composition raciale de la population. Au contraire, le renouveau de Carthagène, son autonomie réaffirmée, la valorisation de son image, son développement économique à travers les activités portuaires et touristiques, sont concomitantes de son identification à l'espace Caraïbe.

C'est avec Gabriel García Márquez que la Caraïbe réapparaît en force sur la scène nationale, devenant un vecteur de contestation régionale. Le « Groupe de Barranquilla » fut ainsi l'un des premiers à mettre en avant une certaine identité caribéenne, à valoriser la spécificité de la région et à se réclamer d'une originalité culturelle. La musique constitue, à la même époque, un terreau favorable à l'émergence d'une revendication identitaire et d'une valorisation de la Caraïbe à l'échelle nationale. Le *porro*, la *cumbia*, puis le *vallenato* sont des rythmes musicaux, identifiés à une contre-culture régionale, qui s'imposèrent au reste du pays (Wade, 2002).

L'image dépréciative traditionnellement attachée à la côte Atlantique colombienne, l'ancrage dans l'espace Caraïbe va précisément permettre de la renverser. En devenant – ou en redevenant – caribéenne, Carthagène échappe à la relation centre/périphérie : elle occupe une nouvelle position géographique, une nouvelle place dans un monde où les Andes ne sont plus qu'une marge. La Caraïbe n'est pas seulement un espace géographique, elle est aussi l'occasion d'une projection dans un avenir plus prospère et dont le sort serait entre les mains des habitants de la côte. La référence à la Caraïbe prend bien souvent des allures de prêche, entre vision futuriste et incantation mystique. On parle ainsi de « Caraïbe et Universalité », du « Rêve que nous voulons réaliser », de « Rêve de la Caraïbe », d'« Une région optimiste face au futur », de « La Caraïbe dont la Colombie a besoin », du passage « De la pauvreté au bien-être », de « L'union Caraïbe pour le progrès », titres des articles réunis dans un ouvrage

au titre lui-même significatif : « La côte que nous voulons » (Lopez Montañó et Abello Vives, 1998).

Or, l'imprécision des frontières de cet espace va autoriser un processus d'identification multiple, chaque acteur ayant la possibilité de l'interpréter à sa convenance. Marche vers le progrès, miracle social, rédemption nationale : la Caraïbe est le lieu de toutes les utopies, précisément, sans doute, parce qu'elle n'est qu'un lieu symbolique, dont la matérialité reste à construire, incarnation même du « réalisme magique » mis en scène par García Márquez.

Car non seulement ce territoire est instable et inachevé, non seulement les acteurs qui contribuent à son élaboration ne lui donnent ni la même signification ni la même portée, mais l'ancrage dans la Caraïbe permet également un renversement du mode d'identification qui, de stigmatisant, devient valorisé. En effet, la région Caraïbe était jusqu'alors désignée le plus souvent par les termes de « côte Atlantique » ou de « côte Nord », par opposition à « l'intérieur andin ». Ainsi cette région n'apparaissait qu'en tant que négatif de la région andine, seule porteuse des attributs de la nationalité colombienne. Et si la marginalisation de la Caraïbe passait par la réduction des *costeños* à quelques stéréotypes culturels et raciaux, sa revalorisation actuelle repose précisément sur l'inversion de ces stéréotypes. La multiplication de discours sur la Caraïbe, de l'économie à la politique, du tourisme à la culture, converge vers une même valorisation de la dimension raciale. L'identification à la Caraïbe est aujourd'hui un mouvement généralisé, qui s'exprime au travers d'acteurs multiples, aux intérêts différents et qui ne voient aucune inconvenance dans le fait de se réclamer de l'appartenance raciale. Mieux : elle intègre la dimension raciale comme un élément de justification de son existence.

Légitimité scientifique

Lorsque les universitaires de Carthagène s'emparent du thème de la Caraïbe, ils n'en font pas seulement un objet de discussions académiques, ils ne se contentent pas non plus de construire de nouveaux objets et catégories scientifiques : ils contribuent également à sa diffusion et son appropriation par les habitants de Carthagène et, au-delà, à la légitimation de cette nouvelle catégorie d'appartenance.

Le 2 août 1999, lors de l'ouverture du 4^{ème} Séminaire International d'Etudes de la Caraïbe, à Carthagène, le ton était donné : Carthagène était la ville Caraïbe par excellence et le principal objectif des débats était la définition de cette caribéanité. Moisés Alvarez, directeur des Archives historiques de Carthagène et organisateur du colloque, premier à prendre la parole, rappela ainsi « la condition essentielle de personnes de la Caraïbe qui nous caractérise » pour justifier l'organisation d'un tel événement. Alfonso Múnera, ancien doyen du département de sciences humaines de l'Université de Carthagène, s'interrogeant sur la raison d'être du colloque, déclara : « pourquoi le séminaire est-il né à Carthagène ? Parce que, avant tout, Carthagène est un centre symbolique de la Caraïbe. Il existe ici une société caribéenne, qui n'est ni une société européenne, ni une société africaine ». Gustavo Bell Lemus, enfin, vice-président de la République, conclut cette introduction en précisant que, « en Colombie, affirmer notre dimension caribéenne, en plus d'une identité andine traditionnelle, montre notre profonde multiplicité »

De fait, à l'initiative de ce mouvement, se trouvent plusieurs intellectuels, notamment des universitaires, qui ont fait de la Caraïbe le centre de leurs activités scientifiques et institutionnelles, suivant en cela la trace de précurseurs tels Orlando Fals Borda ou Adolfo Meisel Roca. Auteur d'une thèse de doctorat en histoire au titre significatif, *L'échec de la construction de la Nation colombienne : race et classe dans le conflit entre les Andes et la Caraïbe, 1717-1816* (reprise dans Múnera, 1998), Alfonso Múnera symbolise ainsi le renouveau de la recherche colombienne, qui passe désormais par l'affirmation des spécificités régionales, notamment caribéennes. Aussi la fin des années 1990 est-elle marquée, à Carthagène, par l'émergence d'un grand nombre d'initiatives et la création de centres de recherche destinés à l'étude de la Caraïbe. Outre le Séminaire International d'Etudes de la Caraïbe précédemment évoqué, dont la première édition eu lieu en août 1993 (puis tous les deux ans), il faut mentionner le premier symposium sur l'économie de la côte Caraïbe en octobre 1998. Au niveau des structures d'enseignement et de recherche, l'*Instituto de Estudios Internacionales del Caribe* (Institut d'Etudes Internationales de la Caraïbe) fut le premier à voir le jour, à l'initiative, notamment, d'Alfonso Múnera. Il propose des séminaires trimestriels dans les locaux de la *Casa Rafael Nuñez*, où

il a également installé un bureau permanent. Puis, en 1997, apparaît l'*Observatorio del Caribe Colombiano* (Observatoire de la Caraïbe Colombienne), dirigé par Alberto Abello Vives, dont l'objectif est de se consacrer « à l'analyse de la réalité et du développement sociaux et économiques de la côte Caraïbe colombienne » (*Observatorio del Caribe Colombiano*, 1997 : 5). L'Observatoire sera à l'origine de la création, en 1999, de la première *Cátedra del Caribe Colombiano*, programme de formation universitaire spécialisé sur la côte Caraïbe colombienne, avec le soutien des Universités de Carthagène, Barranquilla (*Atlántico*), Bogotá (*Nacional*) et San Andrés (*Nacional*).

Il faut insister sur le mécanisme de construction identitaire, à plus large échelle, qui accompagne un tel phénomène. Celui-ci ne se résume pas à une discussion académique, réservée à un cercle d'experts : il constitue également, et avant tout, le moteur et la légitimation de la revendication d'une identité spécifique. Parler de la Caraïbe, surtout lorsqu'on réunit spécialistes internationaux et ambassadeurs de nombreux pays caribéens, en bénéficiant du soutien de la présidence de la République et des autorités locales comme ce fut le cas lors du colloque d'août 1999, c'est participer à un processus de création identitaire qui, s'il en est l'avant-garde, va bien au-delà des cercles universitaires et touche la société dans son ensemble.

Faire-valoir touristique

Depuis le 3 novembre 1987, Carthagène jouit d'un statut spécial, unique en Colombie : celui de district touristique et culturel (*Distrito Turístico y Cultural*). A ce titre, la ville bénéficie d'un régime fiscal et administratif particulier, visant à favoriser son développement économique, social et culturel. Seule Bogotá, en tant que capitale, possédait jusqu'alors un statut à part. Il est à noter que deux autres villes ont obtenu depuis des régimes spécifiques : il s'agit de Barranquilla (pour raisons commerciales) et Santa Marta (district touristique, culturel et historique), toutes deux également sur la côte Caraïbe colombienne.

De fait, à Carthagène, le tourisme est un enjeu de taille : vecteur de dynamisme économique, gage d'ouverture sur l'extérieur, expression d'autonomie par rapport à Bogotá. Aussi bien, pour la ville, la sortie de la léthargie correspond au développement du secteur touristique. C'est en effet dans les

années 1960 que les premiers hôtels s'installent dans le secteur de Bocagrande, presque île bordée de plages aux faux airs de Miami. C'est aussi dans les années 1960 que la ville retrouve un dynamisme pratiquement interrompu depuis le début du 19^{ème} siècle – à l'exception notable de la période de la *Regeneración* – en inaugurant de nouvelles infrastructures portuaires, en se tournant résolument vers l'extérieur, en mettant en valeur ses richesses historiques et culturelles. Désormais classée patrimoine mondial de l'humanité par l'UNESCO (depuis 1984), Carthagène veut être la nouvelle perle des Caraïbes, la dernière destination touristique à la mode, combinant le charme de ses vieilles rues et de ses demeures coloniales avec l'atmosphère de ses plages et de ses boîtes de nuit.

Pour un peu, les groupes de touristes nord-américains, alignés derrière leur guide, faisant étape à Carthagène au cours d'une croisière autour de la Caraïbe, en oublieraient presque qu'ils sont en Colombie. Et c'est bien là l'objectif des responsables du *Cartagena de Indias Convention and Visitors Bureau*¹⁶ (CICAVB) office du tourisme local né d'initiatives privées, premier du genre en Colombie, dont le nom anglais atteste la volonté d'ancrage international : faire de Carthagène une ville caribéenne bien plus qu'une ville colombienne. D'un côté, García Márquez, le folklore multiracial, le passé héroïque ; de l'autre, Pablo Escobar, les attentats et enlèvements, la mise au ban des nations. D'un côté, la carte postale ensoleillée d'un havre de paix ; de l'autre, un condensé de tous les maux du Tiers Monde. C'est ainsi que les dirigeants du CICAVB ont rencontré, au cours du mois de septembre 1999, en prévision de la saison touristique 1999-2000 qui commence en octobre avec l'arrivée des premiers bateaux de croisière, plusieurs ministres colombiens en compagnie des représentants de l'Ambassade américaine afin de faire sortir Carthagène de la liste rouge qui interdit l'établissement de relations normales entre la Colombie et le reste du monde, au titre de son appartenance à l'aire caribéenne bien plus qu'à l'aire andine.

¹⁶ Le CICAVB, né le 1^{er} août 1997, est une réunion du *Fondo mixto de promoción turística*, ancienne agence publique de planification touristique, et d'entreprises privées (compagnies d'aviation, hôtels, agences de voyages, etc.). Situé dans le nouveau Centre de Conventions, il est aujourd'hui l'organe officiel de promotion touristique, doté d'un budget conséquent (2,5 millions de dollars pour sa première année de fonctionnement) et affichant un programme ambitieux (devenir une des principales destinations de la Caraïbe).

Argument politique

« Les *cabildos*¹⁷ de la Caraïbe [...] sont les lieux d'où ont été lancés les premiers cris de révolte qui conduisirent à l'Indépendance » (*El Universal*, 19 octobre 1997). C'est par ces mots que commence un article portant sur « le rôle déterminant de la Caraïbe dans la politique colombienne », paru dans le supplément dominical du quotidien de Carthagène, *El Universal*. De tels propos sont symptomatiques du processus à l'œuvre aujourd'hui : la Caraïbe n'est plus la région sous-développée de la Colombie, le poids, économique, social et culturel, supporté par le reste du pays. Au contraire : elle apparaît désormais, sinon comme l'acteur principal de l'histoire colombienne, au moins comme celui dont le rôle fut le plus déterminant.

Ce qui a retenu l'attention des responsables politiques de la côte Caraïbe, dans la nouvelle Constitution de 1991, ce sont avant tout les textes concernant les mesures de décentralisation, venant confirmer le processus initié au milieu des années 1980. De fait, depuis 1981 est organisé, sur la côte, un Forum de la Caraïbe Colombienne, qui s'est tenu pour la 5^{ème} fois en 1993, à Barranquilla (après être passé deux fois par Carthagène). Il est l'occasion d'une rencontre entre tous les gouverneurs de la région Caraïbe, appuyés par la quasi-totalité de ceux qui ont des postes de responsabilité sur la côte : dirigeants de compagnies de communication (*Telecaribe*, *Caracol*, *El Tiempo Caribe*), de la Chambre de Commerce Régionale, du Conseil de Planification (CORPES), professeurs d'université, etc. Lors de l'édition 1993, un slogan a orienté les débats : « Région, toujours ! Région légale, maintenant ! » (5^o Foro del Caribe Colombiano, 1993), accompagné de plusieurs communications sur l'identité caribéenne, l'unité et la diversité de la région Caraïbe, la nécessité de travailler à la construction d'une entité territoriale, etc. Le processus de décentralisation en cours depuis quelques années offre ainsi une garantie à un processus de régionalisation et de redistribution du pouvoir politique qui trouve dans l'appartenance à la Caraïbe un vecteur d'identification bien plus mobilisateur et porteur que les anciennes références à la « côte Atlantique » ou à la « côte Nord » de la Colombie. Se revendiquer caribéen, réécrire

¹⁷ Le *cabildo* est ici pris au sens d'organisation politique locale.

l'histoire de la région, tourner le dos aux clichés, c'est aussi se donner les moyens de revendiquer, légitimement, un contrôle de plus en plus fort de la région par ses propres habitants. Ainsi, pour Amylkar Acosta Medina, ancien sénateur de La Guajira :

La génération de leaders de la Caraïbe, à laquelle j'appartiens, émerge non seulement autour de la lutte pour le progrès, l'égalité, la participation et la démocratie dans notre pays, mais aussi pour ouvrir un chemin à l'idée que la région Caraïbe a le droit de participer au développement national (Lopez Montaña et Alberto Vives, 1998 : 73).

Réécrivant l'histoire pour en faire une suite de luttes héroïques pour la liberté (contre les pirates, contre les flottes françaises et anglaises, contre la couronne espagnole, contre le centralisme républicain), réactualisant les indices d'une longue tradition indépendantiste (déclaration d'indépendance de 1811, soutien à l'indépendance de Panamá au début du 20^{ème} siècle), la nouvelle génération de politiciens de la région trouve ainsi dans la référence à la Caraïbe une légitimation et un horizon à ses revendications.

Enjeu économique

Adolfo Meisel Roca, étudiant la Caraïbe colombienne de la deuxième moitié du 20^{ème} siècle, s'interroge sur les raisons du retard économique de la région¹⁸. Le diagnostic établi s'apparente à une condamnation des époques coloniales et républicaines qui auraient favorisé l'abandon et la marginalisation de la côte ; implicitement, un redressement économique éventuel s'entend aussi comme une rupture avec l'intérieur andin et un ancrage toujours plus fort dans l'espace Caraïbe (Meisel Roca, 1992).

A travers son *Plan Estratégico Cartagena Siglo XXI* (Plan Stratégique Carthagène 21^{ème} siècle), soutenu par la Mairie de Carthagène et la *Gobernación* du département de Bolívar, le message de la Chambre de Commerce de Carthagène est clair : l'objectif est de renforcer le potentiel et la compétitivité

¹⁸ L'auteur rappelle, par exemple, que le PIB de la région Caraïbe représentait 73,8% du PIB national, que l'indice NBI (*Necesidades Básicas Insatisfechas*, Nécessités de Base Non Satisfaites) est de 60% pour la région Caraïbe et 45,6% au niveau national, que le taux d'analphabétisme est de 18,5% dans la région Caraïbe contre 10,8% pour la Région Centre, 13,4% pour la Région Orientale et 12,7% pour la Région Pacifique.

économiques de la ville en lui donnant le rôle de « centre de production et de services dans l'aire Caraïbe » (Cámara de Comercio, 1996 : 8). L'ancrage dans la Caraïbe est donc synonyme, pour les responsables économiques de la ville, de modernisation de l'économie, de développement du commerce extérieur, d'amélioration des infrastructures et des services. Mieux même : il autoriserait un progrès en termes de qualité de vie et d'accès à la citoyenneté. Promesses faciles sans doute, mais promesses qui révèlent bien ce que l'on entend par « caribéanité » à Carthagène : la référence à la Caraïbe, autant qu'une distanciation de la crise qui touche le reste du pays, est un signe de compétitivité et de dynamisme économiques.

2. 3. La *terapia* ou la nouvelle musique caribéenne de Carthagène

Dans ce contexte caribéen, la référence à la race n'agit plus comme une qualification du non respect des conventions sociales ; elle devient au contraire un élément d'identification permettant l'autonomie renouvelée d'une région et justifiant la projection vers un nouvel espace. La *champeta* se transforme alors, devenant *terapia*, musique caribéenne au même titre que le *reggae* ou le *zouk*, qui intégreraient les différences au lieu de les stigmatiser ou de les absolutiser.

Trajectoire radiophonique

Ecoute-le ! Prends-le ! Du pur Medellín¹⁹ de première ! Rrrrrrumba de la Caraïbe, le programme qui rend tout le monde fou ! Carrrrrrtagenaaaaaa. Le shampoing musical de la Carrrrrrraïbe.

Le présentateur vedette de la radio locale *Rumba Estereo*, appartenant au groupe RCN, ouvre son émission hebdomadaire consacrée à la musique africaine et caribéenne. A ses côtés, Manrebo intervient entre deux morceaux pour donner des informations sur les groupes, leur origine, leur histoire, dans un discours aussi militant que pédagogique.

¹⁹ Célèbre marque de rhum.

Amis des quartiers de Carthagène, il faut que nous défendions cette culture qui est la notre, que nous portons tous en nous-mêmes, qui est notre africanité. C'est l'idiosyncrasie de notre Caraïbe²⁰.

Laissons la parole à Manrebo lorsqu'il raconte son parcours radiophonique, qui est aussi celui de l'évolution de la *champeta*.

Le premier programme que j'ai fait en Colombie, il y a plus de dix ans, s'appelait *Soweto African Beat*. C'était sur une radio AM. Ce programme, c'est nous-mêmes qui l'avons payé de notre poche. Mais il était très écouté. Ni la *champeta* ni la *terapia* n'existaient, seulement la *música africana*. C'était la musique que ramenaient les gens qui voyageaient, les marins. Un ami à New York m'envoyait de la musique. Ce fut un programme révolutionnaire à Carthagène. Il a eu beaucoup de succès. Parce que personne à la radio n'avait connaissance de cette musique. Ensuite j'ai voyagé aux Etats-Unis. J'étais déjà attiré par la musique africaine. Je suis revenu au milieu des années 1980. A Carthagène, on écoutait déjà de la musique africaine, mais les gens ne connaissaient pas les noms. Ils mettaient des noms en fonction de ce qu'ils entendaient, ça sonnait français. J'ai fait une proposition à une autre radio AM dépendant de Caracol, *Radio Reloj*. Il fallait qu'on paye l'espace, mais d'un point de vue commercial, les gens nous connaissaient déjà. C'était plus facile de trouver de l'argent pour être sponsorisé. Cela s'appelait *Farandula Caribe*. Pour faire la différence entre musiques africaine et caribéenne. Pour que les gens le sachent. On ne parlait encore que de musique africaine. A cette époque, la *champeta* avait une mauvaise image. Ce sont les *picós* dans les quartiers populaires qui la jouaient. Elle tire son origine du marché lui-même, des fêtes dans les quartiers avec les *picós*, avec les *exclusivos*. Il y avait des bagarres. Mais la *champeta*, c'est notre musique. C'est le seul mouvement musical national né dans les quartiers, par l'influence de la race, du Festival de Musique de la Caraïbe, l'influence extérieure de quelques producteurs et notre travail à la radio. Notre objectif était celui-ci, changer cette mauvaise image, montrer que cette musique n'était pas si mauvaise, si vulgaire, si méprisable. Le Festival de Musique y a contribué, il a servi à ce que cette musique atteigne d'autres niveaux sociaux, dans les années 1990. Quand le Festival s'est arrêté, je suis parti à *Calamari Estéreo*, aujourd'hui *Tropicana*, avec le programme *Caribe Son*. Puis à *Olimpica*, avec *Arriba Caribeño*. C'est un des programmes les plus connus ayant existé à Carthagène. C'est à cette époque qu'on commence à parler de *terapia*. Elle porte ce nom parce

²⁰ Rumba Estereo, 24 janvier 1998.

que quand les gens dansent, on a l'impression qu'ils sont en transe. C'est aussi parce qu'ils voulaient minimiser l'autre mot qui était très péjoratif. C'est la même chose, *terapia*, *champeta*, il n'y a pas de différence. La *terapia* vient ensuite, précisément pour minimiser la signification négative. La *champeta*, c'était pour offenser les gens. Le *champetúo*. Mais maintenant tout le monde écoute la *terapia*. La *terapia*, c'est comme une nouvelle musique caribéenne colombienne²¹.

Manrebo est l'incarnation de l'intermédiaire : suffisamment proche des habitants des quartiers pauvres pour avoir été exposé à la *música africana*, il a également étudié à l'université, enseigne l'anglais (qui lui donne un accès direct à l'univers nord-américain, notamment à travers des revues de *world music*, des programmes télévisés et, plus récemment, Internet) et a voyagé aux Etats-Unis et en Afrique. Tout en œuvrant à la reconnaissance de la *champeta*, il contribue directement à la sortir de la marginalité et du stigmate en lui donnant une respectabilité inédite et en lui ouvrant de nouveaux espaces. Or, ce processus passe, comme en témoigne le discours de Manrebo, par un ancrage de plus en plus fort dans la Caraïbe, comme si celle-ci était constitutive du statut revalorisé de la *champeta*, appelée désormais *terapia*.

Festival de Musique de la Caraïbe

En 1982, fut lancé, à Carthagène, le premier *Festival de Música del Caribe*, dont l'ambition est de devenir la vitrine de la musique africaine et caribéenne. Il jouera un rôle considérable, non seulement dans la diffusion et la reconnaissance de cette musique à Carthagène, mais aussi dans la transformation de son image. Car ses initiateurs, Francisco Onis et Antonio Escobar, prennent fait et cause pour la musique afro-caribéenne et n'hésitent pas à défendre sa version locale, la *champeta*. Symbole ô combien révélateur, les *picós* sont les invités réguliers du festival à travers la *Muestra Picótera* (Exposition de *picós*) puis la *Parada Picótera* (Parade de *picós*). De fait, le Festival a une visée pédagogique explicite : non seulement le *soukous*, la *música africana*, la *champeta*, ont droit de cité sur la scène publique de Carthagène, mais il s'agit également d'informer sur leurs origines, de réfléchir sur la culture musicale afro-caribéenne, dans un processus qui contribue en même temps à

²¹ Entretien, 7 septembre 1999.

transformer une sous-culture marginalisée et dépréciée en phénomène mondial.

Pour l'homme de la rue, pour les initiés des danses de *champeta*, cela correspondait à savoir que la musique qu'ils aimaient tant venait de la mère Afrique et des grandes et des petites Antilles, qu'elle s'appelait *Calipso*, *Socca*, *Ska*, *Yum-Yum*, *Afrosocca*, *Soweto* et *Fuel* (Contreras Hernandez, s. d.).

Retraçant les circonstances de la naissance du Festival, Antonio Escobar rappelle l'accueil qui lui fut réservé.

Les premières nuits, les gens de la ville n'y vont pratiquement pas, *La Serrezuela* [anciennes arènes, devenues scène de spectacles le temps du Festival] se remplit de gens du Canada et d'Europe qui savent que quelqu'un appelé Freddie Mc Gregor joue là ; tout cela parce que les gens des quartiers pauvres, Lemaitre et Olaya, par exemple, disaient que c'était une fête d'étiquette, et ceux de Castillo et Bocagrande que c'était une fête *champetú*. A la fin, et les années suivantes, comme il n'y avait plus assez de place pour accueillir le public, il a été nécessaire, en 1985, pour la quatrième version, de déplacer la fête à la monumentale Place de Taureaux²².

Dans ce propos, on retrouve bien l'opposition entre l'étiquette et le *champetú*, entre l'ordre social aristocratique et la contre-culture populaire. Mais le succès ultérieur du Festival montre aussi à quel point il fut générateur de pratiques nouvelles, participant d'une modification des relations raciales qui s'incarne dans une identification commune à la Caraïbe.

Au fur et à mesure de son évolution, le Festival va se diversifier et s'institutionnaliser ; à chaque fois, l'ancrage caribéen s'affirme tout en contribuant à la valorisation de la dimension africaine de la culture caribéenne. En 1984 est organisé le Premier Forum de la Culture de la Caraïbe, avec, notamment, des interventions de Nina de Friedemann sur « Racines » et de Esperanza Biohó sur « La danse noire ». Par la suite, les activités se multiplient, rendant compte de la bonne santé du Festival et de sa dimension culturelle affirmée : en 1988 apparaissent l'Exposition de Peinture de la Caraïbe, l'Exposition de Photographie de la Caraïbe, le Concours de Conte de la Caraïbe ;

²² Entretien, 15 janvier 1998.

en 1990 le Prix de littérature de la Caraïbe ; en 1991 le Premier Festival Gastronomique de la Caraïbe ; en 1992, le Premier Récital de la Caraïbe ; en 1995, la Miss Caraïbe. Signe de réussite et de reconnaissance, le Festival a reçu la Médaille du Mérite Culturel en 1991 de la part du Ministère de l'Éducation et le Certificat d'Excellence Touristique octroyé par le Ministère de l'Économie.

Lors du 14^{ème} Festival, en 1995, fut organisé pour la première fois le « pèlerinage afrocaribéen à Getsemaní ». Celui-ci se présente comme un défilé collectif, dirigé par Pedro Blas, poète officiel de la négritude, élevé au rang de maître de cérémonie pour la circonstance, entouré de musiciens venus d'Afrique, porteurs d'un message de solidarité avec les habitants de Carthagène, et animé par tout ce que la ville compte de groupes folkloriques. Ce pèlerinage constitue une véritable marche politique, passant par une réappropriation de l'histoire et un investissement dans la ville.

De la même façon que les musulmans vont en pèlerinage à la Mecque, les juifs à Jérusalem, les hindous au Gange et les catholiques à Rome, il était impératif de déterminer une destination et un objectif qui consolident les liens de sang de la race noire avec le sentiment religieux et culturel de notre lignée afrocaribéenne (Festival de Música del Caribe, 1995).

Le terme de ce pèlerinage ne pouvait être que Getsemaní, un des quartiers les plus anciens de la ville, « auquel fut destinée la population africaine démembrée, humiliée et vassalisée qui, ensuite, noble réponse au châtement impie, donnerait à Carthagène son héraldique blason de pierre, avec la fureur de son sang et l'ardeur de sa peau *morena* » (Festival de Música del Caribe, 1995).

Naissance de la terapia : du noir et blanc à la couleur

Dès la deuxième année d'existence du Festival, au milieu des musiques traditionnelles de la côte caraïbe colombienne, du *reggae*, du *calypso*, du *zouk*, apparaissait, pour la première fois lors d'un événement officiel, et pour la première fois dans le centre ville, le groupe Son Palenque mené par Justo Valdéz, *palenquero* précurseur de la *champeta* et dont la présentation est considérée comme « un témoignage de l'essence de nos chants et danses africains » (Festival de Música del Caribe, 1984). En 1991, lors de la dixième édition du festival, Viviano Torres, avec le groupe Anne

Zwing, est présenté comme un « authentique monarque afrocaribéen », identifié comme « le Roi de la *Terapia* », rapprochant « les héritages musicaux frères pour leur donner une dignité péremptoire » (Festival de música del Caribe, 1991).

Presque dix années séparent l'apparition de Justo Valdéz de celle de Viviano Torres au festival, dix années durant lesquelles la Caraïbe a fait irruption, remplaçant progressivement la référence à l'Afrique. Dix années durant lesquelles la *champeta* s'est transformée en *terapia*.

Sans que l'on sache très bien d'où vient le terme *terapia*, ni à qui en attribuer la paternité, on ne peut ignorer le choix du mot, qui renvoie à une thérapie aussi physique que morale. Dans le même temps, son caractère socialement convenable s'accompagne de l'identification à un « noir » de plus en plus pâle. La *terapia* a désormais droit de cité dans la ville : Javier Cáceres, sénateur du département de Bolívar, se revendique de ce genre musical lors d'un débat politique au Conseil Municipal (*El Universal*, 25 mars 1999) ; le 4^{ème} Festival des Fruits de Mer, en août 1999, se fait un honneur d'accueillir « les Rois de la *Terapia* » : Charles King, Melchor, Bogaloo ; les entretiens avec les chanteurs dans la presse locale se multiplient.

Ainsi, au-delà du passage de la *champeta* à la *terapia*, au-delà de l'ancrage dans la Caraïbe, c'est, comme le précise Antonio Escobar, la signification même des catégorisations raciales qui se modifie.

La *terapia* est la nouvelle musique caribéenne de Colombie, capable de rivaliser avec le *reggae*, le *compas* ou le *merengue*. L'essence du Festival de Musique de la Caraïbe se trouve dans le monde Caraïbe, ce monde indiscipliné, illogique, simple, tenace, turbulent, sincère et joyeux. Son scénario est la vitrine où les groupes qui se présentent seront vus et connus dans toute la Caraïbe et dans le reste du monde. Avec la *terapia*, on quitte l'ère du noir et blanc pour entrer dans l'époque moderne, celle de la couleur. A Carthagène, on est tous un peu noir, c'est ça la race Caraïbe²³.

En d'autres termes, si la *champeta* incarne le danger d'une affirmation raciale incontrôlable et envahissante, alors que, dans la *música africana*, chacun, « blanc » et « noir », occupe une place

²³ Entretien, 15 janvier 1998.

bien déterminée, la *terapia*, elle, en se revendiquant de son ancrage dans l'espace Caraïbe, est l'expression d'un multiculturalisme à la différenciation apaisée. Parce que la Caraïbe offre un espace au sein duquel la variété et la diversité sont non seulement reconnues, mais aussi facteur de promotion et de valorisation sur le plan national et international, la *champeta* est devenue *terapia*, la mère-Afrique s'est transformée en sœur-Caraïbe, la *música africana* en musique caribéenne. C'est en cela qu'agit la caribéanité : elle permet de passer de l'antagonisme racial à la multiplicité, de la polarisation à l'harmonie. Bref, du noir et blanc à la couleur. Sans que celle-ci soit désormais dangereuse ou conflictuelle. Parce que « Caraïbe » signifie, dans la représentation collective, multiculturalisme, métissage, héritage africain, indien, anglais, espagnol, français, hollandais, son association autorise une racialisation dont la charge sociale est beaucoup plus faible. L'hymne du Festival, *Colombia Caribe*, témoigne de ce phénomène de syncrétisme musical (référence à tous les rythmes de la Caraïbe), religieux (Saint Joseph entre Changó et Yemayá), linguistique (mélange d'espagnol, d'anglais, de français, d'africain – supposé – et de *costeño*) constitutif d'une région faite d'identités multiples et inachevées.

Colombia Caribe

(composé par Francisco Zumaque)

Vey' yelo jé
 Wey jé
 Olé le vâ
 Olé le vé
 Oui, oui, Colombie (bis)
 La musique de la Caraïbe
 A enfin son festival
 A Carthagène des Indes
 Nous allons faire la fête
 Les gens arrivent de partout
 En musique et dans la joie
 Pour nous présenter leurs talents
 Dans l'amour et la sympathie
 C'est délicieux, la Caraïbe en fête
 On va s'amuser, la Caraïbe en fête
 Petite noire, allons danser, la Caraïbe en fête
 Hé mec ! Allons célébrer la Caraïbe en fête

La Jamaïque est venue avec le *reggae*
 Panamá son *tamborito*
 Trinidad nous apporte le *calypso*
 Et la *bomba*, c'est Puerto Rico
 Le *merengue* dominicain
 De Cuba, la *rumba* et le *son*
 La *buiguine* de Martinique
 Réjouissent le coeur
 La *cumbia* pour s'amuser, la Caraïbe en fête
 La *plena* pour danser, la Caraïbe en fête
 Nous allons vibrer, la Caraïbe en fête
 Hé, musique et saveur, la Caraïbe en fête
 La *gaita* de Margarita
 La *cadence* de Haïti
 Le *soca* de Monserrat
 Tout cela est pour toi
 Vivent Eleguá et Changó
 Et vivent Saint Joseph, Babalú et Yemayá
 Et le culte de Mayombé
 La Caraïbe en fête
 Hey yeh, *cadance maman*
 Come on, get down now!
 Shake your boom, boom, now!
 Ecoute Rastaman, tu aimes *Colombia Caribe*?
 Yeah, man!
 Vey Yelo Jé
 Vey Jé
 Olé ie Ja
 Olé ie Jé²⁴.

²⁴ « Vey' yelo jé/ Wey jé/ Olé ie vâ/ Olé ie vé/ Sí Sí Colombia/ Sí Sí Colombia (bis)/ La música del Caribe/ Ya tiene su festival/ En Cartagena de Indias/ Lo vamos a celebrar/ Y llegan de todas partes/ Con música y alegría/ Presentándonos su arte/ Con amor y simpatía/ Que sabroso está, el Caribe en festival/ Vamos a gozar, el Caribe en festival/ Negrita vamos a bailar, el Caribe en festival/ ¡Hey, chico! Vamo'a celebrar, el Caribe en festival/ Jamaica trajo el reggae/ Panamá su tamborito/ Trinidad nos da el calypso/ Y la bomba, Puerto Rico/ Merengue dominicano/ De Cuba, rumba y el son/ La beguine de Martinica/ Alegran el corazón/ Cumbia pá' gozar, el Caribe en festival/ Plena pá' bailar, el Caribe en festival/ Vamos a vacilá'/ el Caribe en festival/ He, música y sabó'/ el Caribe en festival/ La gaita margariteña/ Y la cadencia de Haití/ El soca de Monserrat/ Todo eso es para ti/ Viva Eleguá y Changó/ Y que viva San José/ Babalú y Yemayá/ Y el culto Mayombé/ El Caribe en festival/ Hey yeh, cadance maman/ ¡Come on, get down now!/ ¡Shake your boom, boom, now!/ Oye Rastaman, ¿te gusta Colombia Caribe?! ¡Yeah, man!/ Vey Yelo Jé/ Vey Jé/ Olé ie Ja/ Olé ie Jé ».

La *terapia* apparaît précisément comme une tentative pour concilier les extrêmes, pour faire sortir la *champeta* du ghetto et pour la rendre acceptable par le reste de la population, notamment celle qui a les moyens de la diffuser et de la commercialiser. Indiquons que, depuis que la *champeta* s'appelle aussi *terapia*, des CD sont apparus, la vente en boutique dans le centre ville a commencé à se développer, les radios locales ont accepté de la diffuser. Dès lors que la *champeta* se vêt d'apparat, dès lors que la *música palenquera* ou la *música africana* se transforment en « musique caribéenne », elles acquièrent un nouveau statut et, par la même occasion, un nouveau public. Nouveau public qui se complaît à s'encanailler au rythme de cette musique, dont la touche africaine, aseptisée et domestiquée par son ancrage caribéen, continue d'attirer et d'inquiéter à la fois.

Il est ainsi révélateur de constater que la *terapia* prend désormais visage humain, que l'anonymat laisse place au vedettariat. De Luis Towers à Elio Boom, en passant par Alvaro el Barbaro ou Lucho Man, les chanteurs ont aujourd'hui un nom, dans une logique de personnalisation qui contraste avec l'ignorance ancienne des acteurs et qui tend à humaniser l'altérité.

2. 4. Une nouvelle « race caribéenne » ?

A travers l'identification à la Caraïbe, on ne peut donc que se poser la question de la place qui est faite à l'attribut racial. La promotion d'une identité régionale n'autorise-t-elle pas une domestication du « noir » sous les traits apaisants du *caribeño* ? L'élément racial, accepté, n'a-t-il pas été privé de toute signification en termes d'altérité en même temps qu'il perdait son caractère menaçant ? La revendication de la caribéanité ne permet-elle pas à l'élite de Carthagène de détourner l'attention des inégalités raciales ? L'émergence de nouvelles « identités caribéennes » passe aussi par des mécanismes qui sont loin d'échapper à la tentation du stéréotype et de l'essentialisation. L'individu caribéen est décrit comme sympathique, chaleureux, joyeux, bruyant, un peu désordonné, extraverti, honnête, bon vivant, simple, pacifique. L'étiquetage est désormais positif, mais il n'en reproduit pas moins la même logique de réduction de l'altérité à quelques attributs prédéfinis, qui passent bien souvent par la référence à une « race caribéenne ».

De fait, la valorisation actuelle de la Caraïbe tend à favoriser l'apologie d'une nouvelle version du métissage qui réactualiserait le mythe de la démocratie raciale. Derrière l'exaltation de la triethnicité et de l'hybridation se cache aussi une stratégie de domination qui écarte, une nouvelle fois, toute possibilité d'affirmation d'une altérité conflictuelle. La différence raciale est ainsi transformée en identité régionale supposée partagée de tous.

Parce que l'identité caribéenne est conçue comme un hybride culturo-racial, cette manœuvre permet également aux élites de préserver l'accord tacite entre la plupart des habitants de Carthagène selon lequel la race n'est pas centrale dans les inégalités sociales à Carthagène (Streicker, 1997a : 525).

La multiplicité des discours portant sur la Caraïbe nous montre bien que celle-ci est le résultat d'une convergence d'intérêts divers, une convention qui n'empêche pas les relations de pouvoir et de domination. La référence à la nouvelle « identité caribéenne » en tant que fusion de la différence, réconciliation de l'autre et du semblable, tend à reproduire la logique de dépassement de l'hétérogène dans l'homogène, du multiple dans l'unique, déjà évoquée à propos du métissage, minorant ainsi, derrière le mythe du mélange, la permanence de hiérarchies sociales, tout en contribuant au maintien d'une idéologie racialisante prenant désormais la forme de la référence à la « race caribéenne ».

Conclusion

Face à la tendance actuelle à privilégier une logique d'étude en termes d'appartenances culturelles, c'est ici une approche centrée sur le rôle social des apparences physiques qui a été privilégiée ; face aux analyses prenant pour point de départ l'existence d'une « ethnicité afrocolombienne », comme s'il allait de soi que toute société était composée de groupes ethniques différenciables, c'est avant tout la race, en tant que catégorie cognitive à travers laquelle est déchiffré l'environnement social, passé et présent, qui a constitué mon objet de recherche. Car même si la race est fondée sur une fiction, elle donne lieu à des pratiques bien réelles qui permettent de s'interroger sur les formes de classement ainsi que sur l'émergence et la cristallisation des normes sociales qui orientent les activités quotidiennes. La notion de compétence métisse des acteurs, définie comme leur capacité à s'adapter aux différents cadres de l'expérience et à interagir de façon adéquate, a ainsi été mise en avant.

Dans l'espace public, il s'agit, pour celui qui produit les apparences, de contrôler sa catégorisation par les autres en orientant les interprétations qu'ils peuvent en faire ; le jeu goffmanien sur la face trouve en ville son meilleur terrain d'expression et il n'est pas étonnant qu'Ulf Hannerz qualifie l'*homo goffmani* de citadin (Hannerz, 1980 : 290). Parce que les contacts en ville sont superficiels et éphémères, ils reposent plus qu'ailleurs sur l'apparence individuelle et, notamment, sur les traits physiques immédiatement visibles dans l'interaction, première base d'inférence pour catégoriser les personnes et leurs activités. « Dans un milieu où les contacts sont caractérisés par la proximité physique et la distance sociale, chacun tend à être sensible à l'uniforme de son interlocuteur, plus qu'à cet interlocuteur lui-même » (Hannerz, 1980 : 88). En ce sens, il ne s'agit pas de poser *a priori* l'existence de groupes ethniques ou raciaux, mais de s'interroger sur les normes qui régissent les relations ordinaires et, en particulier, l'évaluation de soi et d'autrui, qui passe par la prise en compte de différences physiques auxquelles le passé colonial et esclavagiste a donné un sens et qui continuent d'être associées à certains stéréotypes. « Ce n'est pas le fait que des groupes ethniques ou raciaux s'y côtoient qui permet de comprendre

analytiquement les relations sociales dans ces contextes [les espaces mixtes], mais les attributions catégorielles fondées sur la marque raciale » (Poutignat et Streiff-Fénart, 1995b : 4). L'identification raciale n'est ni essentielle ni optionnelle : elle est situationnelle. C'est pourquoi j'ai étudié ici trois situations qui mettent en jeu les relations entre personnes aux traits raciaux différents. J'ai fait l'hypothèse, comme le suggère Goffman (1991), qu'en s'intéressant à une situation ordinaire, on pose la question : « Que se passe-t-il ici? », question qui nous permet d'analyser et d'esquisser le cadre général susceptible d'y répondre. Les scènes retenues permettent d'éclairer différents modes de gestion des apparences et de l'étiquetage raciaux. Dans une ville dominée par une sorte de « convention d'évitement » de la dimension raciale, qui permet de se soustraire à l'embarras avant même qu'il ne se produise, il s'agissait de s'interroger tant sur les mécanismes de diffusion et de respect de cette convention que sur les situations de rupture de l'ordre socio-racial.

Ville en images, ville en fête, ville médiatique : je me suis intéressée tout d'abord à la mise en scène de la ville. Celle-ci n'est pas seulement un décor (classé patrimoine mondial de l'humanité) : dans la représentation d'elle-même, Carthagène donne aussi à voir les mécanismes, ambiguïtés, contradictions des relations raciales. Capitale touristique de Colombie, Carthagène se doit de livrer son plus beau visage. Dans la présentation qu'elle offre d'elle-même se dessinent des portraits imaginaires, sous forme de femmes statufiées, dont les traits grossis et stéréotypés facilitent l'accès à la compréhension des principes normatifs qui régulent les interactions. En outre, l'image publique d'une ville affecte la façon dont les habitants identifient cet espace et s'identifient eux-mêmes. Les concours de beauté, loin d'être des événements ponctuels et superficiels, confrontent deux modes d'identification de la femme et deux formes d'appropriation de l'espace urbain. Et, même lorsqu'une reine « noire » est élue, comme ce fut le cas avec Vanessa Mendoza en 2001, cette élection repose sur l'activation d'une convention d'évitement de la catégorisation raciale. La compétence métisse est mobilisée, dans les situations ordinaires et convenables, pour ôter toute connotation raciale à des différences dont le marquage racial est pourtant d'autant plus visible qu'il s'inscrit dans le cadre de la présentation de la beauté physique. Le cas des *palenqueros* évoque au contraire

une rupture des normes ordinaires à travers le processus d'ethnisation d'une partie de la population de Carthagène, dans un mouvement d'affirmation du multiculturalisme et d'instrumentalisation de la différence. La pratique des *palenqueros* se place explicitement dans une logique d'entrée-sortie : sortie de la stigmatisation raciale et de la biologisation du « noir » ; entrée dans le communautarisme ethnique et établissement d'une frontière. Phénomène urbain se nourrissant de rencontres et d'incertitudes, la conversion des *palenqueros* s'appuie aussi sur la référence à un territoire exhibé comme la terre africaine, authentique, figée, immédiate, qui vient légitimer des revendications basées sur le postulat d'un patrimoine permanent et non négociable. Or, en sortant de leur assignation habituelle, les *palenqueros* tendent aussi à se soustraire à la confrontation, en se retranchant derrière un nouveau rôle parfaitement ajusté, comme une illusion d'identité. La compétence métisse mobilisée passe alors par le franchissement d'un véritable gouffre normatif, qui s'incarne dans la transformation de la signification du terme « noir », tout en reposant sur un principe d'irréversibilité, d'aller sans retour. Au contraire, avec les *champetúos*, chanteurs et amateurs de *champeta*, le mouvement d'entrée-sortie n'est pas volontaire : l'assignation identitaire est davantage subie, signe de déviance, que recherchée et revendiquée. Le « noir » est le résultat d'un étiquetage, qui rompt avec l'accord tacite sur l'évitement de l'identification raciale, associant immédiatement le *champetúo* à son apparence raciale, trouvant dans l'accumulation de qualificatifs dépréciatifs la justification de cette assignation. Pourtant, alors même que la capacité de négociation des *champetúos* semblait atteinte, ils détournent la catégorisation raciale et échappent à la mise en résidence identitaire. La musique, art de la multiplicité dans la contemporanéité, n'offre pas prise aux classements simples, à la recherche d'unité, aux découpages en parties, comme l'illustre la coexistence de désignations multiples, pour un phénomène identique : *champeta*, *terapia*, *música africana*. La compétence métisse dont fait preuve le *champetúo* s'exprime dans le passage, en allers et retours successifs, d'un cadre normatif à un autre. C'est parce qu'il échappe à tout enfermement dans un univers clos, parce qu'il se meut d'un monde écologique à un autre – Carthagène, Afrique, Caraïbe – et d'un monde moral à un autre – folklorisation, stigmatisation, intégration, internationalisation – en inventant ses

propres règles – *exclusivos*, *picós*, rythme, diffusion – que le *champetúo* évite la violence des assignations.

Dans les discours les mieux intentionnés, qui jalonnent et célèbrent la naissance d'une politique multiculturelle insistant sur la « richesse de la diversité », métissage et identité continuent d'être renvoyés dos-à-dos, comme les deux symboles antagoniques de l'assimilation et du différentialisme. « Notre particularité "métisse" joue comme un poids, celui de la perte de la mémoire collective des origines et l'absence d'identité qui empêchent la perception du futur » (Jimeno Santoyo, 1992 : XVIII). Le métissage, dans la mesure où il diluerait des identités dans un processus d'homogénéisation né de la domination, est désormais condamné dans un discours qui, sous couvert de valorisation culturaliste, n'est pas sans rappeler la logique naturaliste des scientifiques européens du 19^{ème} siècle et leur « hantise du métissage » (Taguieff, 1991b). L'autre n'est plus biologique mais culturel ; néanmoins, la différence culturelle opère comme une véritable nature excluant du statut ethnique ceux – et ils sont nombreux – qui ne peuvent se prévaloir des « traces d'africanité ». Mais il faut rappeler que le métissage n'est pas synonyme d'évaporation de l'altérité. Au contraire : le métissage, comme l'a bien montré Edouard Glissant, signifie multiplication des catégories raciales, conception de l'identité en termes de rhizome et non de racine.

De fait, alors qu'elle légitime, par son discours autorisé, une conception de la culture comme entité discrète, originellement séparée, une partie de la recherche afrocolombienne actuelle construit, en même temps que l'« identité noire », son propre objet d'analyse. En ce sens, l'invention des identités, autant qu'une logique d'acteurs profitant d'un contexte favorable à l'expression de revendications ethniques ou culturelles, est également le résultat du travail des chercheurs. Il faudrait avant tout expliciter les caractéristiques culturelles des « afrodescendants » et retrouver les régions d'Afrique d'où elles proviennent, dans une démarche théorique qui confond identité et origine, essentialisant les éléments et les processus qu'elle devrait déconstruire. En Colombie, dans le domaine des études afrocolombiennes, ce décalage a pris la forme d'une confrontation animée entre « essentialistes » et « post-modernistes », ces deux catégories étant

le résultat d'un processus simultané d'hétéro-désignation de l'autre. Que l'Afrique soit un référent fort du discours de certains acteurs – mais pas de tous –, aujourd'hui, en Colombie, ne signifie pas que le chercheur doive participer à ce mouvement de quête d'authenticité mais, bien au contraire, en étudier les formes et les mécanismes. Se prévaloir du préfixe « afro » pour mettre en lumière une histoire qui commencerait en Afrique et non un phénotype (Arocha, 1999 : 27) tend ainsi à transformer une désignation non nécessaire et socialement construite en continuité « allant de soi », tout en excluant du champ de la recherche les formes d'altérité ne répondant pas à une vision naturalisante de la culture, mais aussi celles qui sont basées sur un préjugé de couleur hérité de la colonie. Finalement, la quête de l'Afrique en Colombie et l'affirmation d'une ethnicité afrocolombienne, si promptes à dénoncer l'invisibilité des populations « noires », aboutissent à une nouvelle forme d'invisibilisation du rôle joué par les apparences dans les relations sociales et, au-delà, à une minoration de la problématique du racisme.

Or, si le discours scientifique se double, en Colombie, d'un projet aux visées politiques, il faut également rappeler que, inversement, les nouveaux acteurs ethniques interpellent en permanence les chercheurs. Ainsi, pour certains leaders d'organisations afrocolombiennes, s'interroger scientifiquement sur la notion d'identité « noire » revient à la mettre en cause politiquement et, au-delà, à s'opposer aux revendications ethniques différencialistes, voire même à favoriser la permanence d'un ordre social hiérarchisé. Néanmoins, faut-il pour autant adopter une logique de recherche qui, sous prétexte qu'elle serait plus « utile » aux associations dans leur lutte – parfaitement justifiée – pour la reconnaissance et l'égalité, renoncerait à sa vocation première, la validation au sein même du champ scientifique ?

De fait, au moment même où les sciences sociales tendent à adopter une posture déconstructiviste, relativiste et interactionnelle, les acteurs se réclament avec plus de force de ces « identités » locales ou nationales, ethniques ou culturelles. Le chercheur, sans cesse interpellé par les acteurs, ne peut que s'interroger sur son rôle de fossoyeur d'illusions qu'il serait désormais amené à jouer. Rappelons pourtant que la recherche vise à dissiper toutes les formes « d'illusions identitaires » (Bayart, 1996), qu'elles proviennent des acteurs mettant en avant une authenticité ethnique

réinventée ou des anciens mythes fondateurs d'une citoyenneté indifférenciée, « en montrant [...] que les cultures spécifiques sur lesquelles les minorités fondent leur prétention à la reconnaissance sont ni plus ni moins imaginaires que les mythes fondateurs sur lesquels les Etats universalistes fondent leur prétention à les assimiler » (Poutignat et Streiff-Fénart, 1998 : 766). En ce sens, ce n'est pas tant l'identité afrocolombienne qui est en cause ici que le principe même d'identité – « noire » ou « blanche », raciale ou ethnique, du militant comme du chercheur –.

Sans doute doit-on renoncer à analyser les processus de production d'altérité sans y participer. En désignant l'autre, le chercheur contribue à réifier les catégories qu'il utilise. De même, les membres de la nouvelle élite « noire », en se réappropriant et instrumentalisant les discours des chercheurs, mais aussi en endossant le double rôle d'acteurs et de théoriciens, de militants et d'anthropologues, affectent un peu plus la fragile distinction entre catégories pratique et scientifique. L'apparition d'une « recherche ethnique » ouvre ainsi un espace à la réflexion sur les relations entre science et politique, sur la dimension sociale de la science, sur la revendication d'une plus grande compétence et légitimité à travailler sur « ce qui est propre ». Pourtant, au-delà des enjeux politiques, est également en cause une nécessaire sociologie de la connaissance qui, comme le proposait déjà Franklin Frazier lorsqu'il voyait apparaître, dans les années 1940, une nouvelle génération de professeurs « noirs », souvent militants, s'interrogerait sur les conditions sociales de production de ce discours scientifique (Teele, 2002).

En ce sens, si, en Colombie, de nombreux acteurs politiques ou associatifs accusent les chercheurs de ne pas, ou de trop, prendre position, l'argument pourrait leur être retourné : non pas pour les accuser à leur tour d'instrumentaliser le discours scientifique, mais pour les interroger sur le véritable impact de ce dernier dans leurs pratiques et leurs représentations sociales. S'il est difficile, pour le chercheur, de se retrancher derrière une frontière dont l'imperméabilité ne constitue qu'une « illusion identitaire » supplémentaire, ne s'agit-il pas précisément d'étudier, une fois de plus, les mécanismes d'établissement, de transformation et de mobilisation de la frontière entre champs politique et scientifique ?

Lexique

Barrio : quartier

Cabildo : à la fois organisation de l'élite politique locale sous la colonie et espace réservé aux esclaves pour exercer leurs pratiques (danse, musique, religion). Plus récemment et dans le cas colombien, le *cabildo* est aussi défini comme une entité publique spéciale chargée de représenter une communauté indienne.

Cachaco : nom donné, sur la côte Caraïbe colombienne, aux habitants de Bogotá.

CARDIQUE (*Corporación Autónoma del Canal del Dique*) : Corporation Autonome du Canal du Dique. Administration locale chargée de l'environnement.

Caribeño : habitant de la Caraïbe.

Caseta (ou KZ) : lieu où s'écoute la musique *champeta* (terrasse de maison, terrain de football, terrain vague).

Champeta : musique originaire des quartiers populaires de Carthagène, s'inspirant des rythmes afro-caribéens.

Champetúo : nom donné à une personne aimant la musique *champeta*. Par extension, synonyme de délinquant, marginal, dangereux.

Chiva : bus rural peint de couleurs vives.

CICAVB (*Cartagena de Indias Convention and Visitors Bureau*) : organe officiel de promotion touristique de Carthagène, réunissant l'ancienne agence publique de planification touristique et des entreprises privées (compagnies d'aviation, hôtels, agences de voyages, etc.).

Cimarrón : « noir » marron, esclave ayant fuit le système esclavagiste.

Comisión Consultiva de Alto Nivel (Commission Consultative de Haut Niveau) : plus haute instance représentative de la population « noire » au niveau national, née de la Loi 70 de 1993.

Costeño : habitant de la côte.

Cumbia : danse et musique afro-caribéennes.

DANE (*Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas*) : Département Administratif National de Statistiques.

Estrato : indicateur de stratification socio-économique, allant de 1 (le plus bas) à 6 (le plus élevé).

Exclusivo : chanson détenue par un seul producteur ou DJ.

FUNSAREP (*Fundación Santa Rita para la Educación y la Promoción*) : Fondation Santa Rita pour l'Education et la Promotion.

Gobernación : préfecture.

Gringo : habitant des Etats-Unis et, par extension, étranger.

Hacienda : grande propriété.

ICETEX (*Instituto Colombiano de Crédito Educativo y Estudios Técnicos en el Exterior*) : Institut Colombien de Crédit Educatif et d'Etudes Techniques à l'Etranger.

ICANH (*Instituto Colombiano de Antropología e Historia*) : Institut Colombien d'Anthropologie et d'Histoire (anciennement ICAN).

INCORA (*Instituto Colombiano de Reforma Agraria*) Institut Colombien de la Réforme Agraire.

ICT (*Instituto de Crédito Territorial*) : Institut de Crédit Territorial.

INURBE (*Instituto Nacional de Interés Social y Reforma Urbana*), Institut National d'Intérêt Social et de Réforme Urbaine. Successeur de l'ICT.

JAC (*Junta de Acción Comunal*) : Comité d'Action Communale.

Mapalé : danse et musique afro-caribéennes.

Mestizo : métis.

Moreno : brun.

Mulato : mulâtre.

Municipio : municipe.

Música africana : musique africaine.

Negrito : petit noir.

Paisa : habitant du département d'Antioquia.

Palenquero : habitant de Palenque de San Basilio.

Pardo : mulâtre.

Picó : sound-system.

Reinado : concours de beauté.

Terapia : musique originaire des quartiers populaires de Carthagène, s'inspirant de rythmes afro-caribéens.

Tugurio : bidonville.

Turcos : nom donné aux immigrants d'origine syrienne et libanaise.

Vallenato : musique populaire de la côte Caraïbe colombienne, originaire de Valledupar et de la Guajira, dont les instruments principaux sont l'accordéon, la flûte et la guitare.

Bibliographie

- América Negra*, 1993, n° 6, décembre.
- Boletín Historial de la Academia de Historia de Santa Cruz de Mompox*, 1995, n° 20-21, année XXXIX, juillet.
- Cartagena ayer y hoy*, 1995, Cartagena : Museo del Oro - Banco de la República.
- Cartagena de Indias. Ciudad de las mil maravillas. Guía turística. City of a thousand wonders. Tourist guide*, sans date, Bogotá : Cosmoguías, Cartagena : Proturismo.
- Censo de Bolívar*, 1780, dossier « Población », Archivo de Cartagena.
- Censo General de la República de Colombia*, 1912, Bogotá : Imprenta Nacional.
- Colombia. Paso a paso. Guía turística*, 1992, Bogotá : Grupo Editorial Norma.
- Ley 70, agosto de 1993. Mecanismos para la Protección de la Identidad Cultural y de los Derechos de las Comunidades Negras de Colombia*, 1995, Bogotá : Ministerio del Interior.
- Population*, 1998, n° 3, mai-juin, pp. 537-630.
- Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas. Cali : 1997, 1998*, Bogotá : UNESCO - ECOE.
- Problèmes d'Amérique Latine*, 1999, « Populations noires : nouveaux droits et stratégies d'affirmation au Brésil et en Colombie », n° 32, janvier-mars, pp. 3-73.
- ABELLO VIVES Alberto, GIAIMO Silvana, 1999, « Cartagena de Indias, Sobrellevando la Crisis ». Relatoría del taller « ¿Cómo es Cartagena al Final del Siglo XX? », Cartagena, Observatorio del Caribe Colombiano, *Cuadernos Regionales*, n° 7, octobre.
- ABU-LUGHOD Janet, 1997, « The specificity of the Chicago Ghetto : comment on Wacquant's 'Three pernicious premises' », *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 21, n° 2, juin, pp. 357-362.
- AGIER Michel, 1996, « Les savoirs urbains de l'anthropologie », *Enquête*, n° 4, 2^{ème} semestre, pp. 35-58.
- AGIER Michel, 1999a, « Etnología y compromiso », in J. CAMACHO, E. RESTREPO (éd.), *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, Bogotá : Fundación Natura - Ecofondo - ICAN, pp. 335-349.
- AGIER Michel, 1999b, *L'invention de la ville : banlieues, townships, invasion et favelas*, Amsterdam, Paris : Editions des Archives Contemporaines.

- AGIER Michel, 2000a, *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*, Marseille : Editions Parenthèse - IRD.
- AGIER Michel, 2000b, « La antropología de las identidades en las tensiones contemporáneas », *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 36, janvier-décembre 2000, pp. 6-19.
- AGIER Michel, HOFFMANN Odile, 1999a, « Le particularisme 'noir' au risque de la violence territoriale », *Le Monde Diplomatique*, vol. 46, n° 539, février, pp. 22-23.
- AGIER Michel, HOFFMANN Odile, 1999b, « Les terres des communautés noires dans le Pacifique colombien. Interprétation de loi et stratégie d'acteurs », *Problèmes d'Amérique Latine*, n° 32, janvier-mars, pp. 17-42.
- AGUDELO Carlos Efrén, 1999, « Colombie : changement constitutionnel et organisation des mouvements noirs », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 32, janvier-mars, pp. 43-51.
- AGUDELO Carlos Efrén, 2002, *Populations noires et politique dans le Pacifique colombien : paradoxes d'une inclusion ambiguë*, Thèse de doctorat en sociologie, IHEAL-Université Paris 3, octobre.
- AGUILERA Miguel, 1965, *Historia extensa de Colombia. La legislación y el derecho en Colombia* (vol. XIV, chapitre XII. *La Esclavitud ante la Ley*), Bogotá : Editorial Lerner, Academia Colombiana de Historia.
- ALBER Jean Luc, BAVOUX Claudine, WATIN Michel (coord.), 1992, *Métissages. Linguistique et Anthropologie*, Actes du Colloque International de Saint-Denis de la Réunion, 2 au 7 avril 1990, Paris : L'Harmattan.
- ALCALDÍA MAYOR de CARTAGENA de INDIAS, 1978, *Plan de desarrollo del municipio de Cartagena, 1978-1990. La memoria del plan (tomo I)*, Cartagena : Alcaldía Mayor de Cartagena de Indias.
- ALCALDÍA MAYOR de CARTAGENA de INDIAS, 1998, *Plan de desarrollo. Cartagena siempre nuestro compromiso. 1998-2000*, Cartagena : Alcaldía Mayor de Cartagena de Indias, Distrito Turístico y Cultural.
- ALVAREZ MARÍN Moisés, 1990, « La historiografía cartagenera », *Cuadernos de Historia*, 4^{ème} année, n° 2, juin-décembre, pp. 5-14.
- AMSELLE Jean-Loup, 1990, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris : Payot.
- AMSELLE Jean-Loup, 1996, *Vers un multiculturalisme français*, Paris : Aubier.
- AMSELLE Jean-Loup, 2001, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris : Flammarion.
- AMSELLE Jean-Loup, M'BOKOLO E., (éd.), 1985, *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat Afrique*, Paris : Ed. La Découverte.
- ANDERSON Benedict, 1991, *Imagined Communities*, London : Verso (1983).

- ANDERSON Elijah, 1990, *Street Wise. Race, class and change in a urban community*, Chicago and London : The University of Chicago Press.
- ANDRADE MONZÓN Ernesto, 1946, « Apuntes para un paisaje. Cartagena », *Revista de América*, vol. 8, n° 23, novembre, pp. 181-188.
- ANGULO PIZARRO Raimundo, 1998, « La ciudad que integra a Colombia en torno de la belleza », in C. MENDOZA DE RIAÑO, A. LEJONA, *Así es Cartagena*, Ediciones Gamma, pp. 217-218.
- APPADURAI Arjun, 2001, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris : Payot.
- APRILE-GNISET Jacques, 1971, *Colombie*, Paris : Editions du Seuil, Petite Planète.
- ARBOLEDA Rafael, 1952, « Nuevas investigaciones afrocolombianas », *Revista Javeriana*, mai, pp. 5-15.
- ARBOLEDA Santiago, 1998, *Le dije que me espere. Carmela no me esperó. El Pacífico en Cali*, Cali : Cfonds.
- AROCHA Jaime, 1992, « Los negros y la nueva Constitución colombiana de 1991 », *América Negra*, n° 3, juin, pp. 39-54.
- AROCHA Jaime, 1998, « Etnia y guerra : relación ausente en los estudios sobre las violencias colombianas », in J. AROCHA, F. CUBIDES, M. JIMENO, *Las violencias : inclusión creciente*, Bogotá : Centro de Estudios Sociales, pp. 205-235.
- AROCHA Jaime, 1999, *Ombliados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*, Bogotá : Facultad de Ciencias Humanas UN – Colección CES.
- AROCHA Jaime, de FRIEDEMANN Nina (éd.), 1984, *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*, Bogotá : COLCIENCIAS-FES.
- AROCHA Jaime, de FRIEDEMANN Nina, 1986, *De sol a sol*, Bogotá : Planeta.
- AROCHA Jaime, de FRIEDEMANN Nina, 1993, « Marco de referencia histórico-cultural para la ley sobre derechos étnicos de las comunidades negras en Colombia », *América Negra*, n° 5, juin, pp. 155-171.
- ARRÁZOLA Roberto, 1970, *Palenque, primer pueblo libre de América*, Cartagena : Editorial Hernández.
- ÁVILA Abel, 1980, *Palenque, semillero de negros*, Barranquilla : Grafitalia.
- BABY Virginie, 2000, « Marginaux et citadins. Construire une urbanité métisse en Amérique Latine. Etude comparée des *barrios* de Caracas (Venezuela) et des *villas* d'El Alto de La Paz (Bolivie) », Thèse de doctorat en géographie, Université de Toulouse 2, décembre.
- BÁEZ Javier Eduardo, CALVO STEVENSON Haroldo, 2000, « La economía de Cartagena en la segunda mitad del Siglo XX : diversificación y rezago », in H. CALVO STEVENSON, A. MEISEL

- ROCA (ed.), *Cartagena de Indias en el siglo XX*, Bogotá : Universidad Jorge Tadeo Lozano Seccional del Caribe - Banco de la República, pp. 71-118.
- BAEZ Javier Eduardo, PINTO Maria Eugenia, 2000, *Mercado laboral, participación y desempleo en la Costa Caribe. Los casos de Barranquilla y Cartagena*, Cartagena : Universidad Jorge Tadeo Lozano, Seccional del Caribe - Observatorio del Caribe Colombiano.
- BALIBAR Etienne, WALLERSTEIN Immanuel, 1990, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris: Edition La Découverte.
- BALLERINO COHEN Colleen, WILK Richard, STOELTJE Beverly (éd.), 1996, *Beauty queens on the global stage : gender, contents and power*, New York, London : Routledge.
- BANTON Michael, 1971, *Sociologie des relations raciales*, Paris : Payot (1967).
- BARBARY Olivier, 2001, « Mesures et réalités de la segmentation socio-raciale à Cali : une enquête sur les ménages afrocolombiens », *Population*, 56 (5), 773-810.
- BARBARY Olivier, RAMÍREZ Héctor Fabio, URREA Fernando, 2003, « Identidad y ciudadanía afrocolombiana en la región Pacífica y Cali : elementos estadísticos y sociológicos para el debate de la 'cuestión negra' en Colombia », à paraître dans *Estudos Afro-Asiáticos*, UCAM (Universidade Cândido Mendes), Rio de Janeiro, janvier-février.
- BARTH Frederik, 1969, *Ethnic groups and boundaries : the social organization of cultural difference*, Berger-London : Universitets Forlaget-George Allen and Unwin.
- BASTIDE Roger (dir.), 1974, *La femme de couleur en Amérique Latine*, Paris : Editions Anthropos.
- BASTIDE Roger, 1996, *Les Amériques noires*, Paris : L'Harmattan.
- BAYART Jean François, 1996, *L'illusion identitaire*, Paris : Fayard.
- BECKER Howard S., 1985, *Outsiders. Etudes de sociologie de la déviance*, Paris : Métailié (1963).
- BECKER Howard S., 1998, « La soi-disant Ecole de Chicago », Colloque Université de Versailles Saint Quentin en Yvelines, 3 avril 1998.
- BECHARA Omar, s.d., « Cartagena de Indias. Ciudad de las mil maravillas », *Guía turística*, Bogotá, Cartagena : Cosmoguías - Empresa de Turismo de Cartagena de Indias.
- BEHAGUE Gerard (éd.), 1992, *Music and black ethnicity. The Caribbean and South America*, University of Miami, North South Center.
- BENOIST Jean, BONNIOL Jean-Luc, 1994, « Hérités plurielles. représentations populaires et conceptions savantes du métissage », *Ethnologie Française*, janvier- mars, tome 24, pp. 58-69.
- BERGHE (Van Den) Pierre, 1967, *Race and racism : a comparative perspective*, New York : John Wiley.

- BERNAND Carmen, GRUZINSKI Serge, 1993, *Histoire du nouveau monde : les métissages (1550-1640)*, Paris : Fayard.
- BLANQUER Jean Michel, GROS Christian (coord.), 1996, *La Colombie à l'aube du troisième millénaire*, Paris : Editions de l'IHEAL.
- BODNAR Yolanda, 2000, « Los grupos étnicos en los censos : el caso colombiano », in *Todos contamos : los grupos étnicos en los censos, Primer Encuentro Internacional*, Cartagena, 8-10 novembre.
- BOLÍVAR Simón, 1979, *Obras completas*, Bogotá : FICA-Tiempo presente.
- BOLÍVAR Ingrid Johanna, ARIAS VANEGAS Julio, DE LA LUZ VÁSQUEZ María, 2001, « Estetizar la política : lo nacional de la belleza y la geografía del turismo, 1947-1970 », in I. BOLIVAR, G. FERRO MEDINA, A. DAVILA LADRON DE GUEVARA (coord.), *Cuadernos de la nación. Belleza, fútbol y religiosidad popular*, Bogotá : Ministerio de Cultura, pp. 45-84.
- BONNIOL Jean-Luc, 1990, « La couleur des hommes comme principe d'organisation sociale », *Ethnologie Française*, octobre-décembre, tome 20, pp. 410-418.
- BONNIOL Jean-Luc, 1992a, « La 'race', inanité biologique mais réalité symbolique efficace », *Mots, les langages du politique*, n° 33, pp. 187-195.
- BONNIOL Jean-Luc, 1992b, *La couleur comme maléfice. Une illustration créole de la généalogie des Blancs et des Noirs*, Paris : Albin Michel.
- BONNIOL Jean-Luc (dir.), 2001, *Paradoxes du métissage*, Paris : Editions du Centre des Travaux Historiques et Scientifiques.
- BORDA MARTELO Jaime A., DURÁN Guillermo J., 1991, *Cartagena industrial*, Cartagena : Inversiones Borda Caldas.
- BORREGO PLA María del Carmen, 1994, « La conformación de una sociedad mestiza en la época de los Austrias 1540-1700 », in A. MEISEL ROCA (éd.), *Historia económica y social del Caribe Colombiano*, Bogotá : Ediciones Uninorte-ECOE, pp. 59-108.
- BOSSA HERAZO Donaldo, 1967, *Cartagena independiente : tradición y desarrollo*, Bogotá : Tercer Mundo Editores.
- BOTERO Horacio, sans date, *San Pedro Claver. El servidor de los esclavos*, Cartagena : Compañía de Jesús.
- BOURDIEU Pierre, 1980, « L'identité et la représentation : éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 35, novembre, pp. 63-72.
- BOURDIEU Pierre, 1998, *La domination masculine*, Paris : Seuil, collection Liber.
- BOUYSSSE CASSAGNE Thérèse, 1994, « Incertitudes identitaires métisses : l'éloge de la bâtardise », *Caravelle*, n° 62, pp. 111-134.

- BRUBAKER Rogers, 2001, « Au-delà de l' "identité" », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 139, septembre, pp. 66-85.
- BRUN Jacques, RHEIN C., 1994, *La ségrégation dans la ville. Concepts et mesures*, Paris : L'Harmattan.
- BUELVAS ALDANA M., 1994, « Identidad y región » in *Gran Foro Cultural, Crear es Vivir*, Barranquilla : Ministerio de Cultura, Presidencia de la República.
- BUENAHORA Giovanna, ORTIZ Javier, QUIROZ Patricia, ROMÁN Raúl, 2001, *Desorden en la plaza. Modernización y memoria urbana en Cartagena*, Cartagena : Instituto Distrital de Cultura.
- BURIN des ROZIERES Philippe, 1995, *Cultures mafieuses. L'exemple colombien*, Paris : Stock.
- De BUSTAMANTE Francis, 1977, *Cartagena de Indias. Ciudad heroica. Historial de 1533 a 1830*, Cartagena : Editorial Bolívar.
- De CALDAS Francisco José, 1966, « Del influjo del clima sobre los seres organizados » (1808) in *Obras completas*, Bogotá : Imprenta Nacional.
- CALVO STEVENSON Haroldo, MEISEL ROCA Adolfo (éd.), 1998, *Cartagena de Indias y su historia*, Bogotá : Universidad Jorge Tadeo Lozano Seccional del Caribe-Banco de la República.
- CAMACHO Juana, RESTREPO Eduardo (éd.), 1999, *De montes, ríos y ciudades : territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, Bogotá : Fundación Natura-Ecofondo-ICAN.
- CÁMARA de COMERCIO de CARTAGENA, 1997, *Estadísticas básicas de Cartagena 1996*, Cartagena : Cámara de Comercio.
- CÁMARA de COMERCIO de CARTAGENA, 1998-99, *Estadísticas básicas de Cartagena 1998*, Cartagena : Cámara de Comercio.
- CÁMARA de COMERCIO de CARTAGENA, 1995-1999, *Revista*, Cartagena : Cámara de Comercio, n°2 à 9.
- CAMBREZY Luc, 1994, « Malinche ou la mémoire trahie d'une princesse indienne », *Cahiers des Sciences Humaines*, 30 (3), pp. 497-511.
- CAPRON Guénola, MONNET Jérôme (éd.), 2000, *L'urbanité dans les Amériques. Les processus d'identification socio-spatiale*, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, Villes et Territoires n° 14.
- CASAS ORREGO Álvaro León, 1994, « Expansión y modernidad en Cartagena de Indias. 1885-1930 », *Historia y cultura*, 2^{ème} année, n° 3, décembre, pp. 39-67.
- CASTEL Robert, COSNIER Jacques, JOSEPH Isaac (coord.), 1989, *Le parler frais d'Erving Goffman*, Paris : Les Editions de Minuit.
- Del CASTILLO MATHIEU Nicolás, 1982, *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos*, Bogotá : Publicación del Instituto Caro y Cuervo, LXII.
- CENTRO de ESTUDIOS FRANZ FANON, 1986, « El negro y el carácter de las relaciones interétnicas en Colombia », in A.

- CIFUENTES (compil.), *Seminario internacional sobre la participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*, Bogotá : Instituto Colombiano de Cultura.
- CÉPEDA ESPINOSA Manuel José, 1995, « Colombie : la nouvelle Constitution, un bilan provisoire », *Problèmes d'Amérique Latine*, n° 16, janvier-mars, pp. 3-26.
- CETINA Eccehomo, 1994, *Jaque a la Reina. Mafia y corrupción en Cartagena*, Bogotá : Planeta.
- CHAPOULIE Jean Michel, 1996a, « Everett C. Hughes et la tradition de Chicago », in E. C. HUGHES, *Le regard sociologique. Essais choisis*, Textes rassemblés et présentés par J. M. Chapoulie, Paris : Ed. de l'EHESS, pp. 13-57.
- CHAPOULIE Jean Michel, 1996b, « La conception de la sociologie empirique d'Everett Hughes », in Actes de la 'Journée Hughes' organisée à l'Ecole Normale Supérieure Fontenay Saint-Cloud le 25 mars 1996, Centre de Recherches Sociologiques et Historiques sur l'Education.
- CHAPOULIE Jean Michel, 1997, « Le travail de terrain après Hughes : continuités et changements », *Sociétés Contemporaines*, n° 27, pp. 39-48.
- CHARRIER Alain, 2000, *Le mouvement noir au Vénézuëla : revendication identitaire et modernité*, Paris : L'Harmattan.
- CHEBEL D'APPOLLONIA Ariane, 1998, *Les racismes ordinaires*, Paris : Presses de Sciences Po.
- CHIVALLON Christine, 1997, « De quelques préconstruits de la notion de diaspora à partir de l'exemple antillais », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, n° 13, pp.149-160.
- CHIVALLON Christine, 1998, *Espace et identité à la Martinique : paysannerie des mornes et reconquête collective (1840-1960)*, Paris : CNRS Editions.
- CHIVALLON Christine, 2002, « La diaspora noire des Amériques. Réflexions sur le modèle de l'hybridité de Paul Gilroy », *L'Homme*, n° 161, janvier-mars, pp. 51-74.
- CIFUENTES Alexander (compil.), 1986, *Seminario internacional sobre la participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*, Bogotá : Instituto Colombiano de Cultura-ICAN.
- CIMARRÓN, 1993, « Movimiento Nacional Cimarrón : esperanza del pueblo negro afrocolombiano », *Cuadernos del Cimarrón*, Pereira.
- CLIFFORD James, 1996, *Malaise dans la culture : l'ethnographie, la littérature et l'art au 20^{ème} siècle*, Paris : Ecole nationale supérieure des Beaux-Arts.
- CLUB CARTAGENA, sans date, *Cien años de historia. 1891-1991*, Cartagena : Espitia Impresores.

- COLLAZOS Oscar, 2001, *Cartagena en la olla podrida. Crónicas de la corrupción*, Bogotá : Contraloría General de la República-Alfaomega.
- COLMENARES Germán, 1990, « El tránsito a sociedades campesinas de dos sociedades esclavistas en la Nueva Granada. Cartagena y Popayán, 1780-1850 », *Huellas*, n° 29, août, pp. 8-24.
- COMISIÓN ESPECIAL PARA LAS COMUNIDADES NEGRAS, 1993, « Conceptos sobre identidad cultural en las comunidades negras », *América Negra*, n° 6, décembre, pp. 173-195.
- CONCURSO NACIONAL de BELLEZA, 1994, *¡Las más bellas! Historia del Concurso Nacional de Belleza*, Bogotá : Consuelo Mendoza Ediciones.
- CONDE CALDERÓN Jorge, 1996, « Castas y conflictos en la provincia de Cartagena del Nuevo Reino de Granada a finales del Siglo XVIII », *Historia y Sociedad*, n° 3, décembre, pp. 83-101.
- CONDE CALDERÓN Jorge, 1999, *Espacio, sociedad y conflictos en la Provincia de Cartagena 1740-1815*, Barranquilla : Ediciones Universidad del Atlántico.
- CONTRALORÍA GENERAL DEPARTAMENTO de BOLÍVAR, 1946, *Monografía de Cartagena*, Cartagena : Imprenta Departamental.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ N., sans date, « Festival de Música del Caribe : de la idea al hecho », Cartagena, photocopies.
- CORPES, 1990, *Plan de desarrollo regional Costa Atlántica*, Santa Marta : Lineamientos Básicos.
- CORPES, 1993, *Quinto Foro del Caribe Colombiano. Región, Siempre !Región legal, ahora!*, Barranquilla : Memorias CORPES, Costa Atlántica.
- CORREA REYES Juan, 1990, *Industriales y comerciantes en Cartagena (1918-1951)*, Universidad de Cartagena.
- COVO, 1985, *Cartagena de Indias... una historia*, Cartagena : Editorial Bolívar.
- CUCHE Denys, 1981, *Pérou nègre. Les descendants d'esclaves africains du Pérou des grands domaines esclavagistes aux plantations modernes*, Paris : L'Harmattan.
- CUNIN Elisabeth, 1999, « Buscando las poblaciones negras », *Aguaita*, Cartagena, n° 2, novembre, pp. 82-98.
- CUNIN Elisabeth, 2000a, « La *champeta* : musique noire, relations interethniques et espace urbain à Carthagène (Colombie) », in BORRAS G. (dir.), *Musiques et sociétés en Amérique Latine*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, pp. 283-294.
- CUNIN Elisabeth, 2000b, « Etnicidad, género y territorio en Cartagena de Indias », *Virajes*, Universidad de Caldas, deuxième année, n° 2, mars, pp. 6-20.

- CUNIN Elisabeth, 2000c, « Relations interethniques et processus d'identification à Carthagène », *Cahiers des Amériques Latines*, n° 33, pp. 127-153.
- CUNIN Elisabeth, 2001, « La compétence métisse. Chicago sous les tropiques ou les vertus heuristiques du métissage », *Sociétés Contemporaines*, n° 43, pp. 7-30.
- CUNIN Elisabeth, 2003, « La politique ethnique entre altérité et stéréotype. Regards croisés sur les élections de mars 2002 en Colombie », *Problèmes d'Amérique Latine*, n° 48, printemps.
- D'ADESKY Jacques, 2001, *Racismes et antiracismes au Brésil*, Paris : L'Harmattan, Collection Recherches et Documents-Amériques Latines.
- DANE, *XIII Censo Nacional de Población y II de Vivienda 1964*.
- DANE, *XIV Censo Nacional de Población y III de Vivienda 1973*.
- DANE, *XV Censo Nacional de Población y IV de Vivienda 1985*.
- DANE, *XVI Censo Nacional de Población y V de Vivienda 1993*. Bolívar.
- DANE, *Censo 1993. Resumen Nacional*.
- DANE, 1999, *Los Grupos Étnicos de Colombia en el Censo de 1993. Resultados*.
- DANE, 2000, *Todos contamos : los grupos étnicos en los censos*, Cartagena : Primer Encuentro Internacional, 8-10 novembre.
- DANE, 2001, *Encuesta Nacional de Hogares, Tabulado preliminar para las trece áreas metropolitanas del módulo de percepción socio-racial; etapa 110*, décembre.
- DEGLER Carl N., 1971, *Neither black nor white. Slavery and race relations in Brazil and the United States*, Madison : The University of Wisconsin Press.
- DEMAZIERE Eve, 1994, *Les cultures noires d'Amérique centrale*, Paris : Karthala.
- DEPARTAMENTO NACIONAL de PLANEACIÓN, 1997, *El salto social. Programa de apoyo para el desarrollo y reconocimiento étnico de las comunidades negras*, Bogotá : Documento CONPES 2909-MININTERIOR-Consejería para la Política Social-Comisión Consultiva de Alto Nivel.
- DEPARTAMENTO NACIONAL de PLANEACIÓN, 1998, *Plan Nacional de Desarrollo de la Población Afrocolombiana. Hacia una nación pluriétnica y multicultural. 1998-2000*, Bogotá : DNP-Programa BID-Plan Biopacífico.
- DÍAZ Carlos, 1997, « Palabras que hieren. Análisis del racismo hacia la persona negra en frases proverbiales, locuciones, dichos y refranes », Trabajo de grado, Universidad de Cartagena, Facultad de Ciencias Humanas, Programa de Lingüística y Literatura (publié sous le titre *Palabras que hieren. Lenguaje cotidiano y racismo hacia la persona negra*, Cartagena : FUNSAREP, Colección Educación y Comunidad, n° 3, 1998).

- DÍAZ Carlos, sans date, « Cimarronaje Lingüístico », photocopies.
- DÍAZ de PANIAGUA Rosa, PANIAGUA Raúl, 1989, *El bienestar social y el patrimonio cultural en un plan de desarrollo para el barrio Getsemaní en una prospectiva hacia el año 2000*, Barranquilla : Universidad del Norte, Maestría en Proyectos de Desarrollo Social.
- DÍAZ de PANIAGUA Rosa, PANIAGUA Raúl, 1993, *Getsemaní. Historia, patrimonio y bienestar social en Cartagena*, Cartagena : Colección Barrio-Ciudad n°1 - COREDUCAR.
- DÍAZ de PANIAGUA Rosa, PANIAGUA Raúl, 1994a, *San Diego. Historia, patrimonio y gentrificación en Cartagena*, Cartagena : Colección Barrio-Ciudad n°2 - COREDUCAR.
- DÍAZ de PANIAGUA Rosa, PANIAGUA Raúl, (coord.) 1994b, *Cartagena popular. Aproximación al análisis socio-cultural*, Cartagena : Centro de Cultura Afrocaribe-COREDUCAR.
- DILTHEY Wilhelm, 1992, *Critique de la raison historique : introduction aux sciences de l'esprit et autres textes*, Paris : les Editions du Cerf (1883).
- DIRECCIÓN de ASUNTOS PARA LAS COMUNIDADES NEGRAS, 1997a, *Decreto 1745 de 1995*, Bogotá : Ministerio del Interior.
- DIRECCIÓN de ASUNTOS PARA LAS COMUNIDADES NEGRAS, 1997b, *Visión, Gestión y Proyección. 1995-1996*, Bogotá : Ministerio del Interior-DACN.
- DIRECCIÓN de ASUNTOS para las COMUNIDADES NEGRAS, 1998, *Las comunidades negras. Nuevos espacios para la democracia participativa*, Bogotá : Ministerio del Interior-ISA.
- DOMINGO ROJAS Manuel, sans date, *Memorias primera alcaldía popular de Cartagena de Indias, Distrito Turístico y Cultural 1988-1990*, Cartagena : Indugraf.
- DOUCET Vincent, 1989, *Musiques et rites afro-américains*, Paris : L'Harmattan.
- DOUGLASS William, LYMAN Stanford, 1976, « L'ethnie : structure, processus, saillance », *Cahier International de Sociologie*, vol. LXI, pp. 197-220.
- DOYLE Bertram Wilbur, 1937, *The etiquette and race relations in the South : a study in social control*, Chicago (Illinois) : University of Chicago Press.
- ELLISON Ralph, 1969, *Homme invisible, pour qui chantes-tu ?*, Paris : Grasset, Les Cahiers Rouges (1947).
- ESCALANTE Aquiles, 1979, *Palenque de San Basilio. Una comunidad de descendientes de negros cimarrones*, Barranquilla : Ediciones Editorial Mejoras.
- ESPRIELLA (de la) R., 1992, « El Caribe, una condición humana de paz », in A. ZABARAÍN, V. MARTÍNEZ EMILIANI (éd.), *Costa 2000. Evocación y destino del Caribe*, Bogotá : Nuestro Mundo.

- ESSED Philomena, 1991, *Understanding everyday racism: an interdisciplinary theory*, Newbury Park-London-New Delhi : Sage.
- FALS BORDA Orlando, 1980, *Historia doble de la Costa. Tomo 1. Mompo y Loba*, Bogotá : Carlos Valencia Editores.
- FALS BORDA Orlando, 1993, « Los Constituyentes de 1991 también defendimos a los afrocolombianos », *América Negra*, n° 6, décembre, pp. 221-226.
- FANON Frantz, 1975, *Peau Noire masques blancs*, Paris : Editions du Seuil.
- FAUVELLE-AYMAR François-Xavier, CHRETIEN Jean-Pierre, PERROT Claude-Hélène, 2000, *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Egypte et Amérique*, Paris : Karthala.
- FERNANDES Florestan, 1976, *Ensaio de sociologia geral e aplicada*, Sao Paulo : Livraria Pioneira.
- FESTIVAL DE MÚSICA DEL CARIBE, Programmes de 1984 à 1995, Cartagena : Archivos de la Casa del Marqués de Valdehoyos.
- FIGUEROA MUÑOZ M. B., SAN MIGUEL P. E. (ed.), 2000, *¿Mestizo yo? Diferencia, identidad e inconsciente*, Bogotá : Facultad de Ciencias Humanas UN – Colección CES.
- FRAZIER E. Franklin, 1944, « A comparison of Negro-White relations in Brazil and the United States », *Transactions of the New York Academy of Sciences*, series II, vol. VI, mai, pp. 251-269.
- FRAZIER E. Franklin, 1949, *The Negro in the United States*, New York : The Mac Millan Company.
- FREYRE Gilberto, 1997, *Maîtres et esclaves : la formation de la société brésilienne*, Paris : Gallimard.
- FRIEDEMANN (de) Nina, 1984, « Estudios de negros en la antropología colombiana », in J. AROCHA, N. de FRIEDEMANN (éd.), *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*, Bogotá : Colciencias-FES, pp. 509-572.
- FRIEDEMANN (de) Nina, 1992, « Negros en Colombia : identidad e invisibilidad », *América Negra*, n° 3, juin, pp. 25-35.
- FRIEDEMANN (de) Nina, 1993, « La antropología colombiana y la imagen del negro », *América Negra*, n° 6, décembre, pp. 161-172.
- FRIEDEMANN (de) Nina, 1995, « Puente África-América en la Ruta del Esclavo », *América Negra*, n° 10, décembre.
- FRIEDEMANN (de) Nina, Richard CROSS, 1979, *Ma Ngombe : guerreros y ganaderos en Palenque*, Bogotá : Carlos Valencia Editores.
- FRIEDEMANN (de) Nina, PATIÑO Carlos, 1983, *Lengua y sociedad en el Palenque de San Basilio*, Bogotá : Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo.
- FUNCICAR, ALCALDÍA MAYOR DE CARTAGENA DE INDIAS, SECRETARÍA de EDUCACIÓN DISTRITAL, 1994, *Historia de Cartagena de Indias. Primer Concurso de Historia de Cartagena*.

- Premio Eduardo Lemaitre*, texte de Eduardo Lemaitre, dessins de Javier Covo Torres, Cartagena : Tiempo Editores.
- GADAMER Hans Georg, 1996, *Vérité et méthode : les grandes lignes de l'herméneutique philosophique*, Paris : Editions du Seuil.
- GANS Herbert J., 1966, *The urban villagers : group and class in the life of Italian-Americans*, New York : Free Press, London : Collier-Macmillan.
- GARCÍA CANCLINI Néstor, 1990, *Culturas híbridas : estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México : Editorial Grijalbo.
- GARCÍA MÁRQUEZ Gabriel, 1985, *El amor en los tiempos del cólera*, Bogotá : Editorial La Oveja Negra.
- GARCÍA USTA Jorge, 1988, « El Portal de los Dulces. Donde Cartagena es una gran familia », *Hilton Colombia*, n° 7, janvier-mars, pp. 33-35.
- GILARD Jaques, 1984, « Lo regional en la cultura colombiana. A propósito del Grupo de Barranquilla », in J. GILARD, *García Márquez et le groupe de Barranquilla*, thèse de Doctorat d'Etat, Université Paris 3, tome 1.
- GILARD Jacques, 1988, *Veinte y cuarenta años de algo peor que la soledad*, Bogotá : Centro Cultural Colombiano.
- GILARD Jacques, 1994, « Le débat identitaire dans la Colombie des années 1940 et 1950 », *Caravelle*, n° 62, pp. 11-26.
- GIRALDO Enrique, 1974, *Un hombre libre que se hizo esclavo*, Cartagena : Centro San Pedro Claver.
- GIRAUD Michel, 1994, « Les identités antillaises entre Négritude et Créolité », *Cahier des Amériques Latines*, n° 17, pp. 141-155.
- GLAZER Nathan, 1975, *Affirmative discrimination : ethnic inequality and public policy*, New York : Basic Books.
- GLELE-AHANHANZO Maurice, 1997, *Aplicación del programa de acción para el tercer decenio de la lucha contra el racismo y la discriminación racial. Misión en Colombia*, Nations Unies, janvier.
- GOFFMAN Erving, 1973a, *La mise en scène de la vie quotidienne*, tome 1. *La présentation de soi*, Paris : Les Editions de Minuit.
- GOFFMAN Erving, 1973b, *La mise en scène de la vie quotidienne*, tome 2. *Les relations en public*, Paris : Les Editions de Minuit.
- GOFFMAN Erving, 1974, *Les rites d'interaction*, Paris : Les Editions de Minuit.
- GOFFMAN Erving, 1975, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris : Les Editions de Minuit (1963).
- GOFFMAN Erving, 1979, *Gender advertisement*, New York : Harper Torchbooks.
- GOFFMAN Erving, 1988, *Les moments et leurs hommes, textes recueillis et présentés par Yves Winkin*, Paris : Seuil, Minuit.

- GOFFMAN Erving, 1989a « On fieldwork », entretien avec L. H. Lofland, *Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 18, n° 2, juillet, pp. 123-132.
- GOFFMAN Erving, 1989b, « Réplique à Dezin et Keller » in R. CASTEL, J. COSNIER, I. JOSEPH (coord.), *Le parler frais d'Erving Goffman*, Paris : Les Editions de Minuit.
- GOFFMAN Erving, 1991, *Les cadres de l'expérience*, Paris, Les Editions de Minuit (1974).
- GRAFMEYER Yves, JOSEPH Isaac, 1990, *L'Ecole de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris : Aubier-RES, (1979).
- GRAHN Lance, 1995, *Political corruption and reform in Cartagena Province 1700-1740*, Maquette University : Discussion Paper n° 88.
- GROS Christian, 1993, « Derechos indígenas y nueva constitución en Colombia », *Análisis Político*, n° 19, mai-août, pp. 8-24.
- GROS Christian, 1994, « Noirs, Indiens et Créoles en Amérique Latine et aux Antilles : identité sociale et action collective », *Cahier des Amériques Latines*, n°17, pp. 53-64.
- GROS Christian, 1997a, « L'indien est-il soluble dans la modernité? Ou de quelques bonnes raisons de traiter des Amazonies indiennes », *Cahier des Amériques Latines*, n° 23, pp. 60-72.
- GROS Christian, 1997b, « Indigenismo y etnicidad : el desafío neoliberal », in V. URIBE, RESTREPO Eduardo (éd.), *Antropología en la modernidad : identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*, Bogotá : ICAN, pp. 15-59.
- GROS Christian, 2000, *Políticas de la etnicidad : identidad, estado y modernidad*, Bogotá : ICANH.
- GRUZINSKI Serge, 1999, *La pensée métisse*, Paris : Fayard.
- GUERRERO GARCÍA Clara Inés, 1996, « Palenque es un pueblo a donde los locos son amados », *Boletín Americanista*, année XXXVI, n° 46, pp. 183-186.
- GUILLAUMIN Colette, 1972, *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris, La Haye : Mouton.
- GUILLAUMIN Colette, 1992, *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*, Paris : Côté-femmes éditions.
- GUIMARAES Antonio Sérgio Alfredo, 2002, *Clases, Raças e Democracia*, Sao Paulo : Editoria 34 – FUSP.
- GUMPERZ J., 1989, *Engager la conversation*, Paris : Editions de Minuit.
- GUTIERREZ AZOPARDO Ildefonso, 1980, *Historia del negro en Colombia*, Bogotá : Ed. Nueva América.
- GUTIERREZ AZOPARDO Ildefonso, 1983, « Los libros de registro de pardos y morenos en los archivos parroquiales de Cartagena de Indias », *Revista Española de Antropología Americana*, vol. XIII, pp. 121-141.

- GUTIERREZ MAGALLANES Juan, 2001, *Chambacú, a la tiña, puño y paítá*, Cartagena : Instituto Distrital de Cultura.
- GUTIERREZ de PINEDA Virginia, 1987, « La familia en Cartagena de Indias », *Boletín Cultural y Bibliográfico*, vol. XXIV, n° 10, pp. 35-47.
- HALL Stuart, 1996, « Introduction : who needs "identity" ? », in S. HALL, P. Du GAY (ed.), *Questions of cultural identity*, Londres : Sage Publications, pp. 1-17.
- HANNERZ Ulf, 1980, *Explorer la ville. Eléments d'anthropologie urbaine*, Paris : Les Editions de Minuit.
- HANNERZ Ulf, 1997, « Frontières », *Revue Internationale des Sciences Sociales*, n° 154, décembre, pp. 597-608.
- HELG Aline, 2000, « Raíces de la invisibilidad del afrocaribe en la imagen de la nación colombiana : independencia y sociedad, 1800-1821 », in G. SANCHEZ GOMEZ, M.E. WILLS OBREGON (comp.), *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*, Bogotá : Ministerio de Cultura-Museo Nacional de Colombia-PNUD-IEPRI-ICANH, pp. 221-251.
- HOETINK Harry, 1967, *The two variants in the Caribbean race relations : a contribution to the sociology of segmented societies*, London, New York and Toronto : Oxford University Press.
- HOETINK Harry, 1985, « "Race" and Color in the Caribbean », in S. W. MINTZ, S. PRICE, *Caribbean Contours*, Baltimore and London : The Johns Hopkins University Press, pp. 55-84.
- HOFFMANN Odile, 1998a, « Políticas agrarias, reformas del estado y adscripciones identitarias : Colombia y México », *Análisis Político*, n° 34, pp. 2-24.
- HOFFMANN Odile, 1998b, « La "política" versus lo "político" ? La estructuración del campo político contemporáneo en el Pacífico Sur Colombiano », communication au Colloque *Identidades y Movilidades en el Pacífico Colombiano*, UNIVALLE-ORSTOM, Cali, 9-10-11 décembre.
- HOFFMAN Odile, 1999, « Territorialidades y alianzas : construcción y activación de espacios locales en el Pacífico », in J. CAMACHO, E. RESTREPO (éd.), *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, Bogotá : Fundación Natura-Ecofondo-ICANH, pp. 75-93.
- HOFFMANN Odile, 2000, « Jeux de parole et de mémoire autour des mobilisations identitaires (Colombie) », *Autrepart*, n° 14, « Logiques identitaires, Logiques territoriales », Editions de l'Aube - IRD, pp. 33-51.
- HOLLINGER D.A., 1995, *Postethnic America. Beyond multiculturalism*, New York : Basic Books.

- HOVANESSIONIAN Martine, MARZOUK Yasmine, QUIMINAL Catherine, 1998, « La construction des catégories de l'altérité », *Journal des Anthropologues*, n° 72-73, pp. 7-10.
- HUGHES Everett Cherrigton, 1994, « Dilemmas and contradictions of status », *The American Journal of Sociology*, juillet, vol. L, n° 1, pp. 353-359.
- HUGHES Everett Cherrigton, 1996, *Le regard sociologique. Essais choisis, textes rassemblés et présentés par J. M. Chapoulie*, Paris : Editions de l'EHESS.
- HYMES Dell H., 1984, *Vers la compétence de communication. Langues et apprentissage des langues*, Paris : Hatier-Credif.
- INSTITUTO COLOMBIANO DE LA REFORMA AGRARIA, 1998, « Tierras de las comunidades negras. Guía para la constitución de consejos comunitarios y formulación de solicitudes de titulación colectiva de las tierras de las comunidades negras », Bogotá : INCORA.
- INSTITUTO DE CRÉDITO TERRITORIAL, 1970, *Mercado de vivienda en Cartagena*, Cartagena : ICT-Vivienda y Desarrollo urbano.
- INSTITUTO GEOGRÁFICO AGUSTÍN CODAZZI, 1965, *Plan piloto de desarrollo urbano, Cartagena*, Bogotá : Departamento de Catastro, Sección de Planeamiento Urbano.
- JARAMILLO URIBE Jaime, 1994, *Ensayos de historia social*, tome 1. *La sociedad neogranadina*, Bogotá : Tercer Mundo Editores-Ediciones Uniandes.
- JARGOWSKY Paul A., 1997, *Poverty and place : ghettos, barrios and the American city*, New York : Russel Sage Foundation.
- JARGOWSKY Paul A., 1998, « Response to Loïc J. D. Wacquant's "Three pernicious premises in the study of the american ghetto" », *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 22, n° 1, pp. 160-163.
- JENCKS C., PETERSON P. E. (ed.), 1991, *The urban underclass*, Washington D. C. : The Brookings Institution.
- JIMENO SANTOYO Myriam, 1992, « La diversidad es riqueza », in *Diversidad es riqueza*, Bogotá : Instituto Colombiano de Antropología-Instituto Colombiano de Cultura-Consejería Presidencial para los Derechos Humanos.
- JOLIVET Marie-José, 2000, « Espace, mémoire et identité », *Autrepart*, n° 14, *Logiques identitaires, logiques territoriales*, Editions de l'Aube-IRD, pp. 165-175.
- JOLIVET Marie-José, REY-HULMAN Diana (dir.), 1993, *Jeux d'identité. Etudes comparatives à partir de la Caraïbe*, Paris : L'Harmattan.
- JOSEPH Isaac, 1984, « Urbanité et ethnicité », *Terrain*, n° 3, octobre, pp. 20-31.

- JOSEPH Isaac, 1989, « Erving Goffman et le problème des convictions », in R. CASTEL, J. COSNIER, I. JOSEPH, *Le parler frais d'Erving Goffman*, Paris : les Editions de Minuit.
- JOSEPH Isaac, 1998a, *Erving Goffman et la microsociologie*, Paris : PUF - Philosophies.
- JOSEPH Isaac, 1998b, *La ville sans qualités*, Paris : Editions de l'Aube.
- KHITTEL Stefan, 1999, « Territorio y clientelismo político : el ejemplo del municipio de Quibdó », in J. CAMACHO, E. RESTREPO (éd.), *De montes, ríos y ciudades : territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, Bogotá : Fundación Natura-Ecofondo-ICAN, pp. 177-191.
- KHITTEL Stefan, 2000, *La comedia real. Mundo gay, estrellas divinas y el resto del universo bello : discursos y prácticas alrededor de los reinados de belleza en Colombia y en Quibdó (Chocó, Colombia)*, Diplomarbeit zur Erlangung des Magistergrades, Université de Vienne.
- LACORNE Denis, 1997, *La crise de l'identité américaine. Du melting-pot au multiculturalisme*, Paris : Fayard.
- LAFFITE Christiane, 1995, *La Costa colombiana del Caribe (1810-1830)*, Cartagena : Banco de la República.
- LAPLANTINE François, 1994, *Transatlantique. Entre Europe et Amériques Latines*, Paris : Payot, Essai.
- LAPLANTINE François, 1999, *Je, nous et les autres. Etre humain au-delà des apparences*, Paris : Editions Le Pommier, Manifestes.
- LAPLANTINE François, NOUSS Alexis, 1997, *Le métissage*, Paris : Domnios, Flammarion.
- LAURENT VIRGINIE, 2001, *Communautés indiennes et espaces politiques en Colombie. Motivations, Champs d'Action et Impacts (1990-1998)*, Thèse de Doctorat, Institut des Hautes Etudes de l'Amérique latine-Université de Paris III.
- LAVALLE Bernard, 1992, « De la créolité coloniale envisagée comme métissage », in J.L. ALBER, C. BAVOUX, M. WATIN (coord.), *Métissages. Linguistique et anthropologie*, Actes du colloque international de Saint-Denis de la Réunion, 2 au 7 avril 1990, Paris : L'Harmattan.
- LE BOT Yvon, 1992, *La Guerre en terre maya*, Paris : Karthala.
- LE BOT Yvon, 1994, *Violence de la modernité en Amérique Latine*, Paris : Karthala.
- LE BRAS Hervé, 1998, *Le démon des origines ; démographie et extrême droite*, La Tour d'Aigues : Editions de l'Aube.
- LEMAITRE Eduardo, 1983, *Historia general de Cartagena* (quatre tomes), Bogotá : Banco de la República.
- LEMAITRE Eduardo, 1998, *Breve historia de Cartagena*, Bogotá, Medellín : Editorial Colina.
- LEMAITRE María Clara, PALMETH Tatiana, 1999, « El Siglo XX en Getsemaní : la metamorfosis trágica », *Aguaita*, n° 1, mars, pp. 78-95.

- LEMAITRE María Clara, PALMETH Tatiana, 2001, *Getsemani. El último cono donde desembocan los vientos*, Cartagena : Instituto Distrital de Cultura.
- LEPETIT B., 1996, « La ville : cadre, objet, sujet », *Enquête*, n° 4, 2^{ème} semestre, pp. 11-34.
- LEWIS Oscar, 1991, *Les enfants de Sánchez : autobiographie d'une famille mexicaine*, Paris : Gallimard.
- LÓPEZ MONTANO Cecilia, ABELLO VIVES Alberto (compil.), 1998, *La Costa que queremos. Reflexiones sobre el Caribe colombiano en el umbral del 2000*, Bogotá : Departamento Nacional de Planeación-Universidad del Atlántico-Observatorio del Caribe Colombiano.
- LOSONCZY Anne-Marie, 1997a, *Les saints et la forêt. Rituel, société et figures de l'échange avec les Indiens Emberá chez les Négro-Colombiens du Chocó*, Paris, Montréal : L'Harmattan.
- LOSONCZY Anne-Marie, 1997b, « Hacia una antropología de lo inter-étnico : una perspectiva negro-americana e indígena », in M. V. URIBE, E. RESTREPO (ed.), *Antropología en la modernidad : identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*, Bogotá : ICAN, pp. 253-278.
- LOSONCZY Anne-Marie, 1999, « Memorias e identidad : los Negro-colombianos del Chocó », in J. CAMACHO, E. RESTREPO (éd.), *De montes, ríos y ciudades : territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, Bogotá : Fundación Natura-Ecofondo-ICAN, pp. 13-24.
- LOVELL Peggy A., 1994, « Race, gender and development in Brazil », *Latin American research review*, vol. 29, n° 3, pp. 7-35.
- LUCENA GIRALDO Manuel, 1993, « Las nuevas poblaciones de Cartagena de Indias, 1774-1794 », *Revista de Indias*, vol. LIII, n° 199, pp. 761-781.
- LYMAN Stanford M., 1972, *The black american in sociological thought : a failure of perspective*, New York : Capricorn Books G. P. Putnam's Sons.
- LYMAN Stanford M., 1994, *Color, culture civilization. Race and minority issues in American Society*, Chicago : University of Illinois.
- MARIENSTRAS Elise, 1976, *Les mythes fondateurs de la nation américaine. Essai sur le discours idéologique aux Etats Unis à l'époque de l'indépendance (1763-1800)*, Paris : François Maspero.
- MARTIN Denis-Constant , 2001, « "Chanter l'amour". Musique, fierté et pouvoir », *Terrain*, n° 37, septembre, pp. 89-104.
- MARTÍNEZ EMILIANI Vicente, 1991, « Variaciones sobre el fogón cartagenero », *Credencial*, n° 60, novembre, pp. 80-82.
- MARTÍNEZ EMILIANI Vicente, 1992, « Prólogo », in A. ZABARAÍN, V. MARTÍNEZ EMILIANI (éd.), *Costa 2000. Evocación y destino del Caribe*, Bogotá : Nuestro Mundo.

- MARTÍNEZ PAREJA Edgardo, 1980, « Proyectos Zona Suroriental y Chambacú », in *Cartagena de Indias. Simposio para el Desarrollo*, Cartagena : Sociedad de Mejoras Públicas, pp. 109-123.
- MEISEL ROCA Adolfo, 1980, « Esclavitud, mestizaje y haciendas en la Provincia de Cartagena : 1533-1851 », *Desarrollo y sociedad*, n° 4, juillet, pp. 260-264.
- MEISEL ROCA Adolfo, 1992, *Economía regional y pobreza. El caso del Caribe colombiano. 1950-1990*, Barranquilla : CERES, Universidad del Norte.
- MEISEL ROCA Adolfo (ed.), 1994, *Historia económica y social del Caribe colombiano*, Bogotá : Ediciones Uninorte-ECOE Ediciones.
- MEISEL ROCA Adolfo, AGUILERA DIAZ María, 1997, « Cartagena de Indias en 1777 : un análisis demográfico », *Boletín Cultural y Bibliográfico*, vol. XXXIV, n° 45, pp. 21-57.
- MEMMI Albert, 1994, *Le racisme*, Paris : Gallimard-Folio Actuel.
- MERLEAU-PONTY Maurice, 1964, *Le visible et l'invisible*, Paris : Gallimard.
- MESCLIER Evelyne (coord.), 1999, *Dinámicas socioeconómicas del espacio colombiano*, Manizales : CRECE, Bogotá : DANE, Paris : IRD.
- MESURE Sylvie, 1990, *Dilthey et la fondation des sciences historiques*, Paris : PUF.
- MINAUDIER Jean-Pierre, 1992, *Histoire de la Colombie de la conquête à nos jours*, Paris : L'Harmattan, Horizons Amériques Latines.
- MINTZ Sidney, 1996, « Enduring substances, trying theories : the Caribbean region as Oikoumenê », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 2, n° 2, juin, pp. 289-311.
- MONINO Yves, 1998, « Palenque, la terre d'ici c'est comme l'Afrique », in P. SINGH, P. CLANET, J. MOLINO, *Palenque de San Basilio*, Pézenas : Editions Domens, pp. 7-22.
- MONNET Jérôme, 1999, *Ville et pouvoir en Amérique : les formes de l'autorité*, Paris : L'Harmattan.
- MONNET Jérôme, 2000, « La ville comme OSSI (Objet Socio-Spatial Identifiable). Les catégories de l'expérience et de la connaissance de l'espace urbain », in G. CAPRON, J. MONNET (éd.), *L'urbanité dans les Amériques. Les processus d'identification socio-spatiale*, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, Villes et Territoires, n° 14, pp. 19-39.
- MONTOYA MÁRQUEZ J., 1927, *Cartagena. Su pasado, su presente, su porvenir*, Cartagena : Talleres Mogollón.
- MORENO SALAZAR Valentin, 1995, *Negritudes*, Cali : Editorial XYZ.
- MORIN Françoise, 1993, « Entre visibilité et invisibilité : les aléas identitaires des haïtiens de New York et Montréal », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 9, n° 3, pp. 147-176.
- MOSQUERA Claudia, 1998, « Acá antes no se veían negros. Estrategias de inserción de la población negra en Santafe de Bogotá », *Cuadernos*

- del Observatorio, Bogotá : Observatorio de Cultura Urbana-Instituto Distrital de Cultura y Turismo,.
- MOSQUERA Claudia, 2000, « Las familias de los sectores populares de Cartagena », *Aguaita*, n° 2, mars, pp. 56-71.
- MOSQUERA Claudia, PROVENSAL Marion, 2000, « Construcción de identidad caribeña popular en Cartagena de Indias a través de la música y el baile de champeta », *Aguaita*, n° 3, pp. 98-114.
- MOSQUERA Claudia, PARDO Mauricio, HOFFMANN Odile (ed.), 2002, *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias. Ciento cincuenta años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, Bogotá : Universidad Nacional de Colombia-Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Institut de Recherche pour le Développement-Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos.
- MOSQUERA RENTERIA José Eulicer, 1996, *El movimiento socio-político afrocolombiano. Caracterización y fundamentos*, Quibdó : Editorial Licher.
- MOSQUERA Juan de Dios, 1991, « Breve síntesis de la historia del Movimiento Nacional Cimarrón », *Cuadernos del Cimarrón*, Bogotá.
- MOSQUERA Juan de Dios, 1992, « Cimarronismo, educación afrocolombiana y etnoeducación », *Cuadernos del Cimarrón* : Bogotá, décembre.
- MOSQUERA Juan de Dios, 1993a, *Las comunidades negras de Colombia. Pasado, presente y futuro*, Bogotá : Movimiento Nacional por los Derechos de las Comunidades Negras de Colombia-Cimarrón.
- MOSQUERA Juan de Dios, 1993b, *Cuadernos del Cimarrón*, Bogotá.
- MOSQUERA Juan de Dios, 2000, *Racismo y discriminación racial en Colombia*, Bogotá : Docentes Editores.
- MOVIMIENTO NACIONAL AFROCOLOMBIANO CIMARRÓN, sans date, *Manual para comprender y difundir la Ley 70/93, ley de las comunidades negras*, Bogotá : Cimarrón.
- MÚNERA Alfonso, 1998, *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1810)*, Bogotá : Banco de la República-El Áncora Editores.
- MURILLO MURGUEITIO Antonio José, 1997, *Soy afro-colombiano*, Bogotá : Editorial Linotipia Bolívar.
- MYRDAL Gunnar, 1994, *An American dilemma. The negro problem and modern democracy*, vol. 1, New York and London : Harper and Brothers publishers.
- NAVARRETE María Cristina, 1995a, *Historia social del negro en la Colonia. Cartagena siglo XVII*, Cali : Universidad del Valle.
- NAVARRETE María Cristina, 1995b, *Prácticas religiosas de los negros en la Colonia. Cartagena siglo XVII*, Cali : Universidad del Valle - Editorial Facultad de Humanidades.

- NOGUEIRA Oracy, 1995, « Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem », *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*, Sao Paulo : Ed. Anhembi, vol. I, pp. 409-434.
- OBSERVATORIO del CARIBE COLOMBIANO, 1997, *Presentación*, Cartagena.
- OBSERVATORIO del CARIBE COLOMBIANO, 1999, *Cartagena de Indias, sobrellevando la crisis*. Actes de l'atelier « ¿Cómo es Cartagena a final del siglo XX? », *Cuadernos Regionales*, n° 7, octobre.
- OCAMPO VILLEGAS Francisco Javier, 1996, *Derecho territorial de las comunidades negras*, Bogotá : Editorial Nueva América.
- OLZAK Suzan, 1992, *The dynamics of ethnic competition and conflict*, California : Stanford University Press.
- OOSTINDIE Gert (Ed.), 1996, *Ethnicity in the Caribbean*, London : Macmillan Education - Warwick University Caribbean Studies.
- ORTIZ CASSIANI Javier, 2001, « Modernización y desorden en Cartagena, 1911-1930 : amalgama de ritmos », in G. BUENAHORA, J. ORTIZ, P. QUIROZ, R. ROMAN, *Desorden en la plaza. Modernización y memoria urbana en Cartagena*, Cartagena : Instituto Distrital de Cultura, pp. 83-117.
- ORTIZ Fernando, 1991, *Estudios etnosociológicos*, La Habana : Editorial de Ciencias Sociales.
- PACINI HERNÁNDEZ Deborah, 1993, « The pico phenomenon in Cartagena, Colombia », *América Negra*, décembre, n° 6, pp. 69-115.
- PALACIO PRECIADO Jorge, 1988, *La esclavitud de los africanos y la trata de negros. Entre la teoría y la práctica*, *Nuevas Lecturas de la historia*, n° 2, Túnja : UPTC - Publicaciones del Magister en Historia.
- PARDO Mauricio (ed.), 2001, *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*, Bogotá : ICANH-COLCIENCIAS.
- PARK Robert Ezra, 1950, *Race and Culture, the collected papers of Robert Ezra Park*, vol. 1, Glencoe (Illinois) : The Free Press.
- PARK Robert Ezra, 1967, « Introduction », in D. PIERSON, *Negroes in Brazil. A study of race contact at Bahia*, Carbondale and Edwardsville : Southern Illinois University Press, London and Amsterdam : Feffer and Simons Inc. (1942).
- PASTRANA Andrés, 1998, « Discurso », in Departamento Nacional de Planeación, Plan Nacional de Desarrollo de la Población Afrocolombiana, *Hacia una nación pluriétnica y multicultural. 1998-2002*, Bogotá : DNP-Programa BID-Plan Pacífico.
- PETONNET Colette, 1982, « L'observation flottante. L'exemple d'un cimetière parisien », *L'Homme*, XXII, n° 4, octobre-décembre, pp. 37-47.
- PETONNET Colette, 1986, « La pâleur noire. Couleur et culture aux Etats-Unis », *L'Homme*, XXVIe année, n° 97-98, janvier-juin, pp. 171-190.

- PETRUCELLI José Luis, 2002, « A declaração de cor/raça no censo 2000 : um estudo comparativo », Rio de Janeiro : IBGE.
- PIERSON, Donald 1967, *Negroes in Brazil. A study of race contact at Bahia*, Carbondale and Edwardsville : Southern Illinois University Press, London and Amsterdam : Feffet and Simons Inc. (1942).
- PIERSON Donald, 1972, « Brazilians of mixed racial descent », in N. P. GIST, A. G. DWORKIN, *The blending of races. Marginality and identity in world perspective*, New York : Wiley Interscience, pp. 237-263.
- de POMBO José Ignacio, 1986, *Comercio y contrabando en Cartagena de Indias*, Bogotá : Nueva Biblioteca Colombiana de Cultura Popular.
- de POMBO PAREJA Augusto, 1999, *Trazados urbanos Hispanoamérica. Cartagena de Indias*, Bogotá : ICFES.
- PORRAS TROCONIS Gabriel, 1965, *La magna epopeya de Cartagena. El sitio del año 1815*, Bogotá : Editorial Temis.
- PORTACCIO FONTALVO José, 1995, *Colombia y su música*, volume 1. *Canciones y fiestas de las llanuras del Caribe y Pacífica y las islas de San Andrés y Providencia*, Bogotá : Logos Diagramación.
- PORTO del PORTILLO Raúl, 1997, *Plazas y calles de Cartagena de Indias*, Barranquilla : Saenz Impresores del Caribe (1945).
- POSADA CARBÓ Eduardo, 2000, « El regionalismo político en la costa Caribe de Colombia », *Aguaita*, n° 2, mars, pp. 9-23.
- POUTIGNAT Philippe STREIFF-FENART, Jocelyne, 1995, *Théories de l'ethnicité*, Paris : PUF.
- POUTIGNAT Philippe, STREIFF-FENART Jocelyne, 1995, « Catégorisation raciale et gestion de la co-présence dans les situations 'mixtes' », *Les Cahiers du SOLIIS*, n° 1, juin, pp. 22-32.
- POUTIGNAT Philippe, STREIFF-FENART Jocelyne, 1998, « Assimilation républicaine et gestion de la différence culturelle », *Critiques*, novembre, pp. 755-766.
- PREMDAS Ralph, 1993, *The enigma of ethnicity : an analysis of race in the Caribbean and the world*, St. Augustin (Trinidad and Tobago) : University of the West Indies.
- PRESCOTT Laurence E., 1985, *Candelario Obeso y la iniciación de la poesía negra en Colombia*, Bogotá : Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, LXX.
- PRESCOTT Laurence E., 1996, « Remembering Jorge Artel (1909, Cartagena-1994, Barranquilla) », *Afro-Hispanic Review*, vol. 15, N° 1, printemps, p. 1-3.
- PROCESO de COMUNIDADES NEGRAS, 1995, *Comunidades negras y derechos humanos en Colombia*, Buenaventura.
- PROGRAMA ETNOEDUCACIÓN PALENQUE, sans date, *Etule a sina, pa o kele lo ke o ten. Etnoeducacion, una educación para la identidad*, Cartagena : Fundo de Educación Regional, Area Educación Bilingüe.

- PROVENSAL Marion, 1998, « Le mouvement afro-Colombien », *Sociétés africaines*, n° 11, septembre, pp. 121-145.
- PUERTA Victoria, 1990, « Otra vez en Cartagena », *El mundo vuelo*. Avianca, n° 138, juillet, pp. 12-18.
- QUERE Louis, 1995, « La valeur opératoire des catégories », *Les Cahiers du SOLIS*, n° 1, juin, pp. 6-21.
- QUERE Louis, BREZGER Dietrich, 1992-1993, « L'étrangeté mutuelle des passants. Le mode de coexistence du public urbain », *Les Annales de la Recherche Urbaine*, n° 57-58, décembre-mars, pp. 88-99.
- QUINTERO RIVERA Angel, 1997, « Los modales y el cuerpo. Clase, 'raza' y género en la etiqueta de baile », *Historia y Cultura*, 4^{ème} année, n° 5, pp. 231-286.
- RECLUS Elisée, 1992, *Viaje a la Sierra Nevada de Santa Marta*, Bogotá : Biblioteca V Centenario COLCULTURA, Viajeros por Colombia (1861).
- REDFIELD Robert, 1958, « Race as a social phenomenon », in E.T. THOMPSON, E.C. HUGHES (éd.), *Race. Individual and collective behavior*, Glencoe : The Free Press, p. 66-71.
- REICHEL-DOLMATOFF Gerardo (éd.), 1955, *Diario de viaje del Padre Joseph Palacios de la Vega. Entre los indios y negros de la provincia de Cartagena en el Nuevo Reino de Granada. 1787-1788*, Bogotá : Editorial ABC.
- REICHEL-DOLMATOFF Inès, 1974, « Aspects de la vie de la femme noire dans le passé et de nos jours en Colombie (Côte Atlantique) », in R. BASTIDE (dir.), *La femme de couleur en Amérique Latine*, Paris : Editions Anthropos, pp. 247-265.
- RENO Fred (dir.), 1995, *Identité et politique. De la Caraïbe et de l'Europe multiculturelles*, Paris : Economica.
- RENO Fred, POULIGNY Béatrice, 1996-97, « Les ressorts sociaux de la construction régionale dans la Caraïbe », *Pouvoirs dans la Caraïbe*, n° 8-9, pp. 127-142.
- RESTREPO Eduardo, 1997, « Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia », in M. V. URIBE, E. RESTREPO (ed.), *Antropología en la modernidad : identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*, Bogotá : ICAN, pp. 279-319.
- RESTREPO Eduardo, 1999a, « Territorios e identidades híbridas », in J. CAMACHO, E. RESTREPO (éd.), *De montes, ríos y ciudades : territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, Fundación Natura-Ecofondo-ICAN, Bogotá, pp. 221-244.
- RESTREPO Eduardo, 1999b, « Poblaciones negras en Colombia (Compilación bibliográfica) », *CIDSE-Documentos de Trabajo*, n° 43, juin.

- RESTREPO Jorge Alberto, 1989, « Personajes de la vida económica, política y social de Cartagena a finales del Siglo XIX », *Huellas*, n° 26, août, pp. 25-39.
- RESTREPO Jorge Alberto, RODRÍGUEZ Manuel, 1986, « La actividad comercial y el grupo de comerciantes de Cartagena a fines del Siglo XIX », *Estudios Sociales*, vol. 1, n° 1, septembre, pp. 43-109.
- RESTREPO Laura, 1995, *Dulce compañía*, Bogotá : Editorial Norma, colección La Otra Orilla.
- RETREPO LINCE Pastor, 1993, *Genealogías de Cartagena de Indias*, Bogotá : Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- REX John, 1992, *Race and ethnicity*, Buckingham : Open University Press, Milton Keynes (1986).
- REY SINNING Edgar, 1996, *Procesos comunicativos en siete grupos culturales del Territorio Nacional-Comunidad negra de Cristo Rey-Santa Marta*, Santa Marta : Cimarrón, UNISUR.
- REY SINNING Edgar, 1998, *Cristo Rey. Un espacio para permanecer en el tiempo*, Bogotá : Editorial Magisterio.
- RINAUDO Christian, 1999, *L'ethnicité dans la cité: Jeux et enjeux de la catégorisation ethnique*, Paris : L'Harmattan
- ROMÁN Raúl, 2001, « Memoria y contramemoria : el uso público de la historia en Cartagena », in G. BUENAHORA, J. ORTIZ, P. QUIROZ, R. ROMÁN, *Desorden en la plaza. Modernización y memoria urbana en Cartagena*, Cartagena : Instituto Distrital de Cultura, pp. 7-30.
- ROMERO JARAMILLO Dolcey, 1994, « Cimarronaje y Palenques en la Provincia de Santa Marta », *Huellas*, n° 42, décembre.
- ROMERO JARAMILLO Dolcey, 1997, *Esclavitud en la provincia de Santa Marta, 1791-1851*, Santa Marta : Instituto de Cultura y Turismo del Magdalena.
- ROUXEL Stéphanie, 1994, « Résistance, identité et intégration : le marronnage en Colombie. Etude du Palenque de San Basilio », Mémoire de diplôme de l'IHEAL, Université de Paris III - IHEAL.
- ROUXEL Stéphanie, 1996, « Organisation sociale et aspects de l'investissement identitaire dans la production musicale à San Basilio de Palenque (Colombie) », Mémoire de DEA, Université Paris III - IHEAL.
- RUDDER (De) Véronique, 1998, « Identité, origine et étiquetage. De l'ethnique au racial, savamment cultivés... », *Journal des Anthropologues*, n° 72-73, pp. 31-47.
- RUDDER (De) Véronique, POIRET Christian, VOUREC'H François, 2000, *L'inégalité raciste. L'universalité républicaine à l'épreuve des faits*, Paris : PUF.
- RUIZ SALGUERO Magda Teresa, BODNAR CONTRERAS Yolanda, 1995, *El carácter multiétnico de Colombia y sus implicaciones censales*, Bogotá : DANE.

- SALA-MOLINS Louis, 1992, *L'Afrique aux Amériques. Le Code Noir espagnol*, Paris : PUF.
- SALCEDO VÁSQUEZ Enedis (dir.), 1989, *El clima, la vivienda y el espacio en Cartagena de Indias, Colombia*, Cartagena : Habitat-Universidad Jorge Tadeo Lozano-Edurbe-Editorial Bolívar.
- SAHLINS Marshall, 1999, « What is anthropological enlightenment? », *Annual Review of Anthropology*, vol. 28, pp. i-xxiii.
- SÁNCHEZ Enrique, ROLDÁN Roque, SÁNCHEZ María Feranda, 1993, *Derechos e identidad. Los pueblos indígenas y negros en la Constitución política de Colombia de 1991*, Bogotá : Disloque Editores.
- De SANDOVAL Alonso, 1987, *Un tratado sobre esclavitud*, Madrid : Alianza Editorial.
- SANTANA Pedro, 1987, « Cartagena : las primeras elecciones en el nuevo régimen municipal », *Revista Foro*, n° 4, novembre, pp. 75-82.
- SCHNAPPER Dominique, 1994, *La communauté des citoyens*, Paris : Gallimard.
- SCHNAPPER Dominique, 1998, *La relation à l'Autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Paris : Gallimard, Essais.
- SECRETARÍA de PLANEACIÓN DISTRITAL, 1997, *Cartagena en Síntesis 1997*, Cartagena : Secretaría de Planeación Distrital.
- SENNETT Richard, 1992, *La ville à vue d'œil. Urbanisme et société*, Paris : Plon (1990).
- SILVA Lucas, 1998, « Le soukous colombien à l'assaut du monde et de l'Afrique », *Afrique Horizon Magazine*, n° 13, janvier-février, p. 21.
- SILVA Lucas et ARRIA Sergio, 1997, « Les rois créoles de la champeta », film documentaire, La Huit Production.
- SILVA Lucas, ARRIA Sergio, PROVENSAL Marion, 1998, *El Sexteto Tabalá*, Paris : OCORA, Radio France, presentation.
- SIMARRA TORRES Julia, DOUGLAS MARTÍNEZ S., 1986, *El cuagro como forma de organización social y su relación con la familia palenquera*, Tesis de grado para obtener el título de trabajadoras sociales, Universidad de Cartagena, Facultad de Trabajo Social.
- SIMON Gérard, 1988, *Le regard, l'être et l'apparence dans l'optique de l'Antiquité*, Paris : Editions du Seuil.
- SIMON Patrick, 1997, « Les usages sociaux de la rue dans un quartier cosmopolite », *Espaces et Sociétés*, n° 90-91, pp. 43-68.
- SIMON Patrick, 2001, « L'évaluation des discriminations par la statistique en France », in *De l'égalité formelle à l'égalité réelle : la question de l'ethnicité dans les sociétés européennes*, Paris : L'Harmattan.
- SKIDMORE Thomas, 1972, *Black into White : race and nationality in Brazilian thought*, New York.

- SKIDMORE Thomas, 1993, « Bi-racial USA versus Multi-racial Brazil : is the contrast still valid? », *Journal of Latin American Studies*, vol. 25, part 2, mai, pp. 373-386.
- SMITH CORDOBA Amir, 1986, *Visión sociocultural del negro en Colombia*, Serie sociocultural, vol.1, Bogotá : Centro para la investigación de la cultura negra en Colombia.
- SOCIEDAD de MEJORAS PÚBLICAS, 1980, *Cartagena de Indias. Simposio para el Desarrollo*, Cartagena : Editorial Bolívar.
- SOCIEDAD PORTUARIA REGIONAL de CARTAGENA, 1999, *Turismo de cruceros en Cartagena de Indias. Plan de acción temporada 1998-1999*, septembre, photocopies.
- SOLANO Sergio P., 1996a, « El artesanado en el Caribe Colombiano 1850-1900. Su formación social », *Historia y pensamiento*, vol. 1, n° 1, pp. 5-21.
- SOLANO Sergio P., 1996b, « Trabajo y ocio en el Caribe Colombiano 1880-1930 », *Historia y cultura*, 4^{ème} année, n° 4, décembre, pp. 61-76.
- SOLANO Sergio P., 1998, « Un Siglo de ausencia : la historiografía de Cartagena en el siglo XIX » in H. CALVO STEVENSON, A. MEISEL ROCA (ed.), *Cartagena de Indias y su historia*, Bogotá : Universidad Jorge Tadeo Lozano-Banco de la República, pp. 217-232.
- SOLAÚN Mauricio, KRONUS Sidney, 1973, *Discrimination without violence. Miscegenation and racial conflict in Latin America*, New York, London, Sidney, Toronto : John Wiley and Sons.
- SOURDIS de de la VEGA Adelaida, 1990, *El Consulado de Comercio de Cartagena de Indias. Reflejo del final de una época*, Cartagena : Cámara de Comercio.
- SOURDIS NAJERA Adelaida, 1994, « Ruptura del Estado Colonial y tránsito hacia la República 1800-1850 », in A. MEISEL ROCA (éd.), *Historia económica y social del Caribe colombiano*, Bogotá : Ediciones Uninorte-ECOE Ediciones, pp. 155-226.
- STANFIELD John H. (éd.), 1993, *A history of race relations research. First generation recollections*, Newbury Park-London-New Delhi : Sage Publications-International Educational and Profesional Publisher.
- STONEQUIST Everett V., 1965, *The marginal man. A study in personality and culture conflict*, New York : Russell and Russell (1937).
- STRAUSS Anselm, 1992, *Miroirs et masques. Une introduction à l'interactionnisme*, Paris : Métailié (1989).
- STREIFF-FENART Jocelyne, 1994, « A propos d' "assimilation" et de "multiculturalisme" : quelques réflexions sur les catégorisations de l'altérité dans les sociétés d'immigration », in I. SIMON BAROUH, V. de RUDDER, *Migrations internationales et relations interethniques*, Paris : L'Harmattan.

- STREICKER Joel, 1992, *Sentiment and self-interest : constructing class and gender identities in Cartagena, Colombia*, Ph. D., Stanford University.
- STREICKER Joel, 1995, « Policing boundaries : race, class, and gender in Cartagena, Colombia », *American Ethnologist*, vol. 22, n° 1, pp. 54-74.
- STREICKER Joel, 1997a, « Remaking race, class and region in a tourist town », *Identities*, vol. 3, n° 4, pp. 523-555.
- STREICKER Joel, 1997b, « Spatial reconfigurations, imagined geographies and social conflicts in Cartagena, Colombia », *Cultural Anthropology*, vol. 12, n° 1, pp. 109-128.
- TABOADA-LEONETTI Isabelle, 2000, « Editorial », *Cahiers de l'URMIS*, n° 6, pp.3-6.
- TAGUIEFF Pierre-André, 1987, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris : La Découverte.
- TAGUIEFF Pierre-André, 1991a, *Face au racisme. Le moyens d'agir* (tome 1), Paris : Editions la Découverte.
- TAGUIEFF Pierre-André, 1991b, « Doctrines de la race et hantise du métissage. Fragments d'une histoire de la mixophobie savante », *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, n° 17, pp. 53-100.
- TAGUIEFF Pierre André, 1995, *Les fins de l'anti-racisme*, Paris : Michalon.
- TAGUIEFF Pierre-André, 1997, « Universalisme et racisme évolutionniste : le dilemme républicain » (entretien), *Hommes et Migrations*, n° 1207, 1997.
- TAGUIEFF Pierre-André, 2002, *La couleur et le sang. Doctrines racistes à la française*, Paris : Mille et une Nuits.
- TAP Pierre, (dir.), 1986, *Identités collectives et changements sociaux*, Actes du colloque international de Toulouse (septembre 1979), Toulouse : Privat.
- TASSIN Etienne, 1991, « Espace commun ou espace public. L'antagonisme de la communauté et de la publicité », *Hermes*, n° 10, pp. 23-37.
- TASSIN Etienne, 1997, « Qu'est-ce qu'un sujet politique ? Remarques sur les notions d'identité et d'action », *Esprit*, n° 230-231, mars-avril, pp. 132-150.
- TEELE James (ed.), 2002, *E. Franklin Frazier and Black Bourgeoisie*, Columbia and London : University of Missouri Press.
- TEJADO FERNÁNDEZ Manuel, 1954, *Aspectos de la vida social en Cartagena de Indias durante el seiscientos*, Seville : Escuela de Estudios hispano-americanos de Sevilla.
- THIBAUT Clément, 2003, « "Coupé têtes, brûlé cazes" : peurs et désirs d'Haïti dans l'Amérique de Bolívar », *Les Annales*, n° 2, mars-avril.

- TOLEDO Hugo, 1984, *Origines du préjugés racial aux Amériques*, Paris : Robert Laffont, Chemins d'identité.
- TORIBIO MEDINA José, 1978, *La inquisición en Cartagena de Indias*, Bogotá : Carlos Valencia Editores, (1952).
- TOVAR PINZÓN H., 1998, « La historiografía sobre Cartagena de Indias en el Siglo XVIII », in H. CALVO STEVENSON, A. MEISEL ROCA (éd.), *Cartagena de Indias y su historia*, Bogotá : Universidad Jorge Tadeo Lozano Seccional del Caribe-Banco de la República, p. 21-78.
- TRIBALAT Michèle, 1995, *Faire France*, Paris : La Découverte.
- TRIBALAT Michèle, 1996, avec la participation de P. SIMON et B. RIANDEY, *De l'immigration à l'assimilation. Enquête sur les populations d'origine étrangère en France*, Paris : La Découverte/INED.
- TRIPPIER Maryse, 1999, « De l'usage de statistiques "ethniques" », *Hommes et Migrations*, n° 1219, mai-juin, pp. 27-31.
- ULLOA Astrid (éd.), 1993, *Contribución africana a la cultura de las Américas. Memorias del Coloquio Contribución Africana a la Cultura de las Américas*, Bogotá : Proyecto Biopacífico-ICAN.
- URIBE María Victoria, RESTREPO Eduardo (ed.), 1997, *Antropología en la modernidad : identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*, Bogotá : ICAN.
- URREA Fernando, 1999, « Algunas características sociodemográficas de los individuos y hogares afrocolombianos en Cali », *Documentos de trabajo*, n° 38, CIDSE-IRD, Cali : Universidad del Valle, pp.63-98.
- URREA Fernando, RAMÍREZ Hector Fabio, VIAFARA Carlos, 2001, « Perfiles sociodemográficos de la población afrocolombiana en contextos urbano-regionales del país a comienzos del Siglo XXI », ponencia presentada en la celebración de los veinticinco años del CIDSE (Centro de Investigación y Documentación Socioeconómica, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Universidad del Valle), Cali, noviembre del 2001.
- URICOECHEA Fernando, 1999, « Resabios tribales y cosmopolitismo periférico : Bogotá y Cartagena en 1900 », *Revista Colombiana de Sociología*, vol. 1, n° 1, janvier-juin, pp. 89-101.
- VALLADAO Alfredo, 1996-97, « Le métissage comme identité », *Projet*, n° 248, hiver.
- VALTIERRA Angel, de HORNEDO Rafael M., 1985, *San Pedro Claver. Esclavo de los esclavos*, Madrid : Biblioteca de los Autores Cristianos.
- VARELA Francisco, THOMPSON Evan, ROSCH Eleanor, 1993, *L'inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine*, Paris : Seuil.
- VASCONCELOS José, 1992, *Obra selecta*, Caracas : Biblioteca Ayacucho.

- VASQUEZ Miguel A. (compil.), 1994, *Las caras lindas de mi gente negra. Legislación histórica para las comunidades negras de Colombia*, tome 1, Bogotá : PNR-PNUD-ICAN.
- VÁSQUEZ Miguel A. (compil.), 1997, *Las caras lindas de mi gente negra. Legislación nacional para comunidades negras*, tome 2, Bogotá : Red de Solidaridad Social.
- VERAN Jean-François, 1999, « Brésil : la découverte du Quilombo. La construction hétérogène d'une question nationale », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 32, janvier-mars, pp. 53-72.
- VILA VILAR Enriqueta, 1987, « Cimarronaje en Panamá y Cartagena. El costo de una guerrilla en el Siglo XVII », *Caravelle*, n° 49, pp. 77-92.
- VILLABA BUSTILLO Carlos, 1992, « Tres épocas de Cartagena », in G. ARCINIEGAS, C. VILLABA BUSTILLO, *Cartagena de Indias*, Ediciones de Cultura Hispánica, Colección Ciudades Iberoamericanas, Agencia Española de Cooperación Internacional.
- VILLALBA BUSTILLO Carlos, 1983, « Cartagena Industrial », *Lampara*, vol. XXI, n° 88, pp. 30-33.
- VILLADIEGO GAMARRA Olga, 1998, « Síndrome de Blanqueamiento Exigido », Tesis de grado, Universidad de Cartagena, Facultad de Ciencias Humanas, Programa de Lingüística y Literatura, Cartagena.
- VILLEGAS ANGEL Camilo, 1948, *Antología poética de Colombia*, Barranquilla : Editoría Nacional.
- VIVEROS Mara, 2002, *De quebradores y cumplidores. Sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia*, Bogotá : CES-Universidad Nacional de Colombia-Fundación Ford-Profamilia Colombia.
- WACQUANT Loïc J. D., 1991, « Portrait d'une nation inachevée. La "nouvelle immigration" américaine », *Hommes et Migrations*, n° 1149, décembre, pp. 3-9.
- WACQUANT Loïc, 1996, « (Re)poser le problème Noir américain », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 111-112, mars, p. 122-124.
- WACQUANT Loïc J. D., 1997a, « Three pernicious premises in the study of the American ghetto », *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 21, n° 2, juin, pp. 341-353.
- WACQUANT Loïc, 1997b, « For an analytic of racial domination », *Political Power and Social Theory*, n° 11.
- WADE Peter, 1991, « The language of race, place and nation in Colombia », *América Negra*, n° 2, pp. 41-66.
- WADE Peter, 1993a, « La construcción de "el Negro" en América », in *La construcción de las Américas. Memorias del VI Congreso de Antropología en Colombia. Julio 1992*, Bogotá : Universidad de los Andes, pp. 141-158.

- WADE Peter, 1993b, « El movimiento Negro en Colombia », *América Negra*, n° 5, juin, pp. 173-203.
- WADE Peter, 1993c, « Respuesta a los comentarios de Orlando Fals Borda », *América Negra*, n° 6 décembre, pp. 227-230.
- WADE Peter, 1993d, « "Race", nature and culture », *Man*, vol. 28, n°1, mars, pp. 17-34.
- WADE Peter, 1994, « Identités noires, identités indiennes en Colombie », *Cahier des Amériques Latines*, n° 17, pp. 125-139.
- WADE Peter, 1997a, *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, Bogotá : Editorial Universidad de Antioquia-ICAN-Siglo del Hombre Editores-Ediciones Uniandes.
- WADE Peter, 1997b, « Entre la homogeneidad y la diversidad : la identidad nacional y la música costeña en Colombia », in M. V. URIBE, E. RESTREPO (ed.), *Antropología en la modernidad : identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*, Bogotá : ICAN, pp. 61-91.
- WADE Peter, 1999, « La population noire en Amérique Latine : multiculturalisme, législation et situation territoriale », *Problèmes d'Amérique Latine*, n° 32, janvier-mars, pp. 3-17.
- WADE Peter, 2002, *Música, Raza y Nación. Música tropical en Colombia*, Bogotá : Vice Presidencia de la República – Departamento Nacional de Planeación – Programa Plan Caribe.
- WAGLEY Charles (dir.), 1953, *Race et classe dans le Brésil rural*, UNESCO : Race et Société.
- WAGLEY Charles, 1994, « On the concept of social race in the Americas », in J. I. DOMÍNGUEZ, *Essays on México, Central and South America. Scholarly debates from the 1950s to the 1990s*, New York-London : Garland Publishing Inc.
- WEBER Max, 1995, *Economie et société*, tome 2, Paris : Plon.
- WHYTE William Foote, 1995, *Street Corner Society. La structure sociale d'un quartier italo-américain*, Paris : Editions la Découverte (1943).
- WIEVIORKA Michel, 1991, *L'espace du racisme*, Paris : Seuil.
- WIEVIORKA Michel, 1993a, *La démocratie à l'épreuve. Nationalisme, populisme, ethnicité*, Paris : La Découverte, Essais.
- WIEVIORKA Michel (dir.), 1993b, *Racisme et modernité*, Actes du colloque « Trois Jours Sur le Racisme », Créteil, juin 1991, Paris : Editions la Découverte.
- WILLIAMS Patrick, 1987, « Les couleurs de l'invisibilité : Tsiganes dans la banlieue parisienne », in J. GUTWIRTH, C. PETONNET (dir.), *Chemins de la ville. Enquêtes ethnologiques*, Paris : Editions du CTHS, pp. 53-72.

- WILSON William J., 1978, *The declining significance of race. Blacks and changing American Institutions*, Chicago and London : The University of Chicago Press.
- WILSON William J. (éd.), 1993, *The ghetto underclass : social science perspectives*, Londres, Newbury Park : Sage.
- WINANT Howard, 1992, « Rethinking race in Brazil », *Journal of Latin American Studies*, vol. 24, part 1, pp. 173-192.
- WIRTH Louis, 1946, *The ghetto*, Chicago : University of Chicago Press (1928).
- ZABARAÍN Armando, MARTÍNEZ EMILIANI Vicente (éd.), 1992, *Costa 2000. Evocación y destino del Caribe*, Bogotá : Nuestro Mundo.
- ZAPATA OLIVELLA Delia, 1962, « La Cumbia, síntesis musical de la nación colombiana. Reseña histórica y coreográfica », *Revista Colombiana de Folclore*, vol. III, N° 7, pp. 187-205.
- ZAPATA OLIVELLA Juan, 1985, *Mundo Poético. Dinámica de la nueva poesía multi-racial*, Bogotá : Editorial Grancolombia.
- ZAPATA OLIVELLA Juan, 1987, « El 11 de Noviembre. Añoranza del viejo carnaval », *Hilton Colombia*, n° 6, octubre-décembre, p. 44-45.
- ZAPATA OLIVELLA Juan, 1992, « La alegría del Caribe », in A. ZABARAÍN, V. MARTÍNEZ EMILIANI (éd.), *Costa 2000. Evocación y destino del Caribe*, Bogotá : Nuestro Mundo.
- ZAPATA OLIVELLA Manuel, 1989, *Las claves mágicas de América*, Bogotá : Plaza & Janés Editores.
- ZAPATA OLIVELLA Manuel, 1990a, *Chambacú. Corral de negros*, Bogotá : Rei Andes (1962).
- ZAPATA OLIVELLA Manuel, 1990b, *¡Levántate mulato! Por mi raza hablará el espíritu*, Bogotá : Rey Andes.
- ZAPATA OLIVELLA Manuel, 1997, *La rebelión de los genes. El mestizaje americano en la sociedad futura*, Bogotá : Altamis Ediciones.
- ZAPATERO Juan Manuel, 1979, *Historia de las fortificaciones de Cartagena de Indias*, Madrid : Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación y Dirección General de Relaciones Culturales del Ministerio de Asuntos Exteriores.
- De ZUBIRÍA Ramón, 1983, *Breviario del Libertador. Un esquema documental básico*, Medellín : Editorial Bedout.

Table des matières

Préface.....	5
Remerciements	10
Introduction	11
 Chapitre 1	
Le métissage entre assimilation et multiculturalisme	29
 1. Naissance d'un multiculturalisme institutionnel	30
1. 1. Avant 1991 : pas de statut pour les populations « noires ».....	32
1. 2. Au commencement étaient les indiens... puis le Pacifique	34
1. 3. Paroles de <i>cimarrones</i>	37
1. 4. Le temps de la discrimination positive pour un Etat en crise .	41
1. 5. De la science à ses applications	48
 2. De la construction socio-historique des catégories de l'altérité à la recherche de l' « ethnie noire »	50
2. 1. L'universalisme chrétien d'Alonso de Sandoval : du corps à l'esprit.....	52
2. 2. Francisco José de Caldas : le discours scientifique sur les races	54
2. 3. Simon Bolívar : l'altérité pensée dans le projet politique.....	56
2. 4. « Noir » ou « afrocolombien » ?	58
 3. L' « invisibilité noire », retour sur un concept.....	59
3. 1. Entre être et paraître	60
3. 2. Le regard : de l'assignation à la réciprocité.....	64
 4. Penser le métissage	68
4. 1. Des <i>gringos</i> en Amérique latine	69
4. 2. Métissage sous contrainte	75
4. 3. La compétence métisse	78

Chapitre 2

Carthagène : penser l'altérité dans une situation de métissage 83

1. Ségrégation spatiale, ségrégation raciale ?	89
1. 1. Sortie des murailles et différenciation socio-spatiale	91
1. 2. De la politique urbaine à la politique touristique.....	96
1. 3. La ville coloniale : catégories raciales et proximité spatiale.....	102
1. 4. Chambacú : ghetto « noir » ou quartier insalubre ?	104
2. Compter l'autre	112
2. 1. Les sondages à l'époque coloniale.....	113
2. 2. Les sondages depuis 1991	115
3. 11 novembre 1811 : race, classe et région	119
3. 1. Interprétations multiples	120
3. 2. Permanence d'une structure socio-raciale héritée de la Colonie.....	123
3. 3. Carthagène et Bogotá : isolement géographique, assignation identitaire.....	124
4. Carthagène aujourd'hui : évitement des catégories raciales	125
4. 1. Les « grands blancs ».....	126
4. 2. Chacun sa place	129
4. 3. Logiques de blanchiment.....	130
4. 4. Convention d'évitement	132
4. 5. Changement ou continuité ?	134

Chapitre 3

Reines de beauté et symboles touristiques :

le corps mis en scène 139

1. Vanessa première reine de beauté « noire » : reconnaissance du multiculturalisme ou stéréotype racial ?	142
1. 1. Retour sur une victoire annoncée	144
1. 2. La « Barbie noire »	146

2. Visages de la ville	152
2. 1. La <i>India Catalina</i> ou le souvenir indien	154
2. 2. La <i>palenquera</i> ou l'exotisme touristique	155
2. 3. Les reines nationales ou le pays imaginaire.....	157
2. 4. La reine populaire ou la Carthagène oubliée	158
2. 5. Un multiculturalisme monochrome	159
3. Concours national, concours populaire	161
3. 1. De l'importance des concours de beauté à Carthagène.....	162
3. 2. Beauté « blanche », beauté « noire »	165
3. 3. Une ville, deux concours	173

Chapitre 4

Les palenqueros : de la stigmatisation raciale

à la valorisation ethnique	179
----------------------------------	-----

1. Du « noir » au <i>palenquero</i> : monopolisation de l'identité ethnique	184
1. 1. Points de vue administratifs	185
1. 2. Mainmise politique	189
1. 3. Exclusivisme associatif.....	191
1. 4. Une ethnoéducation pour quelle ethnie ?.....	192
1. 5. La contribution de la recherche	194
2. Quelle ethnicité <i>palenquera</i> ?	195
2. 1. Des <i>palenqueros</i> dans la ville : renversement du stigmaté ...	196
2. 2. Construction d'un territoire mythique	201
3. Cadre ethnique	206
3. 1. Palenque de San Basilio, héritage national	208
3. 2. Multiculturalisme et naturalisation des différences	210
3. 3. De l'autre côté de la frontière	213

Chapitre 5

La champeta : de l'étiquetage racial

à la projection dans la Caraïbe 217

1. De la valorisation de l'interdit à l'étiquetage racial 223

1. 1. A la recherche de la « musique noire » :
de la difficulté à saisir un objet au refus de l'assignation 224

1. 2. Une musique naturalisée 226

1. 3. Intériorisation du stigmat 229

1. 4. Contre-système 231

2. Les cadres fluctuants de l'identification raciale 236

2. 1. L'Afrique inventée : un « noir » proche et lointain 237

2. 2. Projection vers la Caraïbe 239

2. 3. La *terapia* ou la nouvelle musique caribéenne
de Carthagène 248

2. 4. Une nouvelle « race caribéenne » ? 256

Conclusion 259

Lexique 265

Bibliographie 267

MÉTISSAGE ET MULTICULTURALISME EN COLOMBIE (CARTHAGÈNE)

Le « noir » entre apparences et appartenances

Depuis 1991, la Colombie se définit comme une nation pluriethnique et multiculturelle, rompant ainsi avec une logique d'infériorisation raciale. Du jour au lendemain, les anciennes catégories héritées de l'époque coloniale doivent disparaître pour être remplacées par les catégories du multiculturalisme, qui s'appuie sur une conception territoriale et culturaliste de l'identité : le « noir » se transforme en afrocolombien, la race en ethnicité, la couleur en culture.

Ces évolutions, promues par une élite politique et légitimées par une certaine recherche scientifique, sont loin d'être automatiques et évidentes, en particulier sur la côte Caraïbe colombienne, où coexistent des logiques multiples de désignation et de qualification de l'autre. En prenant au sérieux le rôle des apparences, il s'agit d'analyser le métissage en actes en s'intéressant à la gestion de la visibilité immédiate des traits raciaux, qui interviennent aujourd'hui encore comme des marqueurs d'identité, à la fois incarnés dans les corps et signes sociaux. Cette « compétence métisse », à jouer avec les apparences et, au-delà, à passer d'un cadre normatif à un autre, est étudiée à Carthagène, dans différentes situations d'interaction : des concours de beauté à la mise en scène touristique de la ville, de l'émergence d'un acteur ethnique afrocolombien à la stigmatisation de la musique « noire » de la ville.

Elisabeth CUNIN est docteur en sociologie de l'Université de Toulouse le Mirail. Après avoir enseigné à l'Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine et avoir été pensionnaire de l'Institut Français d'Etudes Andines à Bogotá, elle est actuellement chargée de recherche à l'Institut de Recherche pour le Développement (Unité de Recherche « Constructions identitaires et mondialisation »).

En couverture : trilogie ethnique (Benkos Biohó, Carex, Pedro de Mendoza) en hommage à la Constitution de 1991, Parc Apolo, El Cabrero, Carthagène (Statues d'Alfredo Tatis Benzo, Photographie de Jacques Boyer).



L'Harmattan
Connaissance des hommes



ISBN : 2-7475-6308-1

25,50 €

