

AMÉRICAS NEGRAS: MIRADAS CRUZADAS A MÉXICO Y COLOMBIA

Odile Hoffmann y Adriana Naveda

Desde hace una década, en América Latina han aparecido términos “nuevos” para referirse a personas y grupos sociales que llevan aquí siglos pero que “no se veían”, otra forma de decir que la sociedad no los quería ver en sus peculiaridades y alteridades. Ahora, en un contexto de reivindicación identitaria generalizada, se menciona la presencia de “la tercera raíz” en México, las “comunidades negras” en Colombia, los “remanentes de quilombos” en Brasil, aunque también se habla de afroamericanos, afrodescendientes o africanos. Todos estos términos y muchos otros (negros, mulatos, trigüeños, morenos, etc.) se refieren a las personas de ascendencia africana y de fenotipo negro o mulato, cuyos ancestros llegaron a América en el contexto de la trata de esclavos. Pero esta unidad fundamental de procedencia se desvanece en la inmensa diversidad de situaciones y, sobre todo, de percepciones, espacial y temporalmente marcadas, que se tejen alrededor de ellas.

Hoy los negros son *African-american* en Estados Unidos; no todos los negros en Colombia se reconocen en las “comunidades negras”, y sólo una mínima proporción de negros brasileños puede alcanzar el apelativo “remanente de quilombos”. De una época a otra, de un país a otro, pero también en un mismo país de una región a otra, las apelativos cambian y las categorías no alcanzan a las mismas poblaciones ni les dan los mismos

derechos. Así se van construyendo representaciones “del negro” que participan en, y a veces suscitan, nuevas dinámicas sociales y políticas.

Otra forma de representación, las imágenes, especialmente las fotográficas, muestra a individuos y contextos no como una realidad, sino como fruto de una construcción que en algún momento y lugar se elabora en la interacción del fotógrafo con el sujeto fotografiado.

En particular en los retratos, la toma de una imagen implica la participación del otro, del que está frente a la cámara. Participación activa o pasiva, aceptada con reticencia o pedida con entusiasmo, la presencia en la fotografía resulta de la comunicación entre el artista y la persona retratada. En el caso de los grupos sociales y las personas que durante siglos fueron subordinados a una condición social asociada a rasgos físicos —con criterios por lo demás cambiantes según las épocas y los lugares: por el color de la piel, la forma de la boca o la nariz, el tipo de pelo—, la imagen tiene un peso muy especial. La apariencia “negra”, hoy reivindicada por muchos como marca de identidad cultural, social o política, fungió durante siglos como estigma. Sólo en este contexto se puede comprender por qué, hasta la actualidad, la representación de individuos y de escenas de la vida cotidiana de los negros, plasmada en fotografías, suscita reacciones fuertes que van del rechazo al



entusiasmo. Imaginar un libro de fotografías sobre poblaciones negras en América Latina no es, pues, un simple ejercicio estético o académico. Implica asumir ciertas posturas frente, y con las personas fotografiadas, aclarar con ellas los objetivos y las condiciones de las fotografías, su destino.

En México, estas imágenes son el fruto del encuentro de Manuel González con un pueblo del estado de Veracruz, Coyolillo. El fotógrafo multiplicó estancias y visitas, construyendo poco a poco relaciones de confianza y respeto con sus habitantes, unos descendientes de pobladores negros llegados a estas tierras desde la Florida en el siglo XVIII, otros descendientes de los esclavos africanos traídos durante los siglos XVI y XVII a trabajar en las haciendas azucareras pertenecientes al pueblo de Xalapa, principalmente en los ingenios de Nuestra Señora de la Concepción (La Concha), y Nuestra Señora del Rosario (Almolonga). En los asentamientos, los nexos de parentesco y compadrazgo entre indios, negros y blancos dieron forma a estos pueblos a los que ahora hemos denominado “pueblos de afromestizos”.

En Colombia el camino fue distinto. Las fotos cubren una amplia región de ríos y vegas, en el suroccidente del país, y se realizaron después de establecer acuerdos formales o informales entre el fotógrafo y algunas organizaciones negras que reivindican el control de la producción cultural y científica de sus regiones. Después, en los viajes en canoa o *chiva* —esos autobuses típicos del paisaje rural colombiano—, entre pescadores y campesinos, es de nuevo la relación original y fundamental entre fotógrafo y fotografiado la que

permite —o no— reflejar el instante de la comunión entre ambos personajes.

Detrás de estas dos maneras de proceder se encuentran situaciones históricas, sociales, económicas y políticas muy distintas. Si en Colombia las comunidades negras no existían como tales hasta su reconocimiento por vía constitucional en 1991, la población negra de México, por su parte, sigue desconocida por la mayoría. Se menciona su historia peculiar, sus rasgos fenotípicos distintos y una que otra “huella” que recuerda a la lejana África, de donde salieron para abastecer la demanda de mano de obra en los ingenios de Veracruz y Morelos. Los esclavos y sus descendientes trabajaron en la ganadería, de sirvientes domésticos, y en una variedad de oficios que han sido estudiados por los especialistas, quienes muestran cómo se les utilizó en diversas economías en todo el territorio de lo que actualmente es México. Hoy los descendientes de estos esclavos originales son conocidos como *jarocho*s en Veracruz, *guache*s en la tierra caliente de Morelia, o *costeños* en el litoral del Pacífico, específicamente en los estados de Guerrero y Oaxaca, apelativos todos que remiten a cierta particularidad sin que ésta se reduzca a la esclavitud o a la negritud.

Con la trata y la esclavitud se negaba la existencia del negro en cuanto sujeto individual y colectivo capaz de protagonizar su propia historia, haciendo de los grupos negros unos “huérfanos de historia”, en un proceso que tardó en desaparecer: en México, Miguel Hidalgo y José María Morelos abolieron la esclavitud en 1810, y en 1829 el presidente Vicente Guerrero firmó el último decreto

abolicionista. En Nueva Granada, por otra parte, el libertador Simón Bolívar prometió la emancipación a todos los esclavos, pero las leyes de manumisión no se decretaron sino hasta 1851 y comenzaron a aplicarse en 1852. Los Estados Unidos abolieron la esclavitud después de terminada la Guerra de Secesión, en 1865, y Cuba y Brasil tardaron en hacerlo hasta 1885 y 1888, respectivamente.

Pero las mujeres y los hombres de hoy ya no son los “mudos” y los “huérfanos de historia”. Son individuos insertos en la modernidad, conforman grupos sociales más o menos diferenciados, en alianza u oposición con otros (negros y no negros), participan en sociedades en plena construcción, como en el Pacífico colombiano, o en mutación acelerada, como en el campo mexicano. En otras palabras, son ciudadanos universales cargados, como cualquier otro, de especificidades culturales, económicas y políticas.

CRUCES Y SIMILITUDES ENTRE COLOMBIA Y MÉXICO

Para las poblaciones cuyos antepasados llegaron de África, la esclavitud es punto de partida obligado. Sin embargo, salvo contadas excepciones, ésta no se transformó en una referencia colectivamente asumida ni propició la elaboración de mitos de origen o de relatos fundadores. Imposibles de “decir” por los que la habían sufrido, imposibles de “oír” por los demás, los relatos de la esclavitud rara vez dieron lugar a una reconstrucción simbólica y a una apropiación social por parte de los grupos

descendientes, y se quedaron durante mucho tiempo en el círculo reducido de académicos e historiadores interesados en el tema.

Alrededor de los años cuarenta del siglo XX, sin embargo, empezaron a escucharse autores negros y mulatos directamente involucrados en la atención a esa “falta de historia”: Fanon y Césaire en las Antillas, seguidos por Glissant, Constant y Chamoiseau; en África, por sólo nombrar a los más destacados, Senghor y Cheik Anta Diop; en Colombia, Zapata Olivella, Candelario Obeso y Jorge Artel; en México, un poco más temprano pero aislado y pronto olvidado, José Vasconcelos —curiosamente, homónimo del célebre defensor del mestizaje y la “raza cósmica”—, escritor que, a principios del siglo XIX, reivindicó su negritud a la vez que su mexicanidad. Sus obras, cargadas de sensibilidad política, etnológica y literaria, rompieron el silencio secular y suscitaron, entre sus contemporáneos y sucesores, una sed ardiente por comprender, hablar y contar.

No debemos olvidar las excepciones, que si bien no se generalizaron sí mostraron otras vías posibles. Así, los saramakas, descendientes de esclavos cimarrones de la costa norte de Suramérica, en el actual Suriname, conmemoran ritualmente los “primeros tiempos”, la gloriosa época de la resistencia, la fuga y la construcción de palenques. En Ecuador, los campesinos negros de hoy recuerdan, cuatro siglos después, el naufragio de un barco negrero que dejó en las costas del Pacífico a los esclavos destinados al Perú. Así liberados, construyeron un reino o “república de zambos” alrededor del río Cayapas antes de negociar con la Audiencia

de Quito —representante de la Corona— su reintegración al imperio español.

En las costas caribes de América Central, los garifunas, descendientes de negros e indios, siguen conservando, por su parte, las costumbres y el idioma que los diferencian de sus conciudadanos. En Brasil, el quilombo de Palomares y su jefe Zumbi (siglo XVII) se volvieron emblemas del Movimiento Negro Unificado tres siglos después, mientras que en Colombia el Palenque de San Basilio y su héroe Benkos Bioho (siglo XVII) simbolizan hoy la resistencia y la identidad negra del Caribe. En México, la rebelión conducida por Yanga a principios del siglo XVII y, sobre todo, el levantamiento de 1735 en la región de Córdoba, en el estado de Veracruz, llevaron a la formación de “pueblos negros libres”. El primero fue fundado en 1640 como San Lorenzo de los Negros; Nuestra Señora de los Morenos de Amapa fue fundado más de cien años después; ambos mantienen hoy día cierta especificidad frente a sus vecinos inmediatos.

De estas verdaderas epopeyas, a veces efímeras y cruelmente reprimidas, se heredaron imágenes de guerras victoriosas y de orgullo colectivo. Otras experiencias similares, numerosas, se borraron de las memorias colectivas pero pueden resurgir si los contextos se prestan, es decir, si sirven para dar sentido al presente y al futuro de los que las vivieron y luego las olvidaron.

La mención de las resistencias heroicas de la población esclava no debe llevarnos, por lo tanto, a una visión reduccionista de la historia, viéndola solamente como la confrontación brutal entre esclavos y amos. La esclavitud nunca fue un fenómeno

único, ni las resistencias asumieron todas una misma forma de enfrentamiento. Al lado de las rebeliones colectivas, los archivos también dan cuenta de resistencias cotidianas e individuales que iban desde la desobediencia o el robo hasta, incluso, la automutilación o el suicidio. Pero en el otro extremo se sabe también de casos de connivencia instaurada entre amos y esclavos —en general esclavas— domésticos(as), o de convivencia de trabajadores esclavos y libres al lado de pequeños empresarios y artesanos. La segregación no era total ni sistemática. Algunos amos liberaban a sus esclavos bajo condición, cuando otros aceptaban que compraran su libertad y la de sus parientes con el fruto de su labor en horas “extra”. Las relaciones de los negros con los indios, aunque siempre marcadas por un antagonismo latente y una mutua desconfianza, se dieron bajo la modalidad de vecindad (sobre todo en las ciudades), de unión matrimonial (rara vez en Colombia y más frecuente en México) o de compadrazgo (común en ambos países). Se complicó así el dispositivo socio-racial legalmente establecido, mientras los amores prohibidos hacían más borrosos los límites impuestos.

De estas dinámicas cruzadas resultan, hoy día, unas configuraciones extremadamente variadas de población y de poblamiento negros: de población, ya que la definición misma de “negro” o “mulato” responde a lógicas nacionales que varían de país a país; de poblamiento, en el sentido de que la distribución geográfica inicial (la correspondiente a las regiones en las que con mayor intensidad se practicó la esclavitud) se vio profundamente trastornada

por los procesos de movilidad geográfica y social de estas poblaciones.

POBLACIONES Y POBLAMIENTO NEGROS: LA CUESTIÓN DEL MESTIZAJE EN MÉXICO Y COLOMBIA

Durante la Colonia, con el sistema de castas, categorías extremadamente precisas intentaban distinguir a unas personas de otras, asociándoles derechos y prohibiciones específicos (territorios para los indígenas, prohibición de llevar joyas para los negros, prohibición de uniones entre negros e indios, etc.). La famosa clasificación de castas —cuya representación se puede ver en el Museo Nacional de Historia de la ciudad de México— es un buen síntoma de esta locura nominalista que afectó a la sociedad colonial frente a estas nuevas identidades que desconocía. Los nombres de *lobos*, *coyotes*, *moriscos*, *tente en el aire*, *saltapatrás*, aun cuando nunca fueron realmente utilizados, ilustran los esfuerzos de los blancos para distinguir, nombrar, ordenar y, finalmente, alejar al “otro”, el no blanco.

Después de los procesos independentistas y emancipadores, que ocurrieron en momentos distintos según los países, las legislaciones especiales fueron abolidas, y en el transcurso del siglo XIX las menciones a la “raza” desaparecieron de los censos y los informes oficiales. Esto no significó, con todo, el fin de las distinciones raciales, pero sí determinó su evolución bajo el efecto conjugado de fuerzas contradictorias: por un lado, la dominación y el racismo cotidiano siguieron alimentando las

representaciones y prácticas de discriminación anteriores; por otro, mecanismos demográficos y geopolíticos las modificaron a fondo, por lo menos en ciertas regiones.

En México, algunas regiones introdujeron más esclavos que otras, por la vía legal (por el puerto de Veracruz, principalmente) o de contrabando; pero la presencia de esclavos está confirmada en todos los estados actuales. Hoy, sin embargo, sólo una pequeña región de la costa pacífica, la Costa Chica, concentra grupos de población conocidos como “negros” o “morenos”. En las otras regiones del país, los antiguos pueblos negros se fundieron en el seno de la sociedad, aun cuando a veces siguen conservando particularidades culturales —fiestas, danzas, música— que imprimen identidades regionales específicas, como por ejemplo en Veracruz, donde la música y el baile con influencia andaluza y africana son representativos del *jarocho*. También nos habla de ello la sonoridad de vocablos que en el estado de Veracruz nos remiten a África, como Mandinga, Mocambo, Mozombo o Yanga, que son sólo algunos nombres de pueblos donde los esclavos cimarrones dejaron huella. En México, desde el siglo XVI los africanos se casaron con indígenas y, en algunos casos, con españoles, y a partir del siglo XVIII se dio un intenso mestizaje entre negros e indios. De hecho, desde esta época el término “negro” desaparece de los textos para dejar lugar al de “mulato” o “pardo”, hoy “afromestizo”.

En 1946, Gonzalo Aguirre Beltrán proponía una explicación de esta integración —que él da por acabada, excepto en las áreas ya mencionadas de la costa pacífica— de los “negros y sus mezclas” en

el seno de la sociedad nacional mexicana. Dicha integración sería el resultado de dos procesos que diferencian a estos últimos de los demás grupos subordinados, en particular de los indios. Por un lado, los rasgos culturales de los negros no habrían sido lo suficientemente distintivos para servir como instrumentos de identificación étnica, y los rasgos raciales “típicos negros” casi desaparecieron por el mestizaje. No habiendo base objetiva sobre la cual construir la diferencia, ésta se desvaneció entre la sociedad global mexicana.

Por otro lado, en la sociedad colonial el sistema de castas asigna un lugar subordinado pero reconocido a los indios, quienes seguirán en un mundo separado después de la Independencia. Por el contrario, la población afro-mestiza y mestiza, que no constituía una verdadera casta en el seno del sistema colonial, se vuelve la base indispensable del nuevo dispositivo independiente y, como tal, se “integra” plenamente a la nueva identidad nacional. Los mecanismos político-estructurales —la necesidad de integrar a los grupos populares para constituirse en “sociedad nacional”— y socio-culturales —la mezcla de rasgos raciales y culturales— se conjugaron para dar lugar a una “integración” casi completa de las poblaciones negras y mulatas, y a su consecuente “desaparición” como grupo específico dentro de la sociedad contemporánea.

Algunos pueblos actuales, por ejemplo en Veracruz, siguen siendo considerados —y a veces estigmatizados— como pueblos “negros” por parte de sus vecinos. Yanga, en el litoral jarocho, cerca de Córdoba, es uno de ellos y lleva el nombre del famoso esclavo rebelde. Coyolillo es otro, cerca de

Xalapa, y es donde fueron tomadas las fotos de este libro. Las migraciones de origen africano, esta vez provenientes del Caribe —en particular de Cuba—, siguieron llegando a Veracruz. Durante el siglo XIX compañías inglesas y francesas trajeron trabajadores de la construcción, y a principios del siglo XX las compañías petroleras estadounidenses incluían en su planta de trabajadores a negros y mulatos que implantaron rasgos caribeños.

En Colombia, los procesos siguieron otro camino. Si bien los inicios de la trata fueron similares, se dieron con mucha mayor intensidad que en México: primero traídos de España, después directamente de África y luego de las otras colonias españolas, los esclavos eran comprados en Cartagena, en la costa caribe, para luego llevarlos hacia las haciendas, minas y plantaciones del interior o de las llanuras. El contrabando suministraba también contingentes importantes de esclavos, y el tráfico hacia las colonias del sur (Ecuador, Perú) alimentaba una intensa circulación de hombres y mujeres. Mercancía a veces explotada hasta la muerte, los esclavos eran, en algunos casos, mejor tratados, y los mecanismos de automanumisión y liberación funcionaron para propiciar diferencias dentro del grupo negro.

Pero el déficit de mano de obra, permanente en la Nueva Granada, impulsaba siempre la trata. La población indígena era menos numerosa que en México, y la segregación entre las castas resultó más eficaz, por lo menos en las partes centrales y andinas del país. El siglo XIX, con las guerras de independencia y las leyes de emancipación, marca una ruptura profunda: a partir de ese momento se

diferencian las dinámicas geodemográficas en el interior del país, y en los márgenes se dan procesos contradictorios de los que emergen sociedades regionales originales.

Al norte, en la costa caribe, hasta entonces punteada de enclaves portuarios, zonas insalubres rodeadas por pantanos e inmensas haciendas ganaderas, la ciudad de Cartagena aparece como la joya del imperio colonial español en el Caribe. Codiciada por los piratas, su riqueza se inscribe en las lógicas comerciales de la Colonia. La ciudad es el puerto de entrada al país y ostenta el monopolio oficial de la trata. Un mundo de funcionarios de la Corona, hacendados y negociantes convive con los sectores populares, conformados por marineros, artesanos, empleados de las grandes casas de la ciudad, esclavos, trabajadores libres negros, indios y mestizos. La ciudad hereda de esta época un patrimonio urbanístico y arquitectónico único en Colombia. La circulación intensa de mercancías y hombres propicia el mestizaje que se acelera después de la Independencia y las leyes de emancipación. Hasta hoy, “la costa” (como se le nombra a la costa atlántica, como si no existiera otra en el país) se distingue del resto del país por una configuración étnico-racial particular —predominio de población negra y mulata— y por sus características históricas y culturales (la ciudad de Cartagena, la música, la danza), que le confieren una identidad propia, tanto a ojos de los de afuera como a los de sus habitantes (revaloración de la “cultura afro” y la “cultura caribe”).

Al contrario, la costa pacífica conoce un aislamiento que perdura después de la Independencia. Incluso hoy, solamente dos carreteras comunican

el litoral del Pacífico con el interior del país, desde las dos ciudades-puertos Buenaventura y Tumaco. Hasta las décadas de 1980-1990, prácticamente no hubo inversiones de la sociedad nacional, sean públicas o privadas, con excepción de los enclaves de plantación agroindustrial de plátanos, bananos y de palma africana al norte (Uraba), al sur (Tumaco) de la costa, y del puerto de Buenaventura.

En la parte sur —región de Tumaco, donde se tomaron las fotos que aquí se presentan—, la costa está bordeada por manglares y zonas inundables, a los que suceden unas colinas suaves que vienen a empatar con los piedemontes andinos. En esta franja del litoral, hoy ocupada por una población negra en su mayoría —90%—, decenas de ríos corren perpendiculares a la costa y paralelos entre sí. Con clima cálido y muy húmedo, los bosques tropicales exuberantes cubren suelos frágiles y delgados, poco aptos para una explotación agrícola intensiva. En estas tierras despreciadas por los colonos españoles y legalmente consideradas como “Tierras de la Nación”, los esclavos libertos y cimarrones llegaron a partir del siglo XVII, fueron alcanzados por los emancipados después de 1852, y encontraron ahí un espacio “libre”.

Las migraciones no cesaron en todo el siglo XIX. Provenientes de los valles interandinos o de las zonas mineras de los piedemontes, los migrantes negros se apropiaron estas tierras bajas, provocando el retiro de las poblaciones indígenas hacia las cabeceras de los ríos. Desarrollaron entonces unos sistemas complejos de actividad que combinaban agricultura, pesca, caza, minería artesanal y recolección. Hasta los años cincuenta del siglo

XX, la única ciudad de esta región sur, Tumaco, contaba con 13 000 habitantes (hoy, con cerca de 80 000) y, a excepción de la carretera a Pasto, terminada en 1996, los ríos y el mar constituyen las únicas vías de comunicación.

Sin embargo, estas imágenes de un litoral pacífico rural y marginal, con una economía y un hábitat sumamente precarios, no pueden ocultar otro aspecto del Pacífico, el relativo a las relaciones múltiples y antiguas que la población mantiene con la sociedad global. Desde la segunda mitad del siglo XIX, aventureros y negociantes de diversas nacionalidades —europeos en su mayoría— controlaron la extracción de productos silvestres y su posterior exportación a Europa y Estados Unidos. Fue así como la madera, los taninos elaborados con la corteza del mangle, el caucho o la tagua, en función de auges y caídas (dependiendo del grado de agotamiento de los recursos silvestres y de los precios internacionales), decidieron gran parte del desarrollo urbano de Tumaco. A partir de los años cuarenta del siglo XX estos negocios decayeron debido al desarrollo de la petroquímica que reemplazó al caucho y la tagua. Unos años más tarde, empezaron a llegar del interior nuevos empresarios, no negros, que instalaron estancias de ganadería y plantaciones de palma africana en las tierras que desde hacía décadas poseían, sin título legal, los campesinos negros.

Los conflictos que esta situación provocó, y que hasta la fecha continúan, ven enfrentarse lógicamente totalmente encontradas. Por un lado está el derecho individual y privativo, amparado en un aparato legal inalcanzable para los campesinos y que es ejercido por empresarios que adquieren la tierra

por medio de compras más o menos forzadas, cuando no mediante amenazas o la violencia misma; por otro lado, las poblaciones negras de la región reivindican el derecho de ocupación tradicional y ancestral combinando modalidades de uso individual, familiar y colectivo —derecho que, con todo, carece de base jurídica.

En parte para responder a estas situaciones conflictivas, Colombia inscribió en su nueva Constitución, en 1991, un artículo que defiende los derechos de las comunidades negras (el artículo transitorio 55), lo que a la vez llevó a la redacción de una “Ley de Negritudes” en 1993 (ley 70) y a su posterior reglamentación, en 1995. Estos textos reconocen, entre otros, derechos territoriales para las poblaciones negras instaladas en las riberas de los ríos del Pacífico, bajo la forma de territorios colectivos otorgados a los “Consejos comunitarios” elegidos por las poblaciones y encargados de administrar dichos territorios. A partir de este momento —principios de los años noventa—, los habitantes del Pacífico se organizan para reivindicar sus territorios y constituir sus nuevas instancias de negociación y administración, los “Consejos comunitarios”. Ahora “visibles” en la escena nacional, los individuos y las organizaciones negras del Pacífico pretenden así asumir su parte de la historia como sujetos y ciudadanos.

• • • • •

Cualquier reflexión sobre poblaciones o comunidades negras lleva a manejar nociones ambiguas como *identidad*, *particularismos culturales*, *raza* y

nación. Cada país trata la cuestión de manera distinta, y en el pasado la vivió según configuraciones muy disímiles. A pesar de haber compartido ambos la esclavitud y la llegada de africanos para trabajar tierras americanas, México y Colombia pronto conocieron evoluciones diferentes. Hoy los dos países aparecen como modelos casi opuestos. En el primero, apoyada en un Estado fuerte, la identidad nacional funge como el precepto indiscutible que pretende absorber a los demás componentes, los cuales subsisten como “aportes históricos y culturales” a la identidad nacional. Si la relativa poca importancia numérica de los esclavos negros contribuyó a su integración y, así, a la eficacia de tal representación, éste no es el caso de los indígenas. Esta visión está cambiando bajo las presiones conjugadas de las movilizaciones indígenas de la última década (en particular el levantamiento neozapatista de 1994), por un lado, y de las tendencias internacionales a revalorar los derechos de las minorías nacionales, por otro. De esta manera, la revisión constitucional, en particular en su artículo 4º, reconoce la naturaleza multiétnica de la nación mexicana; sin embargo, este reconocimiento no se ha podido reglamentar hasta la fecha.

En contraste, el Estado colombiano se caracteriza por la debilidad de sus instituciones y la fragilidad de una identidad nacional que muchos

cuestionan. Esta situación, en los contextos nacionales e internacionales ya mencionados, permitió que se desarrollaran espacios políticos específicos para las “minorías” negras (entre 15 y 20% de la población, según las estimaciones) e indígenas (alrededor de 2%).

Esto nos devuelve a las preguntas iniciales acerca del porqué y el cómo definir grupos específicos de población negra sin arriesgar una fragmentación más en las sociedades nacionales. Si esta cuestión sigue pendiente en México, en Colombia ya se “resolvió”: el individuo tiene que reivindicarse como negro para lograr un reconocimiento mínimo por parte del Estado y de la sociedad en materia de derechos económicos, políticos y sociales, derechos que le fueron negados durante siglos.

Sin embargo, también en este terreno surgen otras preguntas: si la Constitución colombiana reconoce derechos a las poblaciones negras hoy organizadas en “comunidades negras” sobre la base de su territorialidad en una región específica del país, el Pacífico, ¿qué pasa entonces con las personas negras migrantes o instaladas desde siglos atrás en las ciudades y otras regiones del país, incluyendo la costa caribe? ¿Seguirán la lógica mexicana de integración —no exenta de discriminación, por supuesto— o construirán otras maneras de “ser negro” sin reducir la identidad al territorio?

LES AMÉRIQUES NOIRES : REGARDS CROISÉS SUR LE MEXIQUE ET LA COLOMBIE

Odile Hoffmann et Adriana Naveda

En Amérique latine, depuis une dizaine d'années, de nouvelles expressions circulent pour désigner des personnes et des groupes sociaux qui sont là depuis des siècles mais « qui ne se voyaient pas », autre façon de dire que l'on ne les voyait pas, que la société ne les reconnaissait pas dans leurs particularités. Aujourd'hui, dans un contexte de revendications identitaires renouvelées, on parle ainsi de « la troisième racine » au Mexique, des « communautés noires » en Colombie, des « rémanents de *quilombos* » au Brésil, mais aussi d'afroaméricains, d'afrodescendants, d'africains... Toutes ces expressions – et beaucoup d'autres comme afro-métis, mulâtres, *morenos*... – se réfèrent aux gens d'ascendance africaine et de phénotype noir ou mulâtre, dont les ancêtres arrivèrent en Amérique dans le contexte de la traite des esclaves. Mais cette unité fondamentale disparaît bientôt pour laisser place à une infinie variété de situations et une égale diversité des représentations qui leur sont associées, selon les temps et les lieux de leur élaboration.

Ainsi aujourd'hui, les États-Unis ne recensent pas les noirs mais les « africains-américains » ; de leur côté, tous les noirs ne se reconnaissent pas dans les « communautés noires » de Colombie, et bien peu d'entre eux peuvent prétendre au statut de « rémanent de *quilombo* » au Brésil. D'une époque à l'autre, d'un pays à l'autre mais aussi, dans un même pays,

d'une région à l'autre, la terminologie évolue, les critères d'identification également, et les catégories ne couvrent pas les mêmes populations ni ne donnent les mêmes droits. Ainsi se construisent de nouvelles représentations « du noir »¹, qui participent et parfois suscitent de nouvelles dynamiques sociales et politiques.

Autre forme de représentation, les images, et parmi elles les photographies, donnent à montrer les gens et les choses, non comme des « réalités » objectives, mais comme des élaborations qui sont le fruit d'une interaction momentanée entre le photographe et le sujet de la photographie. En particulier pour les portraits – la plupart des photos de cet ouvrage sont des portraits –, la prise d'image implique la participation de l'Autre, de celui qui est devant l'appareil. Participation active ou passive, acceptée avec réticence ou demandée avec insistance, la présence sur le cliché est le résultat d'une communication entre l'artiste et la personne du portrait. Pour des groupes sociaux et des individus qui furent pendant des siècles soumis à des conditions serviles associées à leur aspect physique – selon des critères qui par ailleurs pouvaient

¹ On a choisi de ne pas utiliser les majuscules dans les noms des groupes ethniques afin de bien souligner le fait que, contrairement aux identités nationales, les appartenances ethniques ne sont pas réglementées par des textes et ne sauraient répondre à des définitions univoques.

varier selon les lieux et les époques : couleur de la peau, forme de la bouche ou du nez, texture des cheveux, etc. –, l'image acquiert une importance tout à fait singulière. L'apparence noire, aujourd'hui revendiquée par beaucoup comme une marque d'identité culturelle, sociale et politique, a pendant des siècles surtout fonctionné comme stigmat. Ce contexte explique pourquoi, jusqu'à aujourd'hui, la représentation de personnes et de scènes de la vie quotidienne des populations noires, par la photographie, suscite des réactions fortes qui vont du rejet à l'enthousiasme, en passant par l'estime. Concevoir un livre sur ce thème n'est donc ni anodin, ni un simple exercice académique ou esthétique. Cela implique d'assumer certaines positions face aux populations sujets, d'élaborer avec elles des consensus quant aux objectifs poursuivis et aux conditions de réalisation des photographies et de l'ouvrage.

Au Mexique, l'idée est partie de la rencontre du photographe Manuel González avec les habitants d'un village du Veracruz, El Coyolillo. Le photographe y multiplia les séjours longs et les visites plus courtes, construisant petit à petit des relations de confiance et de respect avec la population, descendante en partie de migrants noirs venus de Floride au XVIII^{ème} siècle, en partie d'anciens esclaves africains amenés aux XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles pour travailler dans les plantations sucrières de Nuestra Señora de la Concepción, La Concha et Nuestra Señora del Rosario. Depuis plusieurs siècles, les relations de parenté et de compérage entre noirs, indiens et métis ont doté cette petite région, et en particulier certains villages dont

Coyolillo, de particularités aujourd'hui interprétées comme étant propres aux villages afro-métis.

En Colombie, le contexte de mobilisation socio-politique a impliqué un autre cheminement, puisque la réalisation des photographies n'a pu se faire qu'après discussion et accord des organisations ethno-territoriales du sud Pacifique colombien, qui prétendent représenter la population noire – majoritaire à 90% – de la région et contrôler la production culturelle et scientifique qui s'y élabore. Ensuite, lors des voyages en canoë ou en bus brinquebalant – les fameuses *chivas* colombiennes – et des rencontres avec des pêcheurs, des jeunes ou des paysannes, c'est de nouveau la qualité de la relation personnelle entre photographe et photographié(e)s, qui autorise – ou non – la prise d'images.

Derrière ces approches différentes entre Mexique et Colombie, se dessinent des situations historiques, sociales et économiques très distinctes. Si, en Colombie, les « communautés noires » se sont vues reconnaître récemment une place spécifique avec la Constitution de 1991 qui reconnaît le caractère pluriethnique et multiculturel de la Nation, la population noire du Mexique, pour sa part, est toujours méconnue par la majorité du pays. Tout au plus, mentionne-t-on son histoire particulière, ses traits phénotypiques spécifiques et quelques « traces » ou caractéristiques culturelles qui rappellent la lointaine Afrique d'où arrivèrent les premiers esclaves devant satisfaire la demande en main d'œuvre domestique et agricole, pour l'élevage, les mines ou les fabriques (de canne à sucre ou textile). Dans certaines régions, des identifications

régionales comme les *jarocho*s dans le Veracruz, les *guaches* dans les terres chaudes de Morelia ou les *costeños* sur le littoral du Pacifique de Oaxaca et Guerrero, rappellent les origines noires des habitants sans pour autant s'y limiter.

L'esclavisation niait l'existence de l'Autre en tant qu'être individuel et collectif capable de s'assumer comme sujet de son histoire. Elle a fait des populations noires des « orphelins de l'Histoire », et il est bon de rappeler qu'en Amérique, l'esclavage ne s'est pas terminé avec les guerres d'Indépendance : au Mexique, Hidalgo et Morelos abolirent l'esclavage en 1810, et le dernier décret abolitionniste fut signé en 1829 par le Président Vicente Guerrero. En Nouvelle Grenade, le libertador Simon Bolivar promit la libération aux esclaves pendant les guerres d'indépendance, mais les lois d'émancipation ne furent signées en Colombie qu'en 1851, et appliquées en 1852. Dans ses colonies, la France, « Mère de la Déclaration des Droits de l'Homme », ayant une première fois aboli l'esclavage en 1794, le rétablit jusqu'en mars 1848. Les États-Unis n'ont décrété la fin de l'esclavage qu'à la fin de la guerre de sécession (1865), et Cuba et le Brésil ne rejoindront le camp des abolitionnistes qu'en 1885 et 1888.

Mais les femmes et les hommes d'aujourd'hui ne sont pas que des orphelins et des muets de l'Histoire, termes qui laisseraient imaginer des populations démunies et désemparées devant leur vie d'aujourd'hui, leur passé et leur futur. Il sont aussi des individus insérés dans la modernité, qui forment des groupes sociaux différenciés, en alliance ou opposition avec d'autres (noirs et non-noirs),

participent à des sociétés régionales en pleine construction (Pacifique colombien) ou mutation (paysannat mexicain). En bref, ils sont des citoyens universels empreints, comme tout un chacun, de spécificités culturelles, économiques et politiques.

UN ESSAI DE MISE EN PERSPECTIVE

À l'origine de tout, pour ces populations aux ancêtres venus d'Afrique, l'esclavage n'est pas pour autant un acte de création. Sauf exceptions, il n'a pas donné lieu à l'élaboration complexe de mythes fondateurs. Indicibles pour ceux qui l'avaient vécu, inaudibles pour les autres, les récits d'esclavage – et, avec eux, des luttes contre l'esclavage – n'ont pendant longtemps pas fait l'objet d'une reconstruction symbolique et d'une appropriation sociale par les groupes descendants. Ils sont plutôt restés le fruit d'un regard extérieur, académique ou littéraire, jusqu'à l'émergence, à partir des années 1940, d'auteurs noirs ou mulâtres directement affectés par ce « manque d'histoire » : aux Antilles, Fanon et Césaire, puis Glissant, Constant, Chamoiseau ; en Afrique, pour ne mentionner que les plus célèbres, Senghor et Cheik Anta Diop ; en Colombie, Zapata Olivella, Candelario Obeso y Jorge Artel ; au Mexique, un peu plus tôt mais très isolé, un écrivain, José Vasconcelos –curieusement homonyme du célèbre chantre du métissage et de la *raza cósmica*– avait revendiqué, dès le XIX^{ème}, sa négritude en même temps que sa mexicanité. De sensibilité politique, ethnologique ou littéraire, ces écrits ont rompu le silence et ont suscité, chez

leurs contemporains et successeurs, une soif immense de parler pour comprendre, de reprendre la parole.

Car tout n'était pas que silence et soumission pendant la période d'esclavage, et les exceptions sont là pour montrer d'autres voies (voix) possibles qui ne se sont pas généralisées : les Saramakas, descendants d'esclaves marrons du Surinam, se remémorent rituellement les glorieux « premiers temps », ceux de la résistance, de la fuite et des créations des *palenques*, ces villages fortifiés à partir desquels les noir(e)s marron(e)s organisaient leur résistance. En Équateur, les paysans se rappellent, quatre siècles après, le naufrage d'un bateau négrier qui jeta sur les rives du Pacifique des esclaves destinés au Pérou. Ainsi libérés, ils construisirent un « royaume » ou « République des Zambos » sur les bords de la rivière Cayapas, avant de négocier avec la Couronne d'Espagne leur réintégration à l'empire. Sur les côtes caraïbes d'Amérique centrale, les Garifunas, descendants de noirs et d'indiens, conservent jusqu'à aujourd'hui langue et coutume spécifiques qui les différencient de leurs voisins et concitoyens. Au Brésil, le *quilombo* de Palomares et son chef Zumbi (XVII^{ème} siècle) deviennent les emblèmes du Mouvement Noir Unifié, tandis qu'en Colombie le *Palenque* de San Basilio, avec son héros Benkos Bioho (XVII^{ème}), symbolise la résistance et l'identité noire de la côte caraïbe contemporaine. Au Mexique, la rébellion de Yanga (début XVII^{ème}) et surtout celle de 1735 dans la région de Córdoba (Veracruz) menèrent à la formation de « villages de noirs libres ». Le premier fut fondé en 1640 sous le nom de San Lo-

renzo de los Negros, suivi, un siècle plus tard, par le village de Nuestra Señora de Amapa, tous deux conservant aujourd'hui certaines spécificités qui les distinguent de leurs voisins.

De ces véritables épopées, parfois seulement éphémères et cruellement réprimées, restent des images de guerres victorieuses et d'orgueil collectif. D'autres expériences similaires, nombreuses, se sont effacées des mémoires collectives mais peuvent resurgir si les contextes y sont favorables, c'est-à-dire si elles donnent sens au présent et à l'avenir de ceux qui leur ont donné vie puis les ont « oubliées » : les populations noires elles-mêmes.

Le rappel de ces résistances héroïques peut toutefois réduire l'Histoire à la seule confrontation brutale entre esclaves et maîtres. Or l'esclavage n'a jamais été un seul et même phénomène. Et la révolte n'a pas, non plus, revêtu une forme unique et frontale. Aux côtés des rébellions collectives, les Archives signalent de manière insistante les résistances quotidiennes et individuelles qui allaient du "simple" refus de travailler jusqu'au suicide ou l'automutilation. À l'autre extrême, les témoignages soulignent aussi les cas de connivences instaurées entre maîtres et esclaves domestiques dès le XVI^{ème} siècle, de coexistence pacifique des travailleurs esclaves et libres aux côtés de petits entrepreneurs, ou même de relative autonomie d'esclaves spécialisés et vivant parmi les libres (notamment en ville, dans le travail domestique et artisanal). La ségrégation n'était pas partout totale ni systématique. Certains maîtres libéraient leurs esclaves, alors que de nombreux autres acceptaient qu'ils se rachètent et se libèrent ainsi eux-mêmes.

Les relations des noirs avec les indiens, bien que toujours teintées d'antagonisme latent et soumises à condition pendant toute la période coloniale, pouvaient se multiplier : sous forme de voisinage (généralisé notamment au Mexique), d'union (rare en Colombie, plus fréquent au Mexique) ou de parenté rituelle (*compadrazgo*, fréquent dans les deux pays), elles compliquaient le dispositif socio-racial légalement imposé, tandis que les amours interdits venaient brouiller un peu plus les limites imposées.

Il en résulte, quelques siècles plus tard, des configurations extrêmement variées de population et de peuplement : de population car la définition de « noire » ou « mulâtre » recouvre des réalités très distinctes d'un pays à l'autre ; de peuplement, car les ancrages géographiques initiaux (les régions d'esclavage) et plus tard les phénomènes de mobilité de ces populations ont abouti à des répartitions géographiques très hétérogènes.

POPULATIONS ET PEUPLEMENT NOIR : LA QUESTION DU MÉTISSAGE AU MEXIQUE ET EN COLOMBIE

Sous la Colonie espagnole, avec le système des castes, des catégories extrêmement précises cherchaient à distinguer des populations les unes des autres, souvent en y associant des droits et des devoirs différents, parfois fondamentaux pour la survie (les droits spécifiques des indiens à certains territoires), parfois d'ordre plus symbolique (interdiction de porter des bijoux pour les noirs) ou social (interdiction des

mariages entre noirs et indiens). La classification bien connue, exposée au Musée National d'Histoire de la ville de Mexico, qui tentait de différencier les individus selon leur degré de « mélange racial », est symptomatique de la folie nominaliste qui a saisi la société coloniale face à ces nouvelles identités qu'elle méconnaissait. Les noms de castes *lobos*, *coyotes*, *moriscos*, *tente en el aire*, *saltapatrás*, même s'ils n'ont jamais été très utilisés, illustrent bien l'effort des blancs pour distinguer, nommer et finalement éloigner l'Autre. Après les Indépendances, puis l'abolition de l'esclavage et plus tard les lois de construction nationale, à des dates différentes selon les pays, les législations spécifiques furent abolies. Plus tard, au début du XX^{ème} siècle, les mentions de « race » disparurent des recensements et des rapports officiels. Est-ce à dire que les distinctions raciales n'avaient plus cours ? Évidemment non, mais elles évoluèrent sous l'effet de forces contradictoires et simultanées. D'un côté, la domination et le racisme quotidien continuèrent à alimenter les représentations et les pratiques antérieures. D'un autre côté, et dans le même temps, certains mécanismes démographiques et géopolitiques les modifièrent en profondeur, au moins dans certaines régions.

Au Mexique, certaines régions « importèrent » plus d'esclaves que d'autres, par la voie légale (principalement le port de Veracruz ou la contrebande : les actuels états de Veracruz et Tabasco, du Morelos (régions de canne à sucre et d'élevage). Mais la présence d'esclaves est attestée partout, du Sinaloa au Tamaulipas au nord, jusqu'au littoral du Pacifique, au sud. Aujourd'hui, cependant, les quelques petites régions de population noire (dont les

habitants se reconnaissent plus souvent *morenos* que « noirs ») se concentrent essentiellement sur la côte pacifique du Guerrero et Oaxaca (la Costa Chica), formant des micro sociétés bien décrites par Aguirre Beltrán en 1958. Ailleurs, les anciens villages à majorité de population noire ont parfois conservé des spécificités culturelles (fêtes, danses, musique, certains rites) mais se sont peu à peu fondus dans les sociétés englobantes, au point qu'aujourd'hui les traits physiques de leurs habitants ne rappellent que de très loin ceux de leurs ancêtres (par exemple dans le Veracruz, où abondent cependant les toponymes d'origine africaine comme Mandinga, Mocambo, Mozombo ou Yanga).

Les historiens rappellent qu'au Mexique, les noir(e)s se marièrent avec des indien(ne)s dès le XVI^{ème} siècle et, dans certains cas exceptionnels, avec des Espagnol(e)s. À partir du XVIII^{ème} siècle, le métissage fut intense entre noirs et indiens. De fait, le terme de « noirs » disparaît très tôt pour laisser la place à ceux de mulâtres et *pardos*, et beaucoup plus récemment, « d'afrométis ».

En 1946, Aguirre Beltrán proposait une explication à cette intégration – qu'il donne pour achevée, sauf les exceptions déjà mentionnées – des « noirs et leurs mélanges » (*negros y sus mezclas*) à la société nationale mexicaine. Elle se fonderait historiquement sur deux processus spécifiques qui les différencient des autres groupes subordonnés, et notamment les indiens.

D'une part, les traits culturels (des noirs) ne seraient pas suffisamment distinctifs pour servir d'instrument d'identification ethnique, cependant que les traits raciaux auraient pour leur part rapi-

dement disparu par métissages répétés. À la fin de la période coloniale, il n'est pas possible d'asseoir des discriminations fortes (*incapacidades asignadas*) sur ces différences ténues. En contrecoup, il n'existe pas de support solide – de discrimination – à la constitution ou au maintien de groupes séparés pour les populations mulâtres.

D'autre part, dans la société coloniale, le système de castes assigne une place subordonnée mais reconnue aux indiens, qui continueront dans un monde séparé aux premiers temps de la société nationale, après l'Indépendance. Au contraire, la population afrométisse et métisse, sans place reconnue par le système colonial, deviendra la base du nouveau système qui prétend s'appuyer sur une identité nationale et a besoin de cette population, antérieurement marginalisée mais non constituée en caste séparée, pour se construire.

Ainsi, des mécanismes politico-structurels – le besoin d'intégrer les couches populaires pour faire exister la société nationale post-coloniale –, et socio-culturels – le mélange de traits raciaux et culturels – auraient convergé vers une intégration presque complète des populations noires et mulâtres dans la société nationale, et leur conséquente disparition comme groupe spécifique au sein de la société contemporaine.

Certains villages d'aujourd'hui, notamment dans le Veracruz, n'en restent pas moins toujours marqués par de supposées particularités qui aujourd'hui se réaffirment comme « noires ». Yanga, dans la plaine littorale du Veracruz, est un de ces villages, et porte le nom d'un de ces quelques esclaves rebelles fameux dont on parlait plus

haut. El Coyolillo en est un autre, également dans le Veracruz, à quelques kilomètres de la capitale de l'état – Xalapa – perché sur une colline à 600 mètres d'altitude, entre deux rivières qui débouchent en aval sur le Golfe du Mexique.

En Colombie, les dynamiques ethno-démographiques furent différentes, même si les débuts de l'esclavage sont apparemment comparables à ceux que connut le Mexique (quoique beaucoup plus importants numériquement). Venus d'abord d'Espagne puis directement d'Afrique et ensuite des autres colonies espagnoles, les esclaves étaient achetés à Carthagène puis orientés vers les haciendas, mines ou plantations. La contrebande fournissait également de gros contingents d'esclaves et le trafic vers les colonies du sud (Pérou, Équateur) alimentait une intense circulation d'hommes et de femmes. Marchandise exploitée parfois jusqu'à la mort, les esclaves étaient par endroits mieux traités, et les mécanismes d'auto-rachat et de libération ont fonctionné en Colombie comme au Mexique, dans certaines régions dans de grandes proportions. Mais le perpétuel déficit en main d'œuvre de la Nouvelle Grenade ravivait sans cesse l'esclavage. La population indienne était moins nombreuse qu'au Mexique, et la ségrégation entre castes a semble-t-il été plus efficace en Colombie, au moins dans les zones centrales – andines – du pays. Le XIX^{ème} siècle, avec les guerres d'indépendance et surtout les lois d'abolition de l'esclavage, marque une rupture et enclenche des dynamiques géo-démographiques nouvelles. Aux marges du pays, deux dynamiques contradictoires donnent naissance à des sociétés régionales originales.

Au nord, sur la côte caraïbe, jusqu'alors ponctuée d'enclaves portuaires entourées de marécages, de zones insalubres, mais aussi de très vastes haciendas d'élevage, Carthagène apparaît comme le fleuron de l'empire espagnol dans la région. Convoitée par les pirates, sa richesse s'inscrit dans la logique commerciale de la colonie : la ville est le premier port d'entrée au pays et détient le monopole officiel de la traite d'esclaves. Tout un monde de fonctionnaires de la Couronne, d'hacendados, de négociants et de riches bourgeois cohabite avec le petit peuple formé de marins, d'artisans, de domestiques, d'esclaves et de travailleurs libres noirs, métis et indiens. La ville hérite d'ailleurs de cette période un urbanisme et une architecture coloniaux uniques en Colombie. La circulation intense des marchandises et des hommes favorise les processus de métissage qui s'accroissent après l'Indépendance et l'émancipation. Aujourd'hui encore, *la costa* se distingue du reste du pays par une configuration ethno-raciale particulière – dominance de la population mulâtre –, et par ses caractéristiques historiques et culturelles – la ville coloniale de Carthagène, la musique, la danse –, qui lui confèrent une identité propre aux yeux de ses habitants comme à ceux de l'intérieur du pays.

Au contraire, la côte pacifique colombienne est marquée par un isolement chronique, depuis la Colonie et jusqu'à nos jours. Seules deux routes relient le littoral à l'intérieur du pays (à partir des ports de Buenaventura et Tumaco), et l'investissement de la société nationale, public ou privé, a été pratiquement nul jusqu'aux années récentes, à

l'exception toutefois des enclaves de plantation industrielle de bananes et palmiers à huile aux extrémités nord (Uraba) et sud (Tumaco) de la côte, et bien sûr du port de Buenaventura. Dans sa partie sud (région de Tumaco, Nariño, où ont été prises les photos), la côte pacifique est bordée de mangroves, auxquelles succèdent des collines légèrement ondulées qui s'élèvent brusquement au contact avec les piémonts andins. Cette frange de littoral, peuplée à majorité de noir(e)s, est traversée de nombreuses rivières qui courent parallèles entre elles et débouchent sur l'Océan en de larges estuaires aux rives inondables. Sous un climat très chaud et particulièrement humide (jusqu'à 4000mm de précipitations annuelles), les exhubérantes forêts tropicales reposent sur des sols fragiles et peu aptes à l'exploitation agricole. Sur ces terres délaissées par les colons européens et considérées comme Terres de la Nation, sont venus s'installer dès le XVII^e siècle les esclaves marrons, les noirs libres ou libérés par rachat, puis les esclaves émancipés après 1852. Les migrations s'intensifièrent durant tout le XIX^e siècle. Fuyant les mines et les haciendas agricoles des vallées andines et des piémonts, les populations noires s'approprièrent peu à peu ces espaces libres -les populations indiennes originelles furent alors refoulées vers l'amont - le long des rivières qui jusqu'à ce jour structurent l'espace social et économique du littoral Pacifique. Ils y développèrent des systèmes complexes d'exploitation du milieu, qui allient agriculture, chasse, pêche et cueillette, ainsi que des activités minières (or). Jusqu'aux années 1950, la seule ville de la région ne comptait que 13 000

habitants (57 000 en 1993) et à exception de la route, terminée en 1996, les voies de communication restent la mer et les rivières.

Cependant cette image d'un littoral pacifique rural et marginalisé, à l'habitat et l'économie précaires, ne peut faire oublier un autre aspect du Pacifique colombien, celui des rapports multiples et anciens avec la société globale. Depuis plus d'un siècle en effet, les négociants et aventuriers – d'origine européenne pour la plupart – contrôlent l'extraction de produits forestiers exportés vers l'Europe, les États-Unis (bois d'oeuvre, tanins élaborés à base d'écorce de palétuviers, caoutchouc et corozo jusque dans les années 1930-40) et vers l'intérieur du pays (bois de construction depuis 1950) ou encore l'Équateur (coquillages). Depuis les années 1950-60, des entreprises agricoles – aux capitaux originaires des villes et régions andines – s'installent dans la région (élevage de crevettes, palmiers à huile et élevage bovin) et s'approprient les terres détenues ancestralement, mais sans titre de propriété, par les populations noires. Des conflits s'ensuivent, parfois violents, toujours actuels, entre ces logiques d'exploitation et d'usage de l'espace qui reposent sur des bases très différentes : le droit individuel et privatif pour les entreprises capables de faire enregistrer légalement les propriétés qu'elles acquièrent souvent par la force ou la menace, le droit d'usage traditionnel mais sans base juridique pour les populations noires de la région.

En partie pour répondre à ces situations, la Colombie a inscrit dans sa nouvelle Constitution (1991) un important volet en faveur des minorités noires, ce qui a mené à l'adoption de la Loi 70 (en

1993) et aux décrets correspondants (en 1995). Ces textes reconnaissent, entre autres, des droits territoriaux aux populations noires, émis sous forme collective et délivrés à des “Conseils communautaires” qui fonctionneront de fait comme autorités locales dans de multiples domaines (règlement de conflits internes, représentation auprès des autorités politiques, gestion des ressources du territoire collectif, adjudication des terres). À partir de ce moment (début des années 1990), les populations du littoral Pacifique s’organisent pour revendiquer leurs territoires et constituer les nouvelles instances de négociation et d’administration de l’espace prévues par les textes. Désormais visibles sur les scènes nationales, les individus et organisations noires de Colombie prétendent assumer pleinement leur part d’Histoire en tant que sujets et citoyens.

• • • • •

Toute réflexion qui porte sur les populations ou communautés noires mène inévitablement à manipuler des concepts parfois ambigus comme ceux d’identité, de particularismes culturels, de race et de nation. Chaque pays – chaque culture nationale – traite la question différemment, et surtout la vit différemment. Bien qu’ayant partagé une histoire commune de colonisation et d’esclavage, le Mexique et la Colombie ont ensuite divergé dans leurs évolutions et apparaissent aujourd’hui comme deux modèles pratiquement opposés. Dans le premier, dans un contexte d’un État fort et omniprésent, l’identité nationale fonctionne comme un précepte fondateur indiscuté, qui absorberait

les divers composants culturels en tant qu’apports historiques à l’identité nationale. Si la faible importance numérique des noirs a bien évidemment contribué à leur intégration et à l’efficacité d’une telle position, ce n’est pas le cas pour les indiens. D’ailleurs, cette vision est en train de changer sous les effets conjugués des mouvements de revendication indiens de la dernière décennie (en particulier l’insurrection neo-zapatiste) et des pressions des organismes internationaux qui vont dans le sens d’un plus grand respect des droits des minorités nationales. Ainsi la révision constitutionnelle de 1992, en particulier dans son article 4, reconnaît la nature multiethnique de la Nation mexicaine. Mais elle n’a pas encore été réglementée. Au contraire, l’État colombien se caractérise par l’impuissance de ses institutions et la fragilité d’une identité nationale encore à construire. Cette situation, dans les contextes de revendication interne et externe évoqués plus haut, a conduit la Colombie à opter pour un dispositif politique qui ouvre des espaces spécifiques aux minorités noires (entre 15 et 20% de la population selon les estimations) et indiennes (environ 2%) du pays.

On en revient alors aux questions posées en début de ce texte, celles du pourquoi et du comment définir des groupes de population noire, sans risquer de susciter de nouvelles partitions des sociétés nationales. Si la question reste entière au Mexique, elle a déjà été tranchée en Colombie : pour toute une frange de la population, il est désormais nécessaire de se positionner comme « noirs » pour se voir reconnaître, de la part de l’État et de la société nationale, les droits économiques,

politiques et sociaux dont ils avaient été spoliés durant des siècles. Mais immédiatement d'autres questions se posent, aujourd'hui sans réponse. En effet, si la Constitution colombienne reconnaît effectivement des droits aux populations organisées en « Communautés noires », c'est sur la base d'une territorialité réduite à une région très particulière du pays : la frange rurale et riveraine du Pacifique. Que se passe-t-il alors avec les personnes

noires qui migrent vers les villes et les autres régions du pays, ou celles installées depuis parfois plusieurs siècles dans les régions intérieures, ou sur la côte caraïbe? Suivront-elles une « logique mexicaine » d'intégration – non exempte de discrimination –, ou construiront-elles de nouvelles manières « d'être noir » en échappant à l'assimilation réductrice et abusive souvent faite entre identité et territoire ?

BIBLIOGRAFÍA SUGERIDA • BIBLIOGRAPHIE INDICATIVE

SOBRE COLOMBIA • SUR LA COLOMBIE

- ESCALANTE, Aquiles. 1954. "El palenque de San Basilio. Una comunidad de descendientes de negros cimarrones", *Divulgaciones Etnológicas*. Vol. III, N°5. Instituto Etnográfico del Atlántico, Barranquilla.
- FRIEDEMANN, Nina S. de y Jaime Arocha. 1986. *De sol a sol. Génesis, transformaciones y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá: Planeta.
- HOFFMANN, Odile. 2004. *Communautés noires. Innovations et dynamiques ethniques dans le Pacifique colombien*. Karthala-IRD, París, 258 p.
- LOSONCZY, Anne-Marie. 1997. *Les saints et la forêt. Rituel, société et figures de l'échange ente noirs et indiens Emberá (Chocó, Colombie)*. París. L'Harmattan. 419 p.
- MAYA, Adriana (ed.). 1998. *Los afrocolombianos*. Geografía humana de Colombia Tomo VI. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- MOSQUERA Claudia, Mauricio PARDO, Odile HOFFMANN (eds). 2002. *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias a 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*. UN-ICANH-IRD-ILSA, Bogotá, 609 p.
- PRICE, Thomas. 1970. "Ethnohistory and self-image in three New World Negro societies". En: Norman Whitten y John Szwed (eds.), *Afroamerican contemporary perspectives*, Nueva York.
- RESTREPO, Eduardo. 1998. "La construcción de la etnicidad: comunidades negras en Colombia" En: María Lucía Sotomayor (ed.), *Modernidad, identidad y desarrollo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- ROMERO, Mario. 1995. *Poblamiento y sociedad en el Pacífico colombiano. Siglos XVI al XVIII*. Cali: Universidad del Valle.
- SCHWEGLER, Armin. 1996. "*Chi ma Kongo*": lengua y rito ancestrales en Palenque de San Basilio (Colombia). Frankfurt-Madrid. Bibliotheca Ibero-americana. II tomos.
- SHARP, William. 1993. "Manumisión, libres y resistencia negra" En: Pablo Leyva (ed.), *Colombia Pacífico*. Tomo II. Bogotá: Fen-Biopacífico.
- WADE, Peter. 1997. *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- WHITTEN, Norman. 1972. *Black Frontiersmen: Afro-hispanic Culture of Ecuador and Colombia*. Illinois: Heighits.

SOBRE MÉXICO • SUR LE MEXIQUE

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. 1972. *La población negra de México*, FCE, 2a. edición, México.
- . 1958. *Cuijla, Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, FCE, México.
- . 1992. *Pobladores del papaloapan: Biografía de una hoya*, Ciesas, Ediciones. de la Casa Chata, México.
- . 1995. *El negro esclavo en la Nueva España*, FCE, México.
- BARRETT, Ward. 1977. *La hacienda azucarera de los Marqueses del Valle (1535-1910)*, Siglo XXI, México.

- BERMÚDEZ G., Gilberto. 1988. "La formación de las haciendas en la región de Xalapa, 1580-1830", *La Palabra y el Hombre* Núm. 67, Universidad Veracruzana.
- CARDOSO, Geraldo. 1979. *Negro Slavery in the Sugar Plantation of Veracruz and Pernanbuco, 1550-1690*, Ann Arbor, Michigan University.
- CARROLL, Patrick y Aurelio DE LOS REYES. 1991. *Blacks in Colonial Veracruz, Race, Ethnicity, and Regional Development*, University of Texas Press, Austin.
- CORRO, Octaviano. 1951. *Los cimarrones en Veracruz y la fundación de Amapa*, Imprenta Comercial Veracruz, México.
- DAVISON, David. 1966. "Negro slave, control and resistance in Colonial Mexico, 1519-1650", *Hispanic American Historical Review*, XLVI, agosto.
- HERRERA CASASÚS, M. Luisa. 1990. *Eclavitud negra en la Huasteca*, Gobierno del estado de Tamaulipas.
- MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María (coord.). 1997. *Presencia africana en México*, CNCA, México, 573p.
- MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María. (coord.). 1988. *Jornadas de Homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*, IVEC, Gobierno del estado de Veracruz.
- NAVEDA CHÁVEZ HITA, Adriana. 1987. *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1690-1830*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- . 1992. "Matrimonios de esclavos", *Anuario VIII*, Universidad Veracruzana.
- PRICE Richard (comp.). 1981. *Sociedades cimarronas*, Siglo XXI, México.
- WINFIELD CAPITAINE, Fernando. 1984. *Esclavos en el Archivo Notarial de Xalapa, 1700-1800*, Universidad Veracruzana, Museo de Antropología, Xalapa.

OTROS PAÍSES • AUTRES PAYS

- DEMAZIERE, Evc. 1994. *Les cultures noires d'Amérique centrale*. París. Éditions Karthala.
- DENYS, Cuche. 1981. *Pérou Nègre. Les descendants d'esclaves africains du Pérou des grands domaines esclavagistes aux plantations modernes*. París. L'Harmattan
- FREYRE, Gilberto. 1954. *Casa Grande e Senzala ; Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. ed. Rio de Janeiro : José Olympio
- MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María (coord.). 1993. *Presencia africana en Centroamérica*, CNCA, México, 292p..
- KLEIN, Herbert S. 1986. *La esclavitud africana en América latina y el Caribe*. Alianza Editorial, Madrid.
- PRICE, Richard. 1994 [1983]. *Les premiers temps : la conception de l'histoire des Marrons saramakas*, Paris, Seuil, 279p.
- RAHIER, Jean Muteba. 1998. Blackness, the racial/spatial order, migrations, and Miss Ecuador 1995-96. *American Anthropologist* 100(2):421-430.
- RODRIGUES, Niña. 1932. *Os Afriocanos no Brasil*. Sao Paulo : Editorial nacional.
- TARDIEU, Jean-Pierre. 1997. *Noirs et Nouveaux Maîtres dans les "vallées sanglantes" de l'Équateur, 1778-1820*. París, L'Harmattan. 201p.
- VÉRAN, Jean-François. 2003. *L'esclavage en héritage (Brésil). Le droit à la terre des descendants de marrons*. París, Karthala, 383p.

Hoffmann Odile, Naveda A. (2004).

Americas negras : miradas cruzadas a Mexico y Colombia =
Les Amériques noires : regards croisés sur le Mexique et la
Colombie.

In : Gonzalez de la Parra M. (ed.) Luces de raiz negra = Noires
lumières.

Xalapa (MEX) ; Paris : Universidad Veracruzana ; IRD, 16-35.

ISBN 968-834-647