

Université  
de Toulouse



**Université de Toulouse Jean Jaurès Campus du Mirail**

Institut Pluridisciplinaire pour les Etudes sur les Amériques  
à Toulouse (IPEAT)

Master mention Cultures et Sociétés

Spécialité Etudes sur les Amériques

**Représentations et construction de l'ethnicité afro-colombienne  
à Barranquilla. Du carnaval aux associations noires.**

Mémoire de 2<sup>ème</sup> année présenté par **Emilien MUNTREZ**

Sous la direction de **Stéphanie MULOT**

**Juillet 2015**



## Sommaire

Introduction .....	7
I. Ethnicité et identité en contexte colombien .....	9
A. Politique de la distinction et multiculturalisme d'Etat.....	11
1. Du racisme institutionnalisé à la reconnaissance de la diversité .....	11
2. La loi 70 de 1993 .....	18
B. Les théories de l'ethnicité .....	21
1. L'ethnicité comme pouvoir de nomination.....	21
2. Le caractère dynamique et relationnel de l'ethnicité .....	24
3. L'ethnicité comme réponse aux inégalités.....	28
C. Les identités afro-colombiennes .....	30
1. Noir ou afro-colombien ? La valse des dénominations .....	31
2. La polarisation des identités ethniques .....	36
3. Métissage et négritude .....	41
II. Le Carnaval comme espace de représentations de la culture noire dans les Amériques.....	45
A. Le Carnaval : des origines aux Amériques .....	47
1. Les origines du Carnaval.....	47
2. Le Carnaval aux Amériques.....	51
B. Barranquilla et son carnaval.....	57
1. L'attractivité commerciale et portuaire comme espace de la diversité.....	57
2. Traditions et cultures caribéennes.....	63
3. Chronologie des réjouissances .....	74
C. Pour une sociologie du Carnaval .....	78
1. Le sens et la pratique.....	79
2. Du carnaval pour tous au carnaval de tous : spontanéité et administration des festivités .....	86
3. Patrimonialiser pour sauvegarder.....	91

III. La construction sociale des identités noires : les organisations communautaires afro-colombiennes.....	96
A. Le processus organisationnel noir .....	96
1. Brève histoire des mouvements sociaux afro-colombiens.....	97
2. Rôles et regards des organisations .....	103
3. L'organisation communautaire, productrice de sens .....	109
B. L'ethnicité dans les faits .....	112
1. Le travail communautaire comme facteur d'intégration.....	113
2. Us et abus des droits ethniques .....	116
C. La construction de sujets politiques.....	120
1. De la discrimination à la politisation .....	120
2. Devenir des sujets politiques autonomes .....	123
Conclusion.....	127

*« Il faut quelque chose d'infini, d'immense, je crois, pour équilibrer notre condition  
d'homme. »*

Kamel DAOUD,  
*Meursault, contre-enquête* (2014).

## Remerciements

À mes proches, pour le bien-être et la confiance qu'ils m'insufflent au quotidien.

À Alvaro, qui, pendant ses longues nuits de février, à Barranquilla, a su maintenir la ferveur qui pour un temps m'avait quittée. Que ce mémoire célèbre la naissance d'une grande amitié.

À Marine, qui d'un œil bienveillant a su apporter les modifications nécessaires à la qualité rédactionnelle de ce travail pour en épurer les lourdeurs et les redites. Qu'elle soit remerciée pour l'accompagnement infailible dont elle a fait preuve à mon égard au cours des dernières années.

À Stéphanie Mulo, qui, sans le savoir, m'a poussé à l'autonomie dont le présent travail n'est que le résultat.

À l'Université française, pour les conditions et le temps qu'elle octroie à la jeunesse pour éveiller sa curiosité.

À tous les *costeños*, pour leur franchise et leur disponibilité. Cet écrit n'existerait pas sans leur participation. Merci pour les sourires et la bienveillance qu'ils m'ont donnés sans compter.

À ses voix et ses visages qui ont croisé un chemin qui n'est autre que celui de ma vie.

## Introduction

*« Mais c'est le propre des longs voyages que d'en ramener tout autre chose que ce que l'on allait y chercher. »*

Nicolas BOUVIER  
*Chronique Japonaise (1975).*

De retour en Colombie avec un nouveau statut – apprenti chercheur – et dans une ville qui m'était jusqu'alors inconnue – Barranquilla –, j'étais venu me nicher sur la côte caraïbe pour des raisons bien différentes de celles du soleil et de la plage. Poursuivant une réflexion qui me tenait particulièrement à cœur, j'avais entrepris ce voyage avec un objectif en ligne de mire : observer et comprendre les revendications ethniques de la population afro-colombienne au sein d'une festivité dont la renommée n'est plus à faire ; le Carnaval de Barranquilla. Mais comme le dit si bien Nicolas Bouvier, on revient parfois avec tout autre chose que ce que l'on était parti chercher !

La réalité m'a bien vite appris que lorsqu'il s'agit de faire la fête sous les tropiques, aucun espace n'est laissé vacant pour l'expression d'une revendication politique ou ethnique. Etant curieux et faisant preuve de ténacité, je me suis attaché à participer au tourbillon carnavalesque tout en cherchant à appréhender les représentations de la culture et de l'identité noires qui fourmillaient de tous côtés. Et bien que le carnaval fut intense, passionnant parce que vécu puis lu, à travers son histoire, ses symboles, ses origines, il n'en résultait pas moins que je ne saisisais toujours pas comment fonctionnait l'identification à la récente ethnicité noire, ratifiée par une loi datant de 1993.

Dans la prolongation du travail entamé l'année dernière où je m'étais questionné sur les enjeux propres à l'ethnicité d'un petit mais vigoureux village supposément de descendants de marrons, j'ai souhaité au cours de mon périple caribéen me rapprocher des organisations communautaires noires. Ma volonté ici était de saisir les mécanismes de construction de l'ethnicité afro-colombienne, du discours à la pratique.

Mon expérience de terrain s'est donc découpée en deux moments, relativement distincts entre eux et dans le temps. La rédaction qui s'ensuit est respectueuse de mon rythme et de mes

découvertes sur la côte caraïbe, durant les trois mois de ma présence à Barranquilla. Les mois de janvier et de février 2015 ont été réservés à mon intégration à l'univers carnavalesque, depuis la rencontre de participants et d'organiseurs, aux entretiens avec des universitaires chevronnés sur la question. Et ensuite venu le temps, jubilatoire, de vivre la fête la plus populaire du pays, avec les yeux grands ouverts, quatre jours durant. En mars, je me suis dirigé, sans le savoir et parfois même sans le vouloir, d'associations noires en associations, découvrant au fil des rencontres comment était organisée la construction d'une identité collective, dans les quartiers populaires de la ville.

C'est pourquoi, nous nous sommes attelés dans une première partie, à décrire le contexte colombien en matière d'administration de la diversité, à la suite d'une législation novatrice entérinant un multiculturalisme d'Etat. Nous y introduisons par ailleurs les théories sociologiques et anthropologiques propres à l'ethnicité, dans le but de saisir les mécanismes inhérents au processus identitaire afro-colombien. Nous avons tenu, dans un second temps, à rendre compte du carnaval de Barranquilla comme d'un espace privilégié de représentations de la culture noire dans les Amériques, et plus précisément dans l'espace caribéen. Enfin, nous nous sommes intéressés à la construction des identités noires à partir de notre expérience auprès de diverses organisations communautaires afro-colombiennes.

Ainsi, l'ensemble de ce document a eu l'ambition d'apporter une réponse, aussi précise que possible, à l'interrogation suivante : comment est représentée et construite l'ethnicité afro-colombienne à Barranquilla à l'époque contemporaine ?

Armé d'un dictaphone et d'une curiosité aiguisée, nous avons sillonné la cité portuaire pour prendre conscience de ce que signifie aujourd'hui, au XXIème siècle, être noir dans un pays qui continue de se rêver métis.

## I. Ethnicité et identité en contexte colombien

« Si tu ne réclames pas l'homme qui est en face de toi, comment veux-tu que je suppose que tu réclames l'homme qui est en toi ? »

Frantz FANON,  
*Pour la révolution africaine* (1964)

Les termes du langage courant les mieux partagés se révèlent parfois être les plus insondables. D'un mot aussi commun que celui d'identité, tout le monde a quelque chose à dire. Pourtant qui le questionne et s'en approche réalise vite sa complexité. L'identité est un concept qui invite autant à la levée des passions et à la radicalité qu'au relativisme et à la tolérance.

Si la thématique identitaire est au cœur de tous les combats, c'est parce qu'elle est au fondement de tous projets collectifs. Une communauté humaine pour exister a la nécessité de se penser. Et se penser implique une définition – de ce que je suis et de ce que je ne suis pas ; de ce qui est *dans* et de ce qui est *hors* de soi. Vouloir se définir, tant individuellement que collectivement, c'est prendre inévitablement en considération l'altérité.

L'altérité, cependant, est question de point de vue ; elle est toujours empreinte de subjectivité. En Amérique, elle a pu caractériser tantôt l'homme blanc pour les autochtones, tantôt les indigènes pour les explorateurs puis colons européens. Dans l'Algérie française, l'Autre prenait d'un côté les formes de l'Algérien pour l'administration coloniale métropolitaine, et d'un autre les traits du français pour les résidents permanents sur le territoire.

Le métissage est le résultat particulièrement probant d'une rencontre – de gré ou de force – entre des altérités. Ce métissage, au-delà d'un facteur biologique évident, fut aussi celui de langues, de croyances, de traditions et de pratiques culturelles les plus diverses.

Rien d'étonnant donc au fait que l'Amérique latine, et plus singulièrement la caraïbe, fascine et enchante les chercheurs internationaux pour ce qu'elles sont perçues comme des « laboratoires d'identités »<sup>1</sup>. Identités couronnées, brimées, annihilées, imaginées,

---

<sup>1</sup> Lavou Zoungbo Victorien (Ed.), Représentations des Noir(e)s dans les pratiques discursives et culturelles en Caraïbe, Marges 29, CRILAUP, Presses Universitaires de Perpignan, 2006, p. 29.

reconstruites – les identités se prêtent à toutes les gymnastiques parce qu’elles sont indépassables et constitutives de toutes collectivités humaines ; en d’autres termes, de toutes sociétés et de toutes communautés.

L’inscription des identités et de leurs constructions sur le continent américain résultent d’un processus historique, religieux, sociologique et culturel dont les formes autant que le fond sont en perpétuels mouvances. La rencontre de trois cosmogonies<sup>2</sup> sur un unique espace et à une même époque s’est concrétisée par l’avènement d’une nouvelle hiérarchie, définie par les dominants. D’un statut civilisationnel – Européen, Africain, Indigènes des Amériques – est né un statut racial – blanc, noir, indigène – dans le but d’administrer des territoires en partage. L’héritage identitaire dans lequel se trouve les caraïbes et le continent américain porte le sceau de la disjonction d’abord raciale puis sociale, érigée sur six cents ans d’histoire.

Pour la Colombie, et à l’instar de nombreux de ses voisins latino-américains, les questions identitaires continuent d’être problématiques. A la suite de la colonisation hispanique, de la mise en place du système esclavagiste, de la traite négrière et de la société de plantation pendant plus de trois siècles; et dans la continuité de l’Indépendance, des Républiques, au pluriel, qu’a connue la jeune Colombie, de l’abolition de l’esclavage et du projet hégémonique d’assimilation, surgit en 1991 une nouvelle constitution instituant un multiculturalisme d’Etat. Cette législation reconnaît pour la première fois le caractère multiculturel et pluriethnique de la nation<sup>3</sup>.

Cependant, et malgré tout, la structure socio-raciale conçue au XVI<sup>ème</sup> siècle, dans les actes, n’a pas été ébranlée : les créoles, ou *criollo*, descendants d’espagnols se maintiennent à la tête de la pyramide, suivis des métisses, pour retrouver indigènes puis noirs à la base, au plus bas de la stratification.

Pour tenter de saisir les soubassements intellectuels qui fondent la séparation entre groupes humains, nous esquisserons, à travers l’histoire et la politique, le contexte inhérent à la Colombie eu égard à la gestion de l’altérité. Nous essaierons ensuite de proposer un cadre théorique nous permettant de comprendre les enjeux de l’ethnicité. Enfin nous décrirons à grands traits quelles sont les identités afro-colombiennes à l’époque contemporaine.

---

<sup>2</sup> Récit mythique de la formation de l’univers et de l’émergence des sociétés.

<sup>3</sup> Nous y reviendrons plus en détail par la suite.

## **A. Politique de la distinction et multiculturalisme d'Etat**

En Colombie, comme dans toutes les anciennes colonies américaines, la ségrégation a été érigée en dogme. La religion catholique, apostolique et romaine dont étaient dépositaires les nations européennes à l'époque de la colonisation, en tant que religion révélée, devait être diffusée aux peuples païens dans le but de civiliser toutes formes de « barbaries ». L'expansion territoriale et idéologique était une nécessité, non seulement économique, mais aussi religieuse puisqu'il s'agissait d'apporter, au nom de Dieu, la bonne nouvelle (ou évangile) à ceux qui vivaient encore dans l'ignorance de la « vraie » religion.

Le législatif à la suite du religieux, par l'entremise de divers décrets et des Codes noirs<sup>4</sup>, vint entériner définitivement des distinctions, d'ordre mental et culturel, en lois, d'ordre fondamental. Parce que les écrits restent, la civilisation porteuse de l'outil scriptural naturalise les conceptions biologiques de l'époque en vérité. Peuples d'Afrique et indigènes devenant ainsi les altérités sur le continent américain. Que ce soit sous l'égide française, espagnole, portugaise, anglaise ou hollandaise, c'est à partir du colon, donc du dominant, que se sont dessinées les autres identités. De fait, celui qui dirige a le pouvoir, phénoménal, de nommer et ainsi de construire une échelle de valeur – sociale et raciale – qui prendra sens dans la pratique.

### **1. Du racisme institutionnalisé à la reconnaissance de la diversité**

Pour nombre de pays latino-américains, une fois l'heure des indépendances révolue, la volonté politique des jeunes Etats-Nations est d'unifier leur territoire sous la bannière d'une nouvelle identité. Cette identité, ce sont les vainqueurs des guerres de libération qui vont la concevoir. Les créoles, bourgeoisies du cru et majoritaires dans la hiérarchie militaire indépendantiste, sont issus de familles hispaniques mais nés sur le sol américain. A l'inverse de la conception en vogue dans les Antilles françaises, le créole d'ascendance ibérique ne se considère pas et n'est pas considéré comme homme du peuple et résultant d'un métissage. Formé par les valeurs européennes, le créole représente l'intelligentsia locale qui à l'orée du XIXème siècle souhaite diriger par ses propres moyens l'avenir de son pays. Si la

---

<sup>4</sup> Espagnol, français et anglais.

détermination de cette catégorie sociale d'excellence est de se libérer de l'emprise de la métropole espagnole, elle n'est pas pour autant révolutionnaire dans sa façon de penser et d'administrer le territoire national.

De ce fait, en se hissant au sommet du pouvoir, les créoles ne renversent pas les canons sociaux et sociétaux impulsés par la Colonie. Le regard tourné vers l'Europe, le schéma racial préétabli reste le même. Les indépendances latino-américaines consacrent, dans les actes, plutôt l'arrivée aux fonctions de la bourgeoisie locale qu'une profonde restructuration idéologique. Car les créoles se pensent comme une élite blanche dont l'ambition principale réside dans les notions de progrès et de modernité. Si la Couronne espagnole a perdu ses dépendances, elle a laissé sa mentalité en héritage.

Dans cette optique, le cas de Simon Bolivar est symptomatique. En effet, le légendaire *Libertador* du Venezuela, de la Colombie, du Panama, de l'Equateur, du Pérou et de la Bolivie (à qui il a laissé son nom), n'avait-il pas promis aux esclaves de descendance africaines qui ont servi pour l'indépendance de la Nouvelle Grenade (actuelle Colombie), l'abolition totale et définitive de l'esclavage si ces derniers œuvraient à ses côtés ? Bien qu'en 1821, la Nouvelle Grenade possède enfin sa parfaite souveraineté vis-à-vis de l'Espagne, ce n'est que trente ans plus tard, en 1852, qu'est effectif le décret d'abolition de l'esclavage sur l'ensemble du territoire colombien<sup>5</sup>. Manifestement, les populations marginalisées ne préoccupaient que secondairement les tenants du pouvoir national. Si elles étaient considérées comme indépassables pour l'enrichissement et le développement de la nouvelle nation, par le biais des plantations, des mines ou du commerce au sein des villes, elles ne faisaient pas pour autant partie du projet commun qui devait fédérer les colombiens autour de facteurs de cohésion.

Considérer que les réformes politiques, telles que les indépendances, correspondent à l'évolution des mentalités est un leurre. La civilisation continue d'être perçue comme l'apanage de la « race blanche ». Et pour sûr, comment voir dans l'esclave noir, « race inférieure » et rouage essentiel de l'économie du pays, un citoyen en devenir ? L'indigène, d'abord exploité puis infantilisé, ne fait pas non plus partie de l'expectative de la Nation.

Ernest Renan disait de la nationalité qu'elle était un mythe fondateur dont la constance ne résidait pas dans la véracité des origines supposées, mais dans la croyance de former une

---

<sup>5</sup> Décret mis en place en 1851 et dont les effets prirent vigueur à partir du 1<sup>er</sup> janvier 1852.

collectivité de sens<sup>6</sup>. Fondée sur la mémoire autant que sur l'oubli, la conception de la nationalité est subjective.

Les altérités en Amérique Latine ne sont pas constitutives du sens collectif. Dans la naissance République colombienne, l'imaginaire de la nationalité va de pair avec l'homogénéisation. Il s'agit de faire corps autour d'appartenances communes positives : celle de progrès tout comme celle de la blancheur.

Le XIX<sup>ème</sup> siècle est jonché d'intellectuels et de politiciens qui vont entériner les différences fondamentales entre les races. Pensée comme une véritable limitation à l'émergence d'un Etat moderne, la conception racialisante va s'étendre jusqu'aux régions où résident en majorité la population esclave. Ainsi Francisco José de Caldas, brillant naturaliste et géographe, précurseur de l'indépendance de la Nouvelle Grenade, considérait que la nature elle-même avait déterminé la supériorité intellectuelle et morale de l'homme des Andes sur celui des côtes<sup>7</sup>. Des noirs, indigènes et mulâtres des basses terres ne pouvaient naître aucune société civilisée car le climat corrompait toute élévation spirituelle. Aujourd'hui encore, la région caraïbe et la région pacifique, espaces côtiers du pays, sont considérées comme des lieux de luxure, de fête et de fainéantise.

En 1804, José Ignacio de Pombo, scientifique de haut rang et fervent promoteur du développement des sciences modernes en Nouvelle Grenade, est beaucoup plus radical que Caldas. Il propose un « programme civilisateur » au sein duquel il serait question de détruire les identités noires et indigènes et de stimuler une immigration massive de population blanche<sup>8</sup>. Pour Pombo, c'est par l'anéantissement des différences et son remplacement que sont imaginées modernité et civilisation.

Autre exemple : Rafael Nuñez, qui fut à quatre reprises président de la République colombienne, est à l'origine de la Constitution politique de 1886 et de l'hymne national, toujours en vigueur à l'heure actuelle. Ce personnage est un emblème et fait partie du panthéon de la Nation. Père de la République la plus durable de l'histoire de la Colombie (1886-1991), il considérait de toute première nécessité le fait « d'améliorer la race » pour se diriger vers l'Ordre et le Progrès. Il partageait l'idée selon laquelle une promotion de la migration européenne bénéficierait à l'entrée dans la modernité de son pays.

---

<sup>6</sup> Renan Ernest, Qu'est-ce qu'une Nation ? in Discours et Conférences, Calmann Lévy, Paris, 1887.

<sup>7</sup> Asprilla Mosquera Francisco Adelmo, La afrocolombianidad como respuesta al racismo, Serie Ángela Davis, Volumen 3, Sibila Editores, Barranquilla, 2012, p. 108.

<sup>8</sup> Ibid., p. 107.

A l'instar de Laureano Gomez, journaliste et partisan farouche de la droite conservatrice au début du XX<sup>ème</sup> siècle, et du point de vue de l'élite créole, il était commun de penser que :

*« en las naciones de América donde preponderan los negros reina también el desorden. [...] En los países donde el negro ha desaparecido, como en Argentina, Chile y Uruguay se ha podido establecer una organización política y económica con sólidas bases de estabilidad. »*<sup>9</sup>

Le noir, déjà déshumanisé à son arrivée sur le sol américain, est perçu comme l'horizon indépassable de l'archaïsme et de l'animalité. Le descendant africain, réduit au statut de « biens meubles » par les Codes Noirs<sup>10</sup>, entrave toute projection vers l'avenir et la modernité. Le métissage, après avoir été considéré comme avilissement de l'être blanc par l'Eglise, puis comme facteur de peuplement pour la colonie, est envisagé comme une possibilité d'évolution des « races inférieures ». Sources de discours autant que de marginalisation, les populations soumises sont appelées à se mélanger pour une meilleure assimilation républicaine.

C'est par l'intronisation de la Constitution politique de 1853 que, pour la première fois, la population issue de l'esclavage passe d'objet à sujet de droit. L'article second déclare :

*“Son granadinos: todos los individuos nacidos en la Nueva Granada y los hijos de estos.”*<sup>11</sup>

Comme le souligne très justement Adelmo Asprilla, professeur universitaire et membre d'une association afro-colombienne,

*“34 años después de lograrse la independencia [1819] y 43 años después del grito de independencia [1810] es cuando nos reconocen como granadinos. Quiere decir esto que, hace 200 años no éramos libres, ni éramos colombianos. A la luz de hoy me surge la pregunta ¿qué éramos?”*<sup>12</sup>

La discrimination raciale est une construction sociale qui s'est transmise de génération en génération pour se convertir, après trois cent cinquante ans d'esclavage et d'administration

---

<sup>9</sup> « Au sein des Nations d'Amérique où la présence noire est prépondérante, règne aussi le désordre. [...] Dans les pays où le noir a disparu, tels que l'Argentine, le Chili et l'Uruguay, il a été possible d'établir une organisation politique et économique sur une solide stabilité. » in Mosquera Mosquera Juan de Dios, *Las comunidades negras de Colombia hacia el siglo XXI*, Docentes editores, Bogotá, 2000.

<sup>10</sup> Il y en eut six en langue castillane de 1768 à 1842.

<sup>11</sup> « Sont grenadins: tous les individus nés en Nouvelle Grenade et les enfants de ces derniers. » *Constitucion Política de la Nueva Granada de 1853.*

<sup>12</sup> « 34 ans après avoir obtenu l'indépendance [1819] et 43 ans après le cri de l'indépendance [1810], nous sommes [les afro-descendants] reconnus comme grenadins. Ce qui veut dire qu'il y a 200 ans nous n'étions ni libres, ni colombiens. A la lumière d'aujourd'hui me vient la question suivante : qu'étions-nous ? » in Asprilla Mosquera Francisco Adelmo, *Op. Cit.*, p. 122.

ségrégationniste, en tradition. Cette tradition a connu l'immense inconvénient de n'être pas seulement préservée par la branche la plus conservatrice de la société. Ni même par une catégorie d'individus. La hiérarchie socio- raciale est si profondément ancrée dans les mentalités, conscientes et inconscientes, qu'elle n'apparaît plus bonne à remettre en question. Pour la Colombie, l'interrogation qui prévaut est plutôt d'ordre existentiel et nationaliste : Sur quelles bases doit être érigée l'identité nationale colombienne ? Et quelle place octroyer aux altérités ?

Lorsque les populations héritières de la servitude deviennent sujettes de droit, au cours de la seconde moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle, elles accèdent à la reconnaissance de leur humanité. Néanmoins, l'humanité n'équivaut pas à la citoyenneté pleine et entière. Être noir colle littéralement à la peau. Personne n'échappe aux normes sociales construites autour de l'identification et de la séparation. « *L'esclave et le nègre connotent deux signifiés que le temps a fait coïncider dans la mentalité coloniale.* »<sup>13</sup> Et par extension dans la mentalité républicaine<sup>14</sup>.

La race est une conception biologique à laquelle a été ajouté, puis substitué, un agent culturel. Quoi qu'il fasse et quoi qu'il dise, le noir reste cloué au bas de l'échelle.

D'ailleurs, aucune nation latino-américaine n'a eu le désir de reconnaître la présence noire en son sein. L'unique contre-exemple connu dans l'espace américain se résume à Saint Domingue, bientôt renommé Haïti. En 1791, une révolte massive d'esclaves expulse dans la violence le colon français de l'île à sucre. Quelques années plus tard, en 1804, une nouvelle République émerge et se proclame noire, en revendication du discrédit raciale qui pesa sur les corps et les esprits au cours de l'exploitation esclavagiste. « *Le noir asservi, brimé, discriminé, a vaincu. Et il proclame sa négritude et son humanité d'un même élan.* »<sup>15</sup>

En Colombie, depuis la hauteur des Andes, avec Bogotá pour capitale, on invite le peuple à se mélanger pour devenir la nation métissée à laquelle l'élite créole aspire. Comme le souligne

---

<sup>13</sup> Labelle Micheline, *Idéologie de couleur et classes sociales en Haïti*, Montréal, 1976, p. 50.

<sup>14</sup> Les théories de la *descolonialidad* portées par de prestigieux intellectuels latino-américains et états-uniens (Quijano, Wallerstein, Mignolo, Dos Santos...) affirment la permanence de l'héritage mental colonial dans la société du XXI<sup>ème</sup> siècle. Nous souscrivons à cette lecture philosophique, sociale et politique de la réalité.

<sup>15</sup> Manigat Sabine, « (Se) Nommer, (se) qualifier – affirmation et aliénation dans le parler en Haïti. Une lecture historique », p. 174, In Lavou Zoungbo Victorien (Ed.), *Représentations des Noir(e)s dans les pratiques discursives et culturelles en Caraïbe*, Marges 29, CRILAUP, Presses Universitaires de Perpignan, 2006.

Sabine Manigat, « [...] la créolité a servi à la fois de moule unificateur et d'agent de « gommage » (lisez, occultation) des différenciations (et discriminations) identitaires. »<sup>16</sup>

En fondant le projet national sur l'occultation des différences et de la mémoire de l'esclavage, l'idéal républicain souhaitait construire une nouvelle société métisse au sein de laquelle les questions identitaires seraient dépassées.

Il faudra attendre la toute fin du XX<sup>ème</sup> siècle pour observer la revendication du droit à la différence de la part des populations marginalisées. L'année 1991 marque un tournant législatif d'importance pour la reconnaissance de la diversité. S'inscrivant dans un contexte international, la Colombie adopte, à la suite du Brésil (1988), une nouvelle constitution dite multiculturelle. Après le racisme institutionnalisé des Colonies, l'homogénéisation républicaine, le mythe des démocraties raciales<sup>17</sup>, la plupart des pays latino-américains entrent dans une nouvelle aire politique: celle du multiculturalisme d'Etat.

Alors que la lutte pour les droits civiques embrase les Etats-Unis durant la décennie 1960, ce n'est qu'une vingtaine d'années plus tard que s'organise, au centre et au sud du continent, la revendication des populations que l'on nomme déjà ethniques. Les afro-descendants, qui nous intéressent particulièrement ici, accèdent à la reconnaissance de leurs singularités dans plus de seize pays latino-américains. En guise de nouveauté, les récentes constitutions attestent du caractère pluriethnique et multiculturel de leurs citoyens. De la sorte, et pour la première fois depuis la découverte par les Européens de l'existence du « Nouveau monde », est entérinée sous couvert d'égalité la triple ethnicité ou triple origine de l'espace américain.

Dans ce paysage, la constitution politique colombienne de 1991 émerge d'une double pression qui lui est intrinsèque : d'un côté, faire face à la montée en puissance d'organisations ethniques toujours plus nombreuses entre instances indigènes et conseils communautaires afro-descendants qui exigent l'accession à la démocratie et à la justice sociale – dans le but de réduire les inégalités qui ont de tout temps frappé la cadence économique et sociale du pays –, de l'autre, trouver et fonder une légitimité à l'Etat car le territoire colombien – est-il besoin de la préciser ? – n'est pas celui de la paix. Le XX<sup>ème</sup> siècle a effectivement été celui de la meurtrissure fratricide, entre partis politiques hégémoniques (libéral et conservateur), entre les

---

<sup>16</sup> Manigat Sabine, Op. Cit., p. 176.

<sup>17</sup> Voir Gilberto Freyre pour le contexte brésilien.

rébellions et l'armée nationale, entre les divers cartels de drogues, entre les paysans et la guérilla des FARC<sup>18</sup> ou les paramilitaires.

La constitution de 1991 est donc source d'immenses espoirs pour l'ensemble de la société colombienne pour des raisons aussi variées que la reconnaissance de la diversité, l'apaisement des conflits, le désir de démocratie et de justice sociale, ou bien la volonté de redorer le blason de la nation aux yeux de la communauté internationale.

En matière d'ethnicité, la nouvelle législation renverse l'ordre établi jusqu'alors. L'article 7 reconnaît officiellement la Colombie comme un Etat multiculturel et pluriethnique quand l'article 8 souligne l'obligation qui incombe à l'Etat de protéger les richesses culturelles et naturelles de la Nation. Un peu plus loin dans ce même texte, on peut lire que l'ensemble des langues parlées sur le sol national sont dorénavant reconnues comme langues officielles. Enfin, en 1993, va être ratifiée la loi 70 surnommée « loi de Négritudes »<sup>19</sup> qui définit de manière quasi exhaustive les droits bénéficiant spécifiquement à la population afro-descendante.

Pour Odile Hoffmann, « *le succès du multiculturalisme ne s'explique que par l'extrême marginalisation et la discrimination historiquement subies par les portions considérables de populations américaines* »<sup>20</sup>. Avancée législative d'autant plus grande qu'elle réside sur le néant ; néant d'humanité, jusqu'au décret d'abolition définitive de l'esclavage, néant de citoyenneté et d'acceptation des altérités, jusqu'au crépuscule du XXème siècle.

La reconnaissance de la diversité vient ancrer sur un pied d'égalité, pour le moins théorique, toutes les cultures en gestation sur le territoire national et affirme de ce fait la richesse de toutes les composantes de la collectivité. L'identité colombienne transiterait donc de l'uniformité métisse à l'hétérogénéité arc-en-ciel.

---

<sup>18</sup> Forces Armées Révolutionnaire de Colombie.

<sup>19</sup> « Ley de Negritudes » ou loi 70 de 1993 (article transitoire 55) de la Constitution Politique de la République de Colombie de 1991.

<sup>20</sup> Hoffmann Odile, Communautés noires dans le pacifique colombien. Innovations et dynamiques ethniques, IRD éditions et Karthala, 2004, p. 225.

## 2. La loi 70 de 1993

L'ensemble des articles législatifs qui compose la loi 70 est considéré à plus d'un égard comme étant la « *constitution des communautés afro-colombiennes* »<sup>21</sup>. Cette loi inédite entérine et confère tant le droit à la propriété collective, par la titularisation de terre, que la protection de l'identité culturelle, par le biais de programme d'ethno-éducation, ou encore la mise en place d'un plan de développement économique et social pour les populations de descendance africaines. En outre, des conseils communautaires sont formés, élisant des représentants légaux ayant pour fonction de faire le relais entre les communautés sur leur territoire et les représentants de l'Etat à une échelle régionale. Des fonds sont octroyés pour créer un système de bourse à l'intention des élèves afro-descendants méritants – la discrimination positive ou *affirmative action* se met en place pour réduire les inégalités d'accès aux universités du pays. Enfin, une circonscription électorale spéciale est conçue pour que les porte-paroles des communautés puissent prendre part aux débats nationaux auprès du Sénat et de la Chambre des Représentants<sup>22</sup>.

L'engagement de l'Etat dans la reconnaissance de la diversité, et en accord avec les délégués ethniques, se veut conséquent. La traduction pratique de cet engagement s'inscrit dans une multitude d'actions : politique, par la considération des leaders noirs comme représentants d'une partie non négligeable de la population nationale ; éducative, par la mise en place d'un enseignement respectant la culture propre de l'altérité noire ; sociale, par le biais d'une discrimination positive qui offre un accès à l'université à une partie de la jeunesse noire ; et enfin territoriale, par la possibilité d'obtenir la titularisation de terres collectivement exploitées.

Bien que de nombreuses organisations se soient mobilisées autour de l'Assemblée Constituante, en 1990, pour tenter de définir les grands axes de la nouvelle constitution concernant la population afro-descendante, on ne peut s'empêcher de souligner les soubassements identitaires et territorialisants affleurant en son sein. Les communautés sont définies comme suit :

---

<sup>21</sup> Cunin Elisabeth, Métissage et multiculturalisme en Colombie (Carthagène). Le noir entre apparences et appartenances, L'Harmattan, Paris, 2004, p. 34.

<sup>22</sup> La loi 169 de l'année 2001 crée une *circunscripcion nacional especial* pour assurer la participation politique des groupes ethniques. Dans ce cadre, deux représentants des communautés noires peuvent siéger à la Chambre des Représentants.

*“Es el conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distinguen de otros grupos étnicos.”*<sup>23</sup>

L’afro-colombianité ainsi énoncée signifie non seulement que la négritude relève du monde rural – ce qui n’est qu’un postulat – mais encore qu’elle ne peut se penser en dehors d’une collectivité. Le triptyque « territoire-communauté-identité », déjà bien connu lorsqu’il s’agit des modèles d’altérités en Amérique Latine<sup>24</sup>, se vérifie dans le contexte multiculturel colombien. Afro-descendant est un terme et une identité qui ne se conjugue qu’à la troisième personne du singulier : dans le « on » globalisant, la noirceur existe. La loi ne consacre pas l’individu noir comme citoyen colombien ayant des particularités culturelles, elle attribue un statut ethnique à une collectivité de manière indifférenciée.

Concernant le territoire, dans lequel toutes identités seraient sensées s’inscrire, il est communément admis que la population noire réside sur la côte Pacifique. La ruralité serait donc le lieu où s’organisent des familles partageant une histoire et des traditions communes. De ce partage naîtrait des communautés possédant une conscience identitaire. Dans les faits, on s’en doute, la réalité est quelque peu différente. Selon Carlos Agudelo, la population noire rurale du Pacifique ne représente pas plus de 12,7% de l’ensemble des noirs colombiens contre 69,4% vivant en milieu urbain dont une part considérable dans la région Caraïbe<sup>25</sup>.

Par ailleurs, le terme « communautés noires » pour qualifier la population rurale noire du Pacifique relève d’une fabrication pour Michel Agier et Pedro Quintin<sup>26</sup>. Car pour accéder à la propriété terrienne, prévu par la loi 70, il devient nécessaire de démontrer une appartenance à une identité culturelle et ainsi le rattachement à un groupe dit afro-colombien. La loi de Négritudes est performative : elle incite les acteurs ruraux de la côte Pacifique à se définir et s’auto-identifier selon une nouvelle appellation (communautés noires) dans l’espoir de

---

<sup>23</sup> « C’est un ensemble de familles d’ascendance afro-colombienne qui possèdent une culture propre, partagent une histoire et ont leurs propres traditions et coutumes au sein de la relation campagne-peuple, qui relèvent et conservent une conscience identitaire qui les distinguent d’autres groupes ethniques. » Article 2, Numéral 5, Loi 70 de 1993.

<sup>24</sup> Cadre d’abord conçu pour les populations indigènes, l’ethnicité afro-colombienne telle qu’elle est définie par la loi est une reproduction fidèle du « modèle indigène ». Ce qui sous-entend une même gestion pour toutes les altérités. Voir Agier Michel et Quintin Pedro, « Política, cultura y autopercepcion: las identidades en cuestión », in Estudios Afro-Asiáticos, Año 25, n°1, 2003, p. 23.

<sup>25</sup> Agudelo Carlos, « Dilemmes du multiculturalisme et populations noires en Colombie », in L’Ordinaire latino-américain, n° 204, Octobre 2006, p. 1 et p. 3.

<sup>26</sup> Agier Michel et Quintin Pedro, Op. Cit., p. 30.

bénéficier du droit à la propriété du sol. Ce corpus législatif écarte de surcroît – et cela est beaucoup plus grave – la grande majorité des afro-descendants ayant fait le choix (ou pas) de vivre au cœur des grands centres urbains.

Le cadre édicté en 1993, par-delà les innovations de taille octroyées à la population noire, pose des bases contraignantes d'une gestion de l'altérité. L'individu est reclus dans la communauté, la communauté circonscrite à la région Pacifique, le Pacifique à la ruralité.

On notera également la naissance de catégories ethnico-raciales dans le dernier recensement national, réalisé par le DANE en 2005<sup>27</sup>. Pour la première fois apparaissent des stratifications concernant l'appartenance ethnique, mesurée à partir de l'auto-détermination des acteurs de la société colombienne. Il est possible dès à présent de s'identifier comme *Indigène, Rom, Raizal* de l'Archipel de San Andrés et Providencia, *Palenquero* du village de San Basilio ou bien, ramassée en une seule catégorie, *negro, mulato, afrocolombiano, afrodescendiente*. La multiplication des possibilités d'identification témoigne du fait que la population noire prise comme un tout s'est ramifiée avec le temps. Ou, pour le moins, que des groupes encore silencieux au moment de l'émergence de la nouvelle constitution se sont considérés comme porteur d'une identité et d'une culture propre, non diluable dans le généralisme noir.

Parce que la loi reconnaît manifestement l'existence d'une population noire comme constitutive de la nation, et parce qu'elle lui confère droits, protections et territoires, une multitude de voix va s'élever et des individus vont se réunir en communautés pour faire valoir leurs droits à la différence au sein même de l'altérité noire.

D'après Michel Agier « *l'auto-identification montre le caractère relatif, relationnel et situationnel de l'identité* ». Pour saisir le processus de transformation des identités afro-descendantes dans le contexte colombien depuis la dernière décennie du XXème siècle, il nous paraît primordial de faire un détour par les théories de l'ethnicité. Si nous rapprochons sans cesse les termes d'ethnicité et d'identité c'est parce que nous considérons que l'ethnicité est au groupe ce que l'identité est à l'individu.

---

<sup>27</sup> DANE (departamento administrativo nacional de estadística), *Colombia, una nación multicultural. Su diversidad cultural*, Bogotá, Mayo de 2007, p. 35.

## B. Les théories de l'ethnicité

Nous partons ici de l'excellent ouvrage collectif de Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart s'intitulant *Théories de l'ethnicité* et dont nous nous sommes permis de reprendre le titre. Après avoir fait le tour des conceptions de l'ethnicité depuis les origines du terme jusqu'aux théories les plus récentes, et en croisant toutes les sciences humaines et sociales qui se sont penchées sur la question, les deux auteurs français tentent de montrer sur quelles bases l'étude de l'ethnicité pourrait poursuivre son cheminement intellectuel.

Marchant dans leurs pas, nous considérons que :

« *L'ethnicité est une forme d'organisation sociale, basée sur une attribution catégorielle qui classe les personnes en fonction de leur origine supposée, et qui se trouve validée dans l'interaction sociale par la mise en œuvre de signes culturels socialement différenciateurs* ». <sup>28</sup>

Le concept d'ethnicité serait donc « *celui de l'étude des processus variables et jamais finis par lesquels les acteurs s'identifient et sont identifiés par les autres sur la base de dichotomisations Nous/Eux, établies à partir de traits culturels supposés dérivés d'une origine commune et mis en relief dans les interactions sociales* ». <sup>29</sup>

### 1. L'ethnicité comme pouvoir de nomination

Le terme ethnie, à l'origine du mot ethnicité, est issu de l'étymologique grecque *ethnos* qui désigne les peuples d'origine ou de condition commune. L'ethnie permettait de définir et de catégoriser une ou plusieurs altérités nécessairement à la marge d'un groupement humain dominant. La notion d'ethnicité manifeste *a priori* l'existence de celui qui a le pouvoir de nommer. Avant toute organisation sociale, toute existence de catégories humaines définies sur des critères objectifs de croyance, de culture ou d'origine, le pouvoir du langage est celui de la distinction, de la séparation. Le performativité du langage pose les bases des catégories mentales puis sociales de l'altérité. Celui qui nomme est celui qui domine puisqu'il intronise avec la création d'un terme un univers de représentations à partir duquel une

---

<sup>28</sup> Poutignat Philippe et Streiff-Fenart Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, p. 154.

<sup>29</sup> Ibid., p. 154.

réflexion et une pratique vont pouvoir jaillir. Pour les Hughes, la nomination est elle-même productrice d'ethnicité :

*« Les Noirs américains [Etatsuniens], comme groupe social significatif requérant un nom, ont été créés comme tels par les hommes blancs qui les ont amenés ici et placés dans les mêmes conditions de vie. Ils ont créé le groupe et non seulement le nom. »<sup>30</sup>*

Et Poutignat et Streiff-Fenart d'ajouter :

*« Dans les situations de dominations, l'imposition d'un label par le groupe dominant a un véritable pouvoir performatif : le fait de nommer a le pouvoir de faire exister dans la réalité une collectivité d'individus en dépit de ce que les individus ainsi nommés pensent de leur appartenance à une telle collectivité. »<sup>31</sup>*

En effet, comment ne pas voir dans l'attribution d'un terme aussi commun que celui de « Noir » l'imposition depuis l'extérieur d'une catégorie neuve qui ne faisait certainement pas sens auprès des individus directement concernés ? Le mot Africain d'ailleurs, s'il existait au XVI<sup>ème</sup> siècle lorsque ont commencé les processus esclavagistes et le commerce triangulaire, ne devait pas non plus signifier grand-chose pour les populations soumises qui se définissaient avant tout par une appartenance tribale ou relative aux divers royaumes régissant le continent à cette époque.

La nomination, cependant, ne porte pas en soi de jugement de valeur ; elle classe et catégorise, ce qui n'inclut pas nécessairement une verticalité, c'est-à-dire une hiérarchisation. Les enjeux de la stratification peuvent être protéiformes ; la désignation, en principe, ne permet rien d'autre que la simplification de lecture du monde social pour pouvoir s'y projeter et de la sorte mieux le penser, voir l'administrer. A titre d'exemple, la polarisation au sein de la société française, à partir des catégories socio-professionnelles, qu'il existe entre le groupe cadre et le groupe ouvrier était-il à l'origine porteur d'une échelle de valeur ? Apposer une hiérarchie sur des cadres préétablis relève, à notre avis, plus d'enjeux de pouvoir que de compréhension d'une réalité sociale.

Par contre, lorsque l'affectation d'un qualificatif rencontre dans la conception générale un jugement de valeur, il ne s'agit déjà plus de comprendre mais de rationaliser les différences,

---

<sup>30</sup> Hughes E. et Mac Gill Hughes H., *Where people meet. Racial and ethnic frontiers*, Westport Connecticut, Greenwood Press Publishers, 1952.

<sup>31</sup> Poutignat Philippe et Streiff-Fenart Jocelyne, *Op. Cit.*, p. 157.

c'est-à-dire les fixer dans un espace et un temps qui érigeront ces disparités en normes. Par conséquent, la normativité construite par une communauté, la dominante, finira par prendre souche non seulement pour l'ensemble du spectre social mais aussi, et surtout, pour les individus désignés sous cette nouvelle appellation. Si aux Etats-Unis « *c'est face aux pressions exercées par les Noirs pour être reclassifiés en termes ethniques et non raciaux que les Blancs ont été amenés à renoncer à leur statut privilégié de non-ethniques* »<sup>32</sup>, dans les années 1970, tel n'est pas le cas en Colombie. L'ethnicité, promotrice de droits et de protections par la législation, n'est octroyée qu'aux « récalcitrants » à l'identité nationale, elle-même définie par le mythe d'une nation métisse présumée au blanchiment, tant intellectuelle que physique. Sur place, on ne parle d'ailleurs pas de communauté colombienne mais bien de communautés indigènes et de communautés afro-descendantes<sup>33</sup>.

Cette remarque souligne l'existence de frontières différenciatrices, entre un « eux » et un « nous ». L'identification se donne par rapport à un contexte régional plus qu'ethnique. Est *paisa* celui qui vient de l'Antioquia, *costeno* celui qui réside sur la coté caraïbe, *cachaco* celui qui vit sur les hauteurs andines. L'ethnicité, qui se substitue silencieusement à la notion de race, politiquement incorrecte et péjorative, est reléguée au second rang des définitions identitaires, tant au niveau national que régional. Le différencialisme propre à la constitution colombienne de 1991, reconnaissant à la diversité son droit à être sur le territoire national, n'a cependant pas les ressources – et parfois même pas la volonté – d'évincer une hiérarchie socio-raciale qui fait toujours sens dans la pratique.

Néanmoins, il serait naïf de croire que d'une définition exogène, produite de l'extérieur, découlerait une imposition toute verticale en direction des groupes ethniques. L'identification mutuelle est un trait constitutif de l'identité ethnique. Le passage de *negro* à *afrocolombiano* ou *afrodescendiente* ne peut devenir effectif qu'à partir de la reconnaissance réciproque de l'acceptation du nouveau terme. De la part de l'Etat colombien et de la part des individus concernés. Comme nous en faisons état plus haut, les « communautés noires » sont le résultat, dans le langage, de l'application de la loi sur la titularisation des terres dans le

---

<sup>32</sup> Poutignat Philippe et Streiff-Fenart Jocelyne, Op. Cit., p. 81.

<sup>33</sup> Il est extrêmement révélateur à ce titre d'observer que plus de 85% des colombiens (35 millions d'individus), lors du recensement national de 2005, se sont identifiés sous l'étiquette « sans appartenance ethnique ». « Pourtant, « dans la mesure où le terme « ethnique » a toujours été utilisé pour désigner les gens « différents de nous-mêmes » et dans la mesure où nous sommes tous différents d'autres gens, « nous sommes tous ethniques » », in Poutignat Philippe et Streiff-Fenart Jocelyne, Op. Cit., p. 23, Note de bas de page. Pour les statistiques démographiques, voir DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadística), *Colombia, una nación multicultural. Su diversidad cultural*, Bogotá, Mayo de 2007, p. 37.

Pacifique. La définition exogène est reprise à son compte par la population noire rurale puisqu'elle est facteur de positivité, et de gain – elle devient ainsi endogène (de l'intérieur).

Comme le souligne Jean Claude Kaufmann, « *le moi n'est personne sans les autres. [...] Il n'est rien sans les univers de signification dans lesquels il s'inscrit.* »<sup>34</sup> C'est pourquoi il est nécessaire de réinscrire les processus identitaires et ethniques dans les contextes qui leur sont inhérents.

## 2. Le caractère dynamique et relationnel de l'ethnicité

Par-delà les divers théoriciens de l'ethnicité et leurs oppositions conceptuelles sur le sujet, il semble que l'ensemble de ces intellectuels soit unanime concernant au moins deux aspects de la réflexion : l'ethnicité se meut, se transforme et se perpétue grâce à son caractère dynamique mais aussi relationnel.

A l'inverse du primordialisme, développé par Shils<sup>35</sup> et Geertz<sup>36</sup> dans les années 1960, qui considéraient l'identité ethnique comme une qualité primaire et fondamentale de tout individu en société, l'anthropologie, l'ethnologie et la sociologie des années 1980 affirmaient l'existence d'un processus dynamique et d'un processus relationnel en œuvre dans l'ethnicité. D'ailleurs, l'ethnicité définit comme processus annonce déjà une action en marche, en train de se réaliser c'est-à-dire en mouvement et donc dynamique. L'ethnicité afro-colombienne n'a évidemment pas toujours été ce qu'elle est à l'époque contemporaine. Le mouvement noir est lié à une prise de conscience que l'on peut contextualiser dans une histoire, à une époque, au sein d'une nation voire d'un continent. Nous pouvons observer ainsi une certaine continuité du sentiment d'appartenance à un groupe en relation avec une conjoncture historique, économique et sociale. Cette dernière est au centre de l'émergence non seulement de revendications citoyennes mais aussi – et peut être avant tout – ethnique. L'ethnicité n'est pas donnée *ex nihilo*, elle n'est pas un ensemble de traits culturels significatifs pour une collectivité ; elle émerge plutôt d'une situation sociale. De la sorte elle devient conséquence et non cause de cette situation.

---

<sup>34</sup> Kaufmann Jean Claude, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Armand Colin, Paris, 2004, p. 124.

<sup>35</sup> Shils E., "Primordial, personal, sacred and civil ties", *British Journal of sociology*, n°8, 1957, p. 133-153.

<sup>36</sup> Geertz C., "The Integrative Revolution. Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States", in C. Geertz (ed.), *Old Societies, new states*, New York, The Free Press, 1963.

Selon Poutignat et Streiff-Fenart :

« *L'ethnicité ne se manifeste pas dans les conditions d'isolement, c'est au contraire l'intensification des interactions propres au monde moderne et à l'univers urbain qui fait saillir les identités ethniques. Ce n'est donc pas la différence culturelle qui est source d'ethnicité, mais la communication culturelle qui permet de tracer les frontières entre les groupes à travers des symboles compréhensibles à la fois par les insiders et les outsiders.* »<sup>37</sup>

L'attribut relationnel de l'ethnicité permet de saisir le caractère conflictuel qui peut exister entre deux entités sociales. Nous considérons qu'une identité, ethnique ou non, ne peut se définir et se former autrement que dans une relation à autrui. Car l'identité a la nécessité de désigner ce qu'elle est et ce qu'elle n'est pas – autrement dit elle doit fixer même provisoirement des frontières entre un « Eux » et un « Nous ». De cette différenciation s'accompagne inévitablement une connaissance par les membres d'un groupe des particularités qui fondent, imaginativement ou réellement, « l'Autre ». La relation à l'altérité est donc à l'origine des identités ethniques.

La notion de frontière est un bon exemple du phénomène relationnel et dynamique de l'ethnicité. Car, quelle image mieux que la frontière, peut décrire le caractère fluctuant, relationnel et situationnel des limites entre deux populations ? Les frontières en effet se transforment au gré des situations de guerre, d'expansion ou d'invasion, elles se traversent dans les deux sens, les frontières se créent et se détruisent dans des contextes géographiquement et historiquement situés. Pour Régis Debray, « *dire d'une frontière qu'elle est une passoire, c'est lui rendre son dû : elle est là pour filtrer* »<sup>38</sup>.

L'ethnicité *palenquera* en référence au village marron de San Basilio de Palenque, par exemple, a surgit en ville par l'intermédiaire de la diaspora issue de la bourgade. Partis travailler dans les grands centres urbains de la côte caraïbe, les *palenqueros* ont recréé un espace communautaire dans les quartiers périphériques de Barranquilla et de Carthagène pour sauvegarder l'esprit et les rites pratiqués au village mais aussi pour maintenir une solidarité autour d'une identité perçue comme commune. En quelques années la diaspora est devenue démographiquement plus importante que la population du village lui-même. Le mouvement ethnique dit *palenquero* émerge dans l'espace urbain à l'initiative des descendants de la

---

<sup>37</sup> Poutignat Philippe et Streiff-Fenart Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, p. 135. Italiques soulignés par les auteurs.

<sup>38</sup> Debray Régis, *Eloge des frontières*, Editions Gallimard, 2010, p. 37.

diaspora alors éduqués. Un retour sur les valeurs africaines et marronnes du village est ainsi promulgué, revendiqué avec force depuis la ville, par une élite issue de la diaspora. L'ethnicité victorieuse du Palenque de San Basilio, qui compte moins de 4000 âmes, ne doit son origine comme sa revendication politique et culturelle qu'à l'action de quelques individus ayant saisis les mécanismes de la politique multiculturelle colombienne. Sans la rencontre avec l'altérité, noire ou créole, ce mouvement ethnique aurait-il simplement vu le jour ?

D'après Drummond :

*« Les catégories ethniques sont des symboles dont le contenu varie en fonction des situations mais qui forment ensemble un système de signification interconnectées. [...] il n'existe pas de groupes ethniques définis a priori, mais un ensemble variable de catégories ethniques qui n'ont de signification que parce qu'elles sont définies et utilisées par des gens qui ont une compréhension et des attentes communes au sujet des différences fondamentales qui séparent les personnes dans leurs sociétés »<sup>39</sup>.*

Il paraît évident que cette mobilisation autour de l'ethnicité pour la reconnaissance d'un village et d'une communauté naît de la rencontre avec tout ce qui n'est pas *palenquero*. C'est-à-dire toute population qui ne peut pas prouver qu'elle est descendante supposée de marrons, qui ne parle pas de langue considérée d'origine africaine, qui ne pratique pas ou plus de rites mortuaires ancestraux. Selon Jean-William Lapierre :

*« [...] les traits culturels différenciateurs ne sont pas n'importe quoi [...] ils se sont formés au cours d'une histoire commune que la mémoire collective du groupe n'a cessé de transmettre de manière sélective et d'interpréter, en faisant de certains événements et de certains personnages légendaires, par un travail de l'imaginaire social, les symboles significatifs de l'identité ethnique. »<sup>40</sup>*

De fait, comment ne pas voir au travers du héros marron Benkos Bioho, supposé fondateur du Palenque de San Basilio, le mythe idéalisé, le personnage légendaire comme symbole significatif de l'ethnicité *palenquera* ?

---

<sup>39</sup> Poutignat Philippe et Streiff-Fenart Jocelyne, Op. Cit., p. 121.

<sup>40</sup> Lapierre Jean William, Préface, p. 13, in Poutignat Philippe et Streiff-Fenart Jocelyne, Théories de l'ethnicité, Presses Universitaires de France, Paris, 1995. Les termes en gras et en italiques sont soulignés par l'auteur.

Autre part nous avons tenté de comprendre les enjeux autour de l'ethnicité de ce village<sup>41</sup>. Nous avons aussi essayé de faire ressortir les caractéristiques nécessaires et constitutives du puissant sentiment d'appartenance *palenquero*. Cette appartenance faisait référence à une mémoire collective qui elle-même avait été sujette à diverses interprétations, tantôt historiques, tantôt imaginaires.

Donnons une illustration supplémentaire de la particularité situationnelle et dynamique des processus ethniques, toujours avec la communauté *palenquera* : lorsque les membres du village, pour de multiples raisons, se retrouvent dans l'obligation de migrer vers les centres urbains les plus proches, sur la côte caraïbe, ils sont ridiculisés par les citadins. Méprisés parce que d'une noirceur de peau intense, dédaignés parce que ne parlant pas un espagnol conventionnel du fait de leur accent, les *palenqueros* vont, pour partie, cesser de transmettre leur patrimoine culturel à leurs enfants, dans le but d'améliorer leur intégration à la dynamique urbaine. Ainsi les secondes ou troisièmes générations de « *palenqueros* urbains », comme ils se font surnommer, ne pratiquent plus la langue créole qui les caractérisait, ne reproduisent que pour partie les cultes ancestraux dont étaient porteurs leurs pairs. L'identité pourtant prégnance de la communauté *palenquera* se délitait doucement pour se fondre dans le moule assimilationniste et cosmopolite de la ville. À la fin de la décennie 1980, et encore plus avec la ratification de la nouvelle constitution, des programmes d'ethno-éducation sont développés pour permettre aux groupes pensés comme minoritaires de bénéficier d'une éducation respectueuse de leur double culture : colombienne et africaine. Ou pour le moins reconnaissant les « traces d'africanité »<sup>42</sup> sur le territoire national. Ces programmes sont dispensés uniquement dans les quartiers d'ascendance *palenquera*, à Barranquilla et Carthagène pour la région caraïbe<sup>43</sup>. Les rares élèves concernés apprennent donc les fondamentaux de l'histoire, de la langue ou des traditions en lien avec l'esclavage et la présence noire en Colombie.

L'ethnicité est construite ici a posteriori ; nous y voyons un cas classique de réification identitaire. C'est-à-dire comment faire ressurgir une identité, mouvante et interactionnelle, en une « chose » statique, appréhendable hors des catégories qui lui ont permis d'éclore. « *Ce qui*

---

<sup>41</sup> Muntrez Emilien, Quels enjeux autour de l'attractivité ethnique de San Basilio de Palenque ?, Mémoire de Master 1, IPEAT, Université de Toulouse 2 – le Mirail, Toulouse, 2014.

<sup>42</sup> Terme forgé par l'anthropologue Nina de Friedemann. Voir Friedemann Nina (de), La saga del negro, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 1993.

<sup>43</sup> Nous reviendrons sur cet exclusivisme plus tard.

*différencie en dernier ressort l'identité ethnique d'autres formes d'identité collective, c'est qu'elle est orientée vers le passé* », note Jean-William Lapierre<sup>44</sup>.

### 3. L'ethnicité comme réponse aux inégalités

Si la projection vers le passé déclenche une aptitude au rassemblement, dans la contemporanéité, par l'entremise de valeurs et de traditions imaginées comme collectives, il est cependant certain que le moteur de l'union soit à chercher dans une situation tout à fait tangible de discriminations.

Pour Danielle Juteau, l'ethnicité et sa revendication trouvent leur origine dans la situation d'inégalité culturelle, économique, politique et sociale entre catégories<sup>45</sup>. Ces inégalités ressenties et vécues comme injustes, frappant d'infamie un groupe socialement constitué dans la société, deviennent le moteur d'une mobilisation dite ethnique. Une mobilisation qui n'a d'autre objectif que celui d'être reconnu et visible dans les débats d'ordre globaux. Une mobilisation qui permet, de surcroît, d'exister en tant que collectif ayant des traits particuliers, qu'ils soient phénotypiques, socio-économiques ou culturels.

En Colombie, il n'est secret pour personne que les pires conditions matérielles d'existence et de réalisation caractérisent particulièrement les groupes ethniques. Selon un rapport de la Commission Intersectorielle concernant les avancées en matière de conditions de vie de la population afro-colombienne, il est affirmé que :

*“Los hogares afrocolombiano son los que mayor dificultad económica presentan en Colombia. El analfabetismo en la población afro alcanza la tasa más alta del país con un 11%. El 14,3% de esta población “ayuna” por simple falta de recursos y padecen más hambre, sufren mayor desempleo, reciben los más bajos ingresos y tienen las mayores tasas de mortalidad infantil, entre otros.”*<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> Préface de Jean William Lapierre, dans l'ouvrage de Poutignat Philippe et Streiff-Fenart Jocelyne, Op. Cit., p. 13.

<sup>45</sup> Juteau Danielle, L'ethnicité et ses frontières, Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 1999.

<sup>46</sup> « Les foyers afro-colombiens sont ceux qui présentent les plus grandes difficultés économiques en Colombie. L'analphabétisme au sein de la population afro atteint le taux le plus élevé du pays avec un total de 11%. 14,3% de cette population « jeûne » par simple manque de ressources et [les foyers] souffrent plus de la faim, sont victime d'un plus grand chômage, reçoivent les revenus les plus bas et connaissent les taux les plus élevés de

Notons qu'il s'agit d'une analyse de 2008, soit dix-sept ans après l'approbation des réformes de fond de la dernière constitution. Un autre document, mandaté par le Ministère de la Culture et élaboré à partir des conclusions du recensement de 2005<sup>47</sup>, soulignait les multiples inégalités dont souffrait la population d'ascendance africaine. Selon cette expertise, 53,7% des afro-colombiens vivaient en deçà des nécessités minimales<sup>48</sup>, sous-entendu l'accès à l'eau courante, l'électricité ou bien les rudiments en matière d'hygiène, contre 42,2% du reste du contingent national. En plus des inégalités sociales habituelles, s'ajoute la violence, dans le cas colombien, due au conflit armé. En moyenne la population noire est deux fois plus touchée par les conséquences de la guerre que les autres groupes composant la société : le déplacement forcé atteint 6,3% des afro-colombiens face à 3,4% de ceux qui ne le sont pas.

L'ethnicité noire, en plus de se dresser contre une conception socio- raciale toujours vivace, prend les traits d'une tentative de survie face aux affres de la guerre interne. La perspective ethnique se trouve à la croisée des chemins entre d'un côté un « nous » identitaire et culturel différencié d'un « eux » / altérité, et d'un autre l'émergence d'une conscience de classe par la réalité sous-jacente aux conditions d'existence des afro-descendants sur le territoire colombien. Loin d'être toujours un choix relevant d'un engagement politique et intellectuel, l'ethnicité s'érige parfois comme le dernier rempart pour maintenir une vie digne.

Nul besoin de statistiques démontrant les écarts de richesse pour qui va errer dans les quartiers populaires en marge du cœur historique et économique des grands centres urbains. Sur la côte caraïbe, à Barranquilla comme à Carthagène, l'odorat en dit long sur la présence des services publics au sein des quartiers les plus pauvres. L'infrastructure routière est déplorable, bus et taxis se font plus rares et le métissage s'amenuise avec l'éloignement du centre-ville. On comprend vite que les organisations communautaires ne sont pas le fruit d'un projet résultant uniquement d'un désir de faire corps parce que repoussées en périphérie ; la « communauté de sens » naît de la marginalisation effective des populations noires.

Dans ce cadre, l'organisation noire *Movimiento nacional Cimarron*, parmi tant d'autres, revendique un très large panel de droits, tous en lien avec la « dette historique » de l'esclavage et de la traite négrière mais aussi avec les conditions discriminatoires que

---

mortalité infantile, entre autres. » Presentación, Comisión intersectorial para el avance de la población afrocolombiana, Informe final, Republica de Colombia, 2008.

<sup>47</sup> Ministerio de Cultura, Afrocolombianos, población con huellas de africanía, Bicentenario de las Independencias, 1810-2010, Republica de Colombia, 2010, p. 5.

<sup>48</sup> NBI : *necesidades básicas insatisfechas*.

connaissent les afro-descendants au sein de la République colombienne<sup>49</sup>. Dans l'ouvrage majeur de l'organisation, *Libro del Cimarron*, rédigé par le directeur et brillant intellectuel Juan de Dios Mosquera Mosquera, on peut trouver listés pas moins de quinze droits ethniques, parmi lesquels :

*“el derecho a la verdad, justicia y reparación por el crimen de lesa humanidad que significo durante 400 años la institución española de esclavitud”*; *“el derecho a la interculturalidad sin racismo”*; *“el derecho a la inclusión social y a la no discriminación racial y étnica”* ou encore *“la igualdad de condiciones”*<sup>50</sup>.

Les inégalités et les injustices à l'égard de la population afro-descendante ont d'ailleurs été à l'origine de la création du mouvement, fondé en 1976 par des universitaires afro dans la ville de Pereira. Comme souvent, l'organisation collective relève d'une réaction d'ostracisme maintenant perçue comme inacceptable et aliénante. Pour sûr, c'est dans la relation à l'autre que se dessine avec le plus d'acuité le refus d'assimilation républicaine et c'est pour cette raison que les grandes agglomérations, cosmopolites, ont vu naître dans leur majorité, les mouvements noirs.

### **C. Les identités afro-colombiennes**

Même si le cadre législatif a pris en considération les populations noires sur le territoire national et a tenté de définir sur de nouvelles bases une reconnaissance pour ce public, il n'est pas moins vrai que l'Etat a plus délimiter un statut ethnique, c'est-à-dire collectif, qu'une identité afro-colombienne, individuelle. Cependant, les réclamations des concernés ne se sont pas contentées d'une définition les renvoyant à un déterminisme globalisant. Les ramifications propres aux identités noires en Colombie n'ont pas tardé à vouloir s'exprimer dans l'espace national. Si dans un premier temps l'union a fait la force, le second moment est à rapprocher du dicton « diviser pour régner ». Car là où il y a du droit, il y a des intérêts et par extension de la politique. L'ethnicité, avec la reconnaissance et les

---

<sup>49</sup> Mosquera Mosquera Juan de Dios, *Libro del Cimarrón*, Movimiento Nacional Cimarrón, Bogotá.

<sup>50</sup> « Le droit à la vérité, la justice et la réparation pour le crime de lèse humanité qu'a représenté durant 400 ans l'institution espagnol de l'esclavage » ; « le droit à l'interculturalité sans racisme » ; « le droit à l'inclusion social et à la non-discrimination raciale et ethnique » ou encore « l'égalité des conditions ». Ibid.

droits qui l'accompagnent, devient le prisme à partir duquel toute différence doit être homologuée.

### 1. Noir ou afro-colombien ? La valse des dénominations

Nous avons utilisé de manière indistincte jusqu'ici les termes « noir » et « afro-colombien » ou « afro-descendant ». Nous ne sommes pourtant pas ignorants de la charge historique et mentale qui pèse sur le mot noir. Catégorie construite à l'aune d'une ségrégation raciale d'abord coloniale, nous n'avons évidemment pas le désir de venir à notre tour renforcer le stigmate. D'autant plus qu'il existe aujourd'hui un consensus scientifique mondial s'accordant sur l'inconsistance de la notion de races, au pluriel. Seule subsiste l'humaine condition conçue autour d'une espèce unique – une seule « race », si l'on veut. Toutefois, le terrain et la réalité sociale nous apprennent qu'il peut y avoir dissension entre infériorité considérée comme naturelle, prenant ses marques à partir d'un phénotype, et une péjoration issue d'une longue tradition, ancrée dans les consciences. La sociologie appliquée à un terrain nous ouvre les yeux sur la persistance d'une catégorie qui s'est modifiée avec le temps sans pour autant perdre de sa force originelle lorsqu'il s'agit de socialisation. Etre noir en Colombie, c'est du tangible et du réel comme sur l'ensemble du continent américain. Ce qui permet encore, à l'époque contemporaine, d'entendre des affirmations du genre : “*un negro que estudia ya no es un negro, es un blanco*” ou encore « *Un negro con plata ya no es negro!* »<sup>51</sup>.

Parce que :

« *L'idéologie du blanchissage/blanchiment reste toujours vivace dans toute l'Amérique Latine et dans la Caraïbe ; elle traduit, à n'en pas douter, une angoisse et une phobie du Noir* »<sup>52</sup>,

Cette dernière catégorie reste pertinente pour analyser la réalité discriminante qui n'en finit pas de se reproduire. Le blanchiment n'est plus pensé comme facteur « d'amélioration de la

---

<sup>51</sup> « Un noir qui étudie n'est plus noir, il est devenu blanc » ; « un noir avec de l'argent n'est déjà plus noir ! ». Entretien réalisé auprès de Martin Orozco Cantillo et Rafael Soto Mazonett, le 23 janvier 2015. Énoncé sous formes de blagues, la prégnance de ces affirmations n'en reste pas moins violente et révélatrice.

<sup>52</sup> Lavou Zougbo Victorien (Ed.), Représentations des Noir(e)s dans les pratiques discursives et culturelles en Caraïbe, Marges 29, CRILAUP, Presses Universitaires de Perpignan, 2006, p. 44.

race » tel qu'il fut entériné au XIX<sup>ème</sup> siècle. Le blanchiment est d'ores et déjà social, même s'il renvoie à une stratification faisant de la couleur de peau un plafond de verre qui limite l'ascension dans la pyramide sociale. Le racisme prend en quelque sorte de nouvelles formes pour s'adapter à une époque où il est devenu incorrect d'affirmer que la race est une vérité établie. Dans la pratique d'ailleurs, on se rend bien compte que la discrimination raciale pure et simple ne parle plus à grand monde, ne guide plus les représentations collectives. La bestialité prêtée aux « noirs » s'est reconfigurée en langueur, en infantilisation voire en délinquance. Le statut social colle aujourd'hui plus à la peau que le statut racial, pourtant difficilement franchissable. C'est pourquoi nous parlons à cet égard d'une catégorie socio-raciale.

Il serait cependant vain de croire, comme nous l'avons déjà souligné, qu'une attribution catégorielle, même émanant du « haut » de la hiérarchie, puisse s'imposer telle quelle à un groupe dominé. Partout où il y a violence (symbolique, physique, psychologique), il y a résistance. A partir du moment où les acteurs reprennent à leur compte une appellation, fût-elle infériorisante à la source, et qu'elle est transformée pour revêtir les traits d'une nouvelle conception, elle devient bonne à penser et à utiliser puisqu'elle a une consistance dans le théâtre des relations interpersonnelles. Qu'en est-il, de fait, de la fabrication du terme « communautés noires » par la loi 70 pour l'appropriation collective des terres dans les zones rurales du Pacifique colombien et de l'adaptation rapide des familles d'ascendance africaine pour bénéficier de ce droit ? Dans le Pacifique, se dire noir et se considérer ainsi a du sens autant collectivement qu'individuellement. Parce que le vocable Noir est incorporé dans une positivité qui permet d'exister, qui garantit des droits inaliénables et une protection culturelle. De la sorte, il se serait constitué près de 400 conseils communautaires, processus d'organisation adopté pour la titularisation des territoires collectifs<sup>53</sup>. Cinq millions d'hectares ont été remis sous la responsabilité et juridiction des conseils communautaires noirs, depuis la création de la loi en 1993.

L'ambivalence du terme Noir continue de faire débat au sein des organisations ethniques afro-colombiennes. En témoigne cet extrait d'entretien réalisé auprès de l'Organisation Angela Davis, à Barranquilla :

---

<sup>53</sup> Burgos Cantor Roberto (ed.), *Rutas de libertad. 500 años de travesía*, Ministerio de Cultura, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2010, p. 250.

*“La palabra negro no existía. [...] Nació en la relación colonial. Hay un sector de nosotros que lucha pero que se reconoce negro. Si hay grupos negros. Pero nosotros preferimos afro porque reconocemos que lo negro hay que discutirlo. Hay que descolonizarnos, desaprender, reaprender... Lo negro si es parte de nuestra historia pero hay que reivindicarlo porque hace parte de lo peyorativo, de subvaloración, y de otro lado se puede usar como categoría de análisis.”*<sup>54</sup>

Les convictions autour de l'importance des définitions ethniques et de ce qu'elles impliquent se retrouvent manifestement face à une aporie, au carrefour entre un passé figé et un présent flexible. Noir comme classification de l'avilissement contre noir comme ayant droit ethnique.

Le passage d'une dénomination commune à l'expression des ramifications existantes au sein de la population noire s'est réalisé au tournant du siècle :

*“Cuando se da la ley 70 de 1993, esa última se llama ley de comunidades negras porque en la década de los 90 las comunidades afro de las regiones del país se reconocían como negros y negras, y así se llamaba organizativamente. A partir del año 2000 con la presidencia de Álvaro Uribe Vélez se da un cambio estructural en cuanto a la determinación a la identificación del grupo étnico afrodescendiente del país.”*<sup>55</sup>

A l'aube du XXI<sup>ème</sup> siècle, l'altérité noire, considérée comme un bloc, se scinde en demandant que soit reconnue la spécificité de chaque groupe, à sa juste valeur. Naissent donc à la vie publique les groupes ethniques *Palenquero* du petit village de San Basilio de Palenque, dont nous avons fait état auparavant ; et *Raizal* de l'Archipel de San Andrés et Providencia, un temps colonie anglaise, dans la mer des Caraïbes. Les catégories plus généralistes *afrocolombiano* et *afrodescendiente* prennent aussi place sur l'échiquier ethnique, auprès des classifications *negro* (noir) et *mulato* (mulâtre). La monstration de la fourchette des identifications ethniques trouve son point d'orgue dans les catégories proposées par le recensement national de 2005. Il est fort à parier que lors des prochains recensements, dont le

---

<sup>54</sup> « Le mot noir n'existait pas. [...] Il est né de la relation coloniale. Il y a parmi nous un secteur [communautaire] qui lutte mais qui se reconnaît noir. Oui, il y a des groupes noirs. Il faut que nous nous décolonisons, désapprenne, réapprenne... Le noir, bien sûr, fait partie de notre histoire mais il faut le revendiquer parce qu'il fait partie du péjoratif, de la sous-valorisation, et d'un autre côté on peut l'utiliser comme catégorie d'analyse. » Entretien Organización social de comunidades negras Angela Davis, le 23 février 2015.

<sup>55</sup> « Lorsque se met en place la loi 70 de 1993, cette dernière s'appelle loi des communautés noires parce qu'au cours de la décennie 1990, les communautés afro des différentes régions du pays se reconnaissaient comme étant noir(e)s et leurs organisations s'appelaient ainsi. A partir de l'année 2000, sous la présidence d'Alvaro Uribe Vélez se réalise un changement d'ordre structurel quant à la détermination, à l'identification du groupe ethnique afro-descendant dans le pays. » Entretien avec Deibys Hernandez (Niches en Acción), le 10 mars 2015.

suisant est fixé à 2016, on assiste à l'émergence de nouveaux groupes. Il paraît raisonnable de s'avancer en disant que la région du Chocó pourrait bien bénéficier de sa propre appellation dans les années à venir : *Chocoanos*.

L'analyse en matière de frontières du groupe que proposent Poutignat et Streiff-Fenart se relève ici particulièrement adéquat, en contexte colombien. La dichotomisation Nous/Eux qui permet de fixer les limites, de circonscrire un espace au sein duquel le collectif existe et en dehors duquel se dresse autrui, ne s'adapte pas simplement à l'extériorité blanche ou métisse, elle s'applique à l'intérieur même de l'ethnicité noire. D'où la construction et la revendication de frontières internes à l'Afro-colombianité, identité qui devient de ce fait aussi approximative que celle de colombien, dont tout le monde participe et personne à la fois. Afro-colombien étant un terme national, le caractère local et localisé d'un *palenquero*, d'un *raizal* ou d'un *chocoano* lui sont préférés.

Le vocable *afrocolombiano* pose également problème. La redéfinition du noir en afro-descendant, par le biais du multiculturalisme, souligne le passage d'une « *assignation raciale marginalisante* » à « *l'expression d'une revalorisation ethnique* »<sup>56</sup>. Cette revalorisation ethnique, si elle se veut effective dans le cadre national, rencontre des difficultés au moment de la fixation de la nouvelle appellation. Avant de vouloir renverser un stigmaté, mieux vaut bien délimiter les barrières en matière d'identification qui permettront dans les actes de dépasser l'empreinte négative qui pèse sur un groupe socialement construit. Posons-nous la question : sur quelles bases est définie l'Afro-colombianité ?

Javier Caseres Palomino, représentant légal de l'association Kusuto pour les droits des communautés noires dans la région de l'*Atlantico* (Caraïbe colombienne), nous informe que :

*“La ley dice que se puede ser afrocolombiano de tres formas: por descendencia afro, por el territorio, también el fenotipo es una característica.”*<sup>57</sup>

On peut donc être considéré comme afro-colombien par le droit du sang (l'ascendance), le droit du sol (le territoire), ainsi que les traits physiques (le phénotype). Le droit du sol a déjà été illustré, nous semble-t-il, par l'appropriation collective des terres dans le Pacifique ; parce que vivant et cultivant depuis des siècles des terrains en familles, les habitants de cette région

---

<sup>56</sup> Cunin Elisabeth, « De l'esclavage au multiculturalisme. L'anthropologue entre identité refusée et identité instrumentalisée », *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales*, O. Leservoier (Ed.), 2005, p. 2.

<sup>57</sup> « La loi dit que l'on peut être afro-colombien de trois manières : par la descendance afro, par le territoire, et le phénotype aussi est une caractéristique. » Entretien réalisé auprès de Javier Caseres Palomino, Asociación Kusuto, le 20 février 2015.

ont gagné l'accès à la propriété et la reconnaissance d'une identité supposée commune. Le droit du sang se fait particulièrement probant dans l'ethnicité villageoise du Palenque de San Basilio. Ici on ne se mélange pas dans le but de préserver une identité et de maintenir des traditions intactes. L'identité c'est l'ancestralité, on est *palenquero* de naissance et de filiation, plus que de territoire ou de couleur de peau. Les traits physiques, par contre, interrogent profondément dans un pays où le métissage fut intense à travers les époques. A quel degré est-on afro-colombien et non métisse ou mulâtre ? Où commence et où s'arrête la considération phénotypique ? Aux cheveux, à la forme du visage, aux pourtours des narines ? Et les traits physiques d'ailleurs, ne relèvent-ils pas d'une lecture avant tout sociale, interactionnelle et historique, déterminée *par et dans* une société ?

Pour d'autres, "*toda persona por ser de piel negra no es afrocolombiano*"<sup>58</sup>. Selon Adelmo Asprilla,

*"No todo por ser negra es afrocolombiano sino que afrocolombiano lo consideramos como un discurso, un reconocimiento, una reivindicación. Es en ese discurso y a partir de él que se constituye una identidad."*<sup>59</sup>

L'identification, au-delà de traits physiques révélateurs, ne peut se réduire à des données extérieures et étrangères à un individu. Le sang, le sol et la corporéité s'imposent à l'homme sans aucune action ni volonté particulière de sa part. L'identité ethnique, pour se constituer, passe par une reconnaissance de soi-même – une prise de conscience existentielle en somme. La définition de l'afro-colombianité proposée par la législation ne prend pas en compte le sentiment d'appartenance à l'ethnicité noire. Les considérations renvoient plutôt à des catégories du passé qu'au présent. Au déterminisme plus qu'à une responsabilisation.

L'Afro-descendance aussi se prête à la réinterprétation de la part des acteurs de l'ethnicité. Bien que communément perçue comme étant le résultat de la présence de la diaspora africaine dans les Amériques, il n'est pas impossible d'entendre que :

*"Afrodescendiente es aquella persona que ha investigado su generación mínimo hasta el octavo grado y sepa que no ha sido mezclada su etnia con otra etnia. Por ejemplo, se puede catalogar como afrodescendiente los que han nacido en San Basilio de Palenque."*<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup> « Toute personne étant de peau noire n'est pas afro-colombien. » Entretien Organizacion social de comunidades negras Angela Davis, le 23 février 2015.

<sup>59</sup> « Tous ceux qui sont noirs [de peau] ne sont pas afro-colombiens parce qu'être afro-colombien nous le considérons comme un discours, une reconnaissance, une revendication. C'est dans ce discours et à partir de lui que se constitue une identité. » Ibid.

La pureté raciale fait son entrée au moment même où la tentative est d'en sortir ; l'afro-descendance, dans ce cas précis, n'est plus simplement conçue comme la descendance africaine sur le sol américain, il s'agit de mesurer le degré de consanguinité d'une communauté ou d'un individu. On assiste à un renversement des conceptions coloniales et scientifiques mais depuis le groupe ethnique et selon les mêmes procédés.

L'identité ethnique, pour être effective, connaît la nécessité de se fixer sur un territoire limité, entourée de traits culturels connus et compris de tous, renvoyant à la croyance dans des origines communes et qui fait sens dans l'interaction sociale. C'est pourquoi les groupes ethniques de petites échelles mais porteurs de discours puissants surclassent rapidement toutes concurrences sur le terrain de l'ethnicité. Du fait qu'il y ait des droits à gagner, une reconnaissance à confirmer, une protection culturelle à mettre en place et des plans de développement socio-économiques à faire respecter, l'ethnicité et ses définitions se meuvent en enjeux de pouvoir.

## 2. La polarisation des identités ethniques

De la diversité des communautés précédemment décrites – qu'elles soient nées *ante* ou *post* constitution de 1991 – se distinguent à l'échelle du pays deux identités afro-colombiennes : les *Palenqueros* du village marron San Basilio de Palenque et les *Chocoanos*, issus d'une région à forte prédominance noire du Pacifique. Ce sont les deux seules communautés ethniques facilement identifiées et identifiables au niveau national, qui défendent avec fierté et force leurs droits à la différence ; ce sont aussi les deux groupes qui possèdent des traits culturels clairement distinctifs du reste de la population.

Le Palenque de San Basilio a été auréolé par l'UNESCO du titre de « chef d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'Humanité » en 2005 ; le territoire de Carmelo, dans la région du Chocó, aspire quant à lui à la reconnaissance et protection de ses singularités par l'obtention du titre de « *patrimonio cultural, oral e intangible de la Nacion* »<sup>61</sup>. Dans les deux

---

<sup>60</sup> « Afro-descendante est cette personne qui a recherché sa généalogie jusqu'au huitième degré minimum et qui sait que son ethnie n'a pas été mélangée avec une autre. Par exemple, on peut cataloguer comme afro-descendant ceux qui sont nés à San Basilio de Palenque. » Ibid.

<sup>61</sup> « Patrimoine culturel, oral et immatériel de la Nation », cité par Asprilla Mosquera Francisco Adelmo, *La afrocolombianidad como respuesta al racismo*, Serie Ángela Davis, Volumen 3, Sibila Editores, Barranquilla, 2012, p. 146-147.

cas, l'histoire locale, la religiosité syncrétique, la tradition orale, les rituels funéraires, la médecine traditionnelle, les danses et musiques soulignent l'important héritage africain que perpétuent ces collectifs, géographiquement situés. Au moment où un déclin de la pratique traditionnelle s'amorce, et qu'un risque certain de disparition culturelle guette, les porteurs de la tradition et les intellectuels y étant liés se mobilisent pour sauvegarder coûte que coûte un mode de vie et des croyances. Même si la communauté ne fait plus sens, n'arrive plus à trouver les facteurs de cohésion qui lui permettrait de se maintenir vivante, les plus anciens se lèvent pour manifester leurs craintes. Car, comme le dit si bien Régis Debray au sujet du sacré :

*« Quand une communauté se bat pour sauver sa peau [...], elle ne lésine pas sur les moyens : la lutte est à mort, car l'enjeu n'est plus ce qu'elle a mais ce qu'elle est. »*<sup>62</sup>

La spécificité de l'ethnicité noire en contexte colombien est que l'on assiste à un renversement de perspectives du fait même de cette angoisse de désagrégation – sociale et culturelle. Alors que la plupart des concitoyens ignoraient jusqu'à l'existence de ces communautés, la volonté de survie de ces groupes, relayée par les médias, leur donne l'opportunité d'occuper de manière inédite le devant de la scène. Et le multiculturalisme constitutionnel de s'exprimer. Pas seulement pour reconnaître la richesse de la nation par le biais de la gestion de l'altérité, sinon pour remplir son rôle et répondre de ses engagements. Le mourant ressuscité ? Oui, et plus féroce que jamais. Parce qu'acculées au pied du mur, ces communautés cherchent une porte de sortie et développent les stratégies les plus inespérées pour continuer d'être.

Même si Maria Herrera, membre dirigeante de l'organisation sociale des communautés noires Angela Davis, affirme que :

*“El aislamiento que se produjo desde territorios como el Choco en el pacífico y el caso de Palenque en la costa caribe, eso dio como resultado ese sentido de pertenencia”*<sup>63</sup>,

Il nous paraît évident que le sentiment d'appartenance communautaire ne naît pas d'un isolement, mais au contraire d'une communication, d'une interaction nécessaire qui permet de

---

<sup>62</sup> Debray Régis, *Eloge des frontières*, Editions Gallimard, 2010, p. 31. Les passages en gras sont soulignés par nous.

<sup>63</sup> « L'isolement qu'ont connu des territoires comme celui du Chocó dans le Pacifique et le cas du Palenque sur la côte caraïbe, a donné comme résultat ce sentiment d'appartenance. » Entretien, Organización social de comunidades negras Angela Davis, le 23 février 2015.

se définir parce qu'en face se dresse autrui. Pour reprendre les mots de Poutignat et Streiff-Fenart,

*« L'ethnicité ne se manifeste pas dans les conditions d'isolement, c'est au contraire l'intensification des interactions propres au monde moderne et à l'univers urbain qui fait saillir les identités ethniques »*<sup>64</sup> ;

Et plus loin :

*« L'ethnicité est une construction sociale de l'appartenance, situationnellement déterminée et manipulée par les acteurs. »*<sup>65</sup>

De la marginalisation imposée peut éclore une marginalisation désirée. Cette relégation ne s'exerçant plus (théoriquement) du haut vers le bas d'une hiérarchisation raciale mais depuis le sommet de la récente stratification ethnique. C'est ce qui permet à Elisabeth Cunin, ayant travaillé sur le métissage, l'assignation ethnique et le stéréotype racial à Carthagène des Indes, de noter que le multiculturalisme se réduit dans les faits à la reconnaissance de la population la plus visible et la mieux organisée<sup>66</sup>.

On assiste de la sorte à une polarisation de l'ethnicité noire en Colombie. De l'avis général, et depuis la capitale, les citoyens colombiens considèrent que les « noirs » vivent tous dans le Pacifique. Le Chocó est perçu comme le territoire presque exclusif des afro-descendants. Pour l'espace caribéen, le Palenque de San Basilio fait office de référence indépassable. Le « noir » des caraïbes est nécessairement issu du petit village de résistants marrons, dans le département du Bolivar. Il faut dire que l'élite *palenquera*, éduquée et ayant grandi en ville, s'est fait promotrice d'un nouveau modèle d'ethnicité qu'elle met en pratique et fait respecter. L'homologation de l'afro-descendance à Carthagène passe par l'aval de la communauté originaire du hameau de San Basilio. En témoigne la diffusion des programmes d'ethno-éducation sensés offrir un enseignement plus respectueux de la culture et de l'histoire noire en Colombie. L'attribution de ces programmes *« se fait selon deux critères : d'abord la ressemblance avec Palenque, puis l'esprit de la communauté »*<sup>67</sup>, laissant à penser en

---

<sup>64</sup> Poutignat Philippe et Streiff-Fenart Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, p. 135.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 136-137.

<sup>66</sup> Cunin Elisabeth, *Métissage et multiculturalisme en Colombie (Carthagène). Le noir entre apparences et appartenances*, L'Harmattan, Paris, 2004, p. 192.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 193.

conséquence que toute autre forme d'ethnicité noire n'est pas légitime. Ceci se vérifie à Carthagène comme à Barranquilla.

L'horizon ethnique n'est pas plus équitable et enclin à l'ouverture que l'imaginaire national en matière d'identité. D'ailleurs, comment rester incluant lorsqu'il s'agit de définir une identité – et d'obtenir des droits - autour de la culture (laquelle ou lesquelles ?), du territoire (quels en sont les limites ?) et de la corporéité (sur quels critères ?) ?

*“Palenqueros y Chocoanos estamos haciendo la construcción de la afrocolombianidad.”*<sup>68</sup>

Cette bipolarisation de l'espace ethnique en Colombie illustre la complexité de penser et de définir les identités noires au niveau national. Parce que la démonstration de l'ethnicité est du ressort des communautés, celles qui ont construit et qui maîtrisent un discours auto-légitimant remportent la partie. La concurrence dans le domaine des origines supposées, de l'ancestralité des traditions, du maniement ou non d'un créole, voire de critères physiques écrase la simple possibilité d'expression de nouvelles communautés, plus restreintes et mal armées, mais pourtant bien réelles. Le monopole de l'assignation ethnique et la force de proposition, en ville et à la campagne, des descendants du Palenque deviennent stigmatisants. La revendication ethnique à Carthagène est perçue comme du racisme inversé ; tout ce qui n'est pas noir et marron n'a pas voix au chapitre. Etre nommé *palenquero* ici est vécu comme une offense par les résidents noirs ! A Barranquilla, il n'est pas rare d'observer qu'un individu manifestement afro-descendant ayant commis un vol ou une agression soit immédiatement taxé de *palenquero*.

De l'essentialisation ethnique donc, s'érige aussi un rejet. Toute personne de couleur noire ne se considère pas afro-colombien, loin de là. Nous pourrions même dire que la majorité des citoyens ayant une ascendance africaine remarquable (par l'entremise de traits physiques) ne se reconnaît ni ne s'incorpore dans le processus ethnique afro-descendant. Comme l'écrivait magnifiquement Frantz Fanon,

*« Ayant jugé, condamné, abandonné ses formes culturelles, son langage, son alimentation, ses démarches sexuelles, sa façon de s'asseoir, de se reposer, de rire, de se divertir, l'opprimé, avec l'énergie et la ténacité du naufragé, se rue sur la culture imposée. »*<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> « *Palenqueros et Chocoanos*, nous sommes les promoteurs de la construction de l'afro-colombianité. » María Herrera in Entretien, Organización social de comunidades negras Ángela Davis, le 23 février 2015.

<sup>69</sup> Fanon Frantz, Op. Cit., p. 47.

L'ethnicité est un combat pour ceux qui y participent ; pour d'autres, c'est une douleur et une absurdité de remettre en jeu un passé qui ne passe pas. Soyons honnête, en Colombie, la thématique ethnique n'intéresse pas grand monde. A cet égard, Elisabeth Cunin disait du concept d'ethnicité qu'il était « *une catégorisation sans signification pour la majorité de la population* »<sup>70</sup>. Nous pensons, après réflexion et suite à notre expérience sur la côte caraïbe, qu'une triple réponse est formulée, consciemment ou inconsciemment, par la population noire face à l'interrogation existentielle qu'impose la préoccupation ethnique. Certains, pour des raisons psychologiques, historiques, familiales et identitaires, connaissent la nécessité de la fuir [la préoccupation ethnique] par l'oubli ou le reniement pour pouvoir poursuivre sans accroc l'acculturation normalisée empruntée depuis l'enfance. La fuite dans ce cas répond à un besoin d'intégration pour celui qui refuse d'être considéré comme noir parce qu'infamant. On ne détruit pas une socialisation et un socle identitaire pour rien. D'autres, pour les mêmes raisons que celles précédemment énoncées, ressentent l'impérieux désir d'organiser l'ethnicité et de s'y identifier pour dépasser le schéma de pensée socio-racial. Ici, la construction de l'individu passe d'abord par l'acceptation d'une filiation douloureuse, d'une histoire de honte et de soumission qui se transformera souvent par la suite en fierté et en revendication d'une origine et d'une culture à partager (ou du moins à faire respecter). Enfin, pour un troisième « groupe », numériquement beaucoup plus fourni que les deux précédents, l'ethnicité n'est pas même questionnée, les choses sont telles qu'elles sont et il faut composer avec l'opinion communément admise. Généralement, les tenants de cette dernière branche considèrent comme caduque la question identitaire et se conçoivent dans la société à partir des classes sociales et ne visent pas autre chose que l'amélioration de leurs conditions matérielles d'existence.

L'acculturation prégnante de l'idéal de blancheur nationale (pour ne pas dire continentale) superposée à la mondialisation des identités a réduit presque à néant toute volonté de reconnaissance ethnique. Mondialisation et réification des identités s'entrechoquent et, paradoxalement, se nourrissent l'une de l'autre.

---

<sup>70</sup> Cunin Elisabeth, Op. Cit., p. 77.

### 3. Métissage et négritude

Tenter de définir l'afro-colombianité est un véritable casse-tête. Entre couleur de peau, traits physiques, culture dite ancestrale, territoire et sentiment d'appartenance, il paraît impossible de déterminer avec certitude qui est ou n'est pas afro-descendant en Colombie. Les regards portés sur l'identité sont multiples car ils sont conditionnés par des conceptions culturelles plus que physiologiques.

A titre d'illustration, donnons du vécu, beaucoup plus parlant parfois que des considérations abstraites. Peu après mon arrivée à Barranquilla, au mois de janvier, je me trouvais avec des amis, en soirée, et j'en profitais pour les questionner sur l'identité afro-colombienne. Mes deux interlocuteurs étaient noirs de peau, l'un plus foncé que l'autre, il est vrai. Cependant, les traits de leurs visages ne me laissaient aucun doute sur leur filiation à la descendance africaine sur le sol colombien. Dans ma conception, peau noire était égale à identité noire. Pourtant, je réalisais vite que pour eux, il n'en était rien. Ils n'étaient pas noirs. On m'indiqua alors gentiment où résidaient « *los negros* » (les noirs) au sein de la ville. Plusieurs quartiers périphériques, du sud-ouest, très populaires, m'étaient désignés comme territoires noirs. Eux vivaient dans un quartier relativement central, pour l'un, et dans le sud-est, pour l'autre. Ils me faisaient remarquer ainsi que la territorialisation en matière d'identité avait son importance.

Cependant, je trouvais cela absurde qu'ils ne se reconnaissent pas dans l'héritage de la diaspora africaine sur le continent américain. Je ne m'étais jamais interrogé sur la possibilité d'une dissonance entre un corps et un esprit, une histoire et sa reconnaissance par une communauté donnée. Je les voyais noir, ils se voyaient jeunes et dynamiques ; l'un professeur d'informatique, l'autre travailleur social.

Face à mon étonnement, et sûrement aussi à ma persistance, ils finirent par me dire ceci : « *Nous sommes tous afro-descendants, c'est vrai, mais personne ne veut le reconnaître* ». Dans leurs représentations de la société colombienne et plus précisément *barranquillera*, le sous-entendu voulait que Noir ne soit pas une couleur de peau mais un statut social. C'est la raison pour laquelle ils m'avaient désignés sans broncher les quartiers les plus déplorables de la ville pour toute identification. Ils ne se considéraient pas comme noir ou afro-colombien parce qu'ils se sentaient appartenir à la classe moyenne de l'agglomération.

Frantz Fanon disait, concernant l'intériorisation de l'infériorité du colonisé :

*« Parce que nulle autre solution ne lui est laissée, le groupe social racialisé essaie d'imiter l'opresseur et par là de se déracialiser. [...] Elle partage avec la « race supérieure » les convictions, doctrines et autres attendus la concernant. »*<sup>71</sup>

Si l'analyse est rude, elle n'en est pas moins véridique. A force de répétition et dans un projet de survie, l'oppressé s'adapte. Dans la modernité, si l'individu n'a pas remis en question cette adaptation et ces soubassements raciaux homogénéisant, il la poursuit.

*“Cuando estaban en estratos bajos, asumían su identidad cultural, se auto reconocían abiertamente y públicamente como palenquero, como afrocolombiano o como negros, y resulta que una vez que las condiciones de vida y los ingresos económicos le cambian la vida - ya tienen la buena casa, el buen carro, el buen empleo, la posibilidad de dar a sus hijos el acceso a buenas universidades, es la prestancia social, la buena imagen - ya se les olvida lo que anteriormente era y se asumían como afrodescendiente. “Ya no soy negro, llámame morenito por favor”. Abandonan su identidad cultural originaria. El blanqueamiento social, la aculturación; todos estos fenómenos se dan...”*<sup>72</sup>

Ce que nous dit ici Deibys Hernandez, représentant de l'Association Juvenile Afro-colombienne Niches en Acción, est extrêmement intéressant, et révélateur du désir d'accession à la mobilité sociale. En plus de « déracialiser », cette dernière fait saliver les candidats noirs aux rêves de l'ascension sociale. Si la péjoration raciale reste perçue comme un plafond de verre, l'époque, en Colombie comme ailleurs, est au pouvoir d'achat, à la consommation. Etre noir n'importe pas pourvu que l'on possède les moyens de se faire passer pour quelqu'un d'autre. En Amérique Latine, c'est bien connu, l'argent a le pouvoir de blanchir, tout comme le statut social. Assumer sa négritude, à l'exception de rares cas, c'est accepter sa condition au plus bas de la pyramide sociale.

---

<sup>71</sup> Fanon Frantz, Pour la révolution africaine. Ecrits politiques, La Découverte, Paris, 2005, p. 46.

<sup>72</sup> « Lorsqu'ils faisaient partie des couches les plus basses, ils assumaient leur identité culturelle, ils se reconnaissaient ouvertement et publiquement *palenquero*, afro-colombien ou noir, et une fois que les conditions de vie et les ressources économiques leur changeaient la vie – une belle maison, une belle voiture, un bon emploi, la possibilité de donner à leurs enfants l'accès à de bonnes universités, c'est de la prestance sociale, une bonne image – ils oublient ce qu'auparavant ils étaient, lorsqu'ils s'assumaient en tant qu'afro-descendant. « Je ne suis plus noir, appelle moi petit brun s'il te plait. » Ils abandonnent leur identité culturelle originelle. Le blanchiment social, l'acculturation ; tous ses phénomènes existent... ». Entretien avec Deibys Hernandez (Niches en Accion), le 10 mars 2015. La traduction de *morenito* que nous proposons n'est pas satisfaisante ; le terme renvoie dans son contexte au fait d'être moins noir, sans être pour autant métisse. Il semble qu'il n'y ait pas de traduction adéquate pour ce terme dans la langue française. Ou que nous l'ignorons.

*“Pero a la gran mayoría de ellos le cuesta reconocerse afro y asumir su identidad cultural porque este mismo espacio estratificado, de clase, en que se han criado los prohíbe de asumir abiertamente esa identidad porque saben que estamos en una sociedad racista, discriminatoria y no se quieren ver discriminados social, racialmente dentro de esta esfera alta en que se mueven y que conviven.”*<sup>73</sup>

Ainsi pour certains leaders d’organisations communautaires noires<sup>74</sup>, celui qui a la peau noire et ne se reconnaît pas afro-descendant s’ignore. Il méconnaît son histoire, sa culture et jusqu’à son identité. Il est de cette identité métisse qui ne serait rien d’autre qu’un « concept vide », rempli de méconnaissance et de domination culturelle occidentale. Les mots sont parfois virulents pour qualifier le métissage culturel dont font preuve certains membres de la communauté. Une lutte idéologique et politique se fait sentir dans ces paroles essentialisées :

*“El mestizaje es la herramienta estratégica que utiliza la raza blanca para diluir la lucha étnica. La elite es blanca pero aquí ser mestizo es ser blanco. Es un blanco disfrazado. Nosotros pensamos que ser mestizo, reivindicar el mestizaje, es diluirse.”*<sup>75</sup>

Selon Adelmo Asprilla, ne pas reconnaître son identité, son passé et sa communauté, reviendrait à « vendre son âme », en quelque sorte. L’usage du terme dilution manifeste l’idée d’une décomposition dans un grand tout ; une perte dans le néant de l’acculturation des valeurs dominantes. La dilution, c’est l’amointrissement des forces dans la dispersion : dans le discours idéologique communautaire, cela nous renvoie à l’aveuglement ou l’ignorance. Nous pourrions nous demander s’il est plus légitime à l’époque contemporaine d’exiger des individus noirs une identité revendicatrice et ethnique qu’il ne l’était sous l’égide républicaine d’assimiler la négritude à la fable d’un métissage national.

L’avancée législative a d’un côté « donné des ailes » à une population qui n’attendait plus rien de l’avenir, s’emparant d’une reconnaissance et de droits inédits comme d’un tremplin pour réclamer plus de justice et d’équité, d’un autre, elle produit un rejet de l’assignation ethnique,

---

<sup>73</sup> « Mais à la grande majorité d’entre eux ça leur coûte de se reconnaître afro et d’assumer leur identité culturelle parce que dans ce même espace stratifié, de classe, où ils ont grandi, on leur interdit d’assumer ouvertement cette identité parce qu’ils savent que nous sommes dans une société raciste, discriminante et ils ne veulent pas être discriminé socialement, racialement au sein même de cette haute sphère dans laquelle ils se meuvent et vivent. » Entretien avec Deibys Hernandez (Niches en Accion), le 10 mars 2015.

<sup>74</sup> Nous en parlerons plus longuement dans une troisième partie.

<sup>75</sup> « Le métissage est l’outil stratégique qu’utilise la race blanche pour diluer la lutte ethnique. L’élite est blanche mais ici être métis c’est être blanc. C’est un blanc déguisé. Nous pensons qu’être métisse, revendiquer le métissage, c’est se diluer. » Adelmo Asprilla in Entretien, Organización social de comunidades negras Ángela Davis, le 23 février 2015.

à la suite du stéréotype racial, pour tous ceux qui se sont enfin hissés dans une situation acceptable en ayant joué le jeu des codes sociaux dominants.

Après avoir décrit les processus identitaires au cœur de l'ethnicité noire, et en les réinscrivant dans un contexte qui leur est inhérent, il nous semble judicieux à présent de faire un détour par l'expérience qui fut la nôtre, en Colombie. Nous aborderons d'abord une festivité d'ampleur nationale, le Carnaval de Barranquilla, que nous avons considéré comme un espace privilégié de *représentations de la culture noire* dans les Amériques et par extension dans l'espace caribéen colombien. Puis, dans un second temps, nous nous intéresserons aux organisations communautaires afro-colombiennes dans le but de saisir quels sont les rouages de la *construction sociale des identités noires*, toujours dans la ville de Barranquilla.

## II. Le Carnaval comme espace de représentations de la culture noire dans les Amériques

Le carnaval, à peine son nom prononcé, renvoie dans l'esprit collectif à un moment d'émotivité intense, d'allégresse, de couleurs, de sourire et de bonheur instantané. Le carnaval se range de fait dans la catégorie symbolique et théorique plus large de la fête. La fête, comme tout autre moment de sociabilité construit, ne va pas de soi, ne s'offre pas de prime abord à la compréhension de ce qu'elle représente et de ce qu'elle englobe. La fête ou les fêtes donnent communément l'impression d'être « hors temps », dans un autre espace que celui qui codifie nos journées quotidiennes, elles-mêmes rythmées par le travail, la famille, les transports ou autres rituels habituels.

Cet « hors temps » est intimement lié à des sensations et des émotions tenues à distance la plupart du temps. Plaisir, partage, relâchement, complicité, défoulement : les masques qu'un individu porte au quotidien tombent ; la mise en scène de soi dont parlait Erving Goffman<sup>76</sup> n'aurait plus lieu d'être dans ce nouvel espace-temps des festivités. Le carnaval s'inscrit dans ces moments de festivités nécessaires au bien-être collectif. Etant donné le caractère cyclique du carnaval ou récurrent de la fête, nous pouvons nous demander jusqu'à quel point ses réjouissances, socialement construites et administrées, ne sont pas au cœur de la temporalité habituelle, c'est-à-dire à quel point ce moment pensé comme *hors temps* n'est pas au contraire *dans* le temps, à l'intérieur des frontières de la société et de son fonctionnement ?

La transgression qui anime l'esprit de la fête, pour Roger Caillois, n'est pas celle qui permet la reproduction et le maintien de l'ordre collectif<sup>77</sup>. Lorsque les règles de la vie quotidienne sont « mises en suspens » le temps des célébrations, il semblerait que les codes de conduites soient transgressés, outrepassés et qu'ainsi la fête n'ait aucune place dans l'élaboration d'une vie commune en société. Caillois souligne cependant le fait qu'à travers l'intensité de la fête, on observe un « recours au sacré » qui se traduit par une représentation et une dramatisation des croyances – la culture est rejouée et perpétuée, les mythes sont revisités et enrichis<sup>78</sup>. Comment ne pas voir dans cette utilisation de la culture et des mythes lors de la fête une continuité voire un renforcement des codes et des fondements d'une société ? Y-a-t-il

---

<sup>76</sup> Goffman Erving, Les rites d'interaction, les Editions de Minuit, Paris, 1974.

<sup>77</sup> Caillois Roger, L'Homme et le Sacré, Gallimard, Paris, 1950.

<sup>78</sup> Ribard Franck, Le Carnaval Noir de Bahia. Identité, ethnicité et Fête afro à Bahia, L'Harmattan, Paris, 1998, p. 104.

véritablement rupture avec le quotidien, avec les normes de conduites qui régissent l'habituelle communication et socialisation entre individus ?

Si la fête peut tout à fait s'organiser et se réaliser de manière aléatoire dans le temps, tel n'est pas le cas du carnaval. Fixé à des dates précises, il forme un passage ritualisé entre deux périodes temporelles, il marque de son sceau un moment de cohésion tout à fait structuré, dans l'univers social et sociétal. Le carnaval fait partie intégrante des festivités visant l'unité par la transgression elle-même de normes communément pratiquées. On pourrait dire que la transgression s'établit « dans les règles ». Si le champ des possibles est ouvert, il est toujours contenu dans un cadre plus large délimitant des frontières de l'acceptable et de l'inacceptable, du permis et de l'interdit.

Le carnaval est un moment du social, un rite qui fonctionne de la même façon que des commémorations d'ordre national ou les cérémonies religieuses. Selon Mircea Eliade, et à mesure de comparaison, une fête telle que le Nouvel An apparaît comme le moyen permettant la régénération périodique et nécessaire à la vie<sup>79</sup>.

Le carnaval est un espace à partir duquel toutes les représentations sociales folklorisées sont possibles. Du fait même de son anonymat, de la multitude des acteurs présents au sein de cette fête populaire, de la liberté des danseurs de mettre en scène leur identité, imaginaire ou réelle, le carnaval est un moment d'expression totalement exacerbé où chacun peut devenir, le temps de quelques jours, l'incarnation d'une représentation, d'un rêve, d'une caricature. Le festival est l'occasion de se montrer et de montrer au travers de déguisements, de chorégraphies, de musique, une identité souhaitée, une identité voulue par un groupe déterminé.

Le carnaval est un lieu et un temps de communication de soi, une possibilité d'irradiation auprès d'un public hétéroclite d'une imagerie malléable des identités. L'espace de liberté devient espace d'expression et de créativité, loin des canons sociaux qui sévissent dans la société. Les rôles sociaux sont bouleversés – ici tout devient possible. Jean Duvignaud y voit l'occasion d'une expérience originale qui trouve son point d'orgue dans une « *communication totale, inédite et immédiate, débarrassée des codes de conduites et des interdits* »<sup>80</sup>.

---

<sup>79</sup> Eliade Mircea, *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Paris, 1969.

<sup>80</sup> Duvignaud Jean, *Fêtes et civilisations*, Scarabée et Compagnie, Paris, 1984 ; cité par Ribard Franck, *Op. Cit.*, p. 108.

Mais alors qu'en est-il des identités représentées dans le carnaval ? Ou plus précisément, car c'est ici la question qui nous intéresse, comment se forment et se reforment les identités ethniques au sein de la scène carnavalesque ?

Intéressons-nous dans un premier temps à l'origine du carnaval, dans ses formes, sa symbolique et ses représentations populaires.

## **A. Le Carnaval : des origines aux Amériques**

### **1. Les origines du Carnaval**

L'origine du carnaval, ainsi que l'étymologie du terme, sont aujourd'hui discutées par de nombreux chercheurs en Europe. Le consensus scientifique qui pendant des années a régi l'explication concernant les prémices du carnaval n'est plus. Il est communément considéré que le carnaval prendrait sa source dans des rites festifs très anciens. Frank Ribard nous indique, après un travail de compilation bibliographique sur la question, que le carnaval pourrait trouver sa genèse dans des fêtes tantôt mésopotamiennes, tantôt relevant de l'Antiquité grecque à travers la célébration d'un rite en l'honneur de la divinité Dionysos. Il est aussi admis que les Saturnales et les Lupercales romaines (réjouissances païennes au moment du solstice d'hiver ayant comme référence tutélaire le Cosmos dans son ensemble, et plus particulièrement Saturne et la Lune) seraient au fondement des réjouissances carnavalesques que nous pouvons observer aujourd'hui encore. Ces rituels avaient pour but d'actualiser et de réactiver le fonctionnement de la Nature, du tout cosmique pour pouvoir entrer dans une nouvelle année avec l'aval des Dieux.

À Rome comme au sein de la Grèce Antique, le temps, l'espace et la vie ne pouvaient se penser sans l'administration judiciaire et volontaire de forces supérieures constitutives de l'ordre cosmique. Au cours de ces réjouissances, on pouvait observer les jeux d'inversion des rôles qui voyaient esclaves et maîtres changer de rang. Un Roi fantaisiste était inauguré, Roi devant lequel on se prosternait de façon burlesque pour signifier l'insignifiance humaine devant la ou les puissances surnaturelles. Pensées comme étant une façon de maintenir l'ordre établi lui-même arbitraire des sociétés humaines, ces inversions de statut soulignaient la conscience qu'avait l'élite de n'être favorisée que par la volonté d'une force divine. Il

s'agissait d'établir une communication non seulement pour conjurer le sort ou le mauvais sort qui pouvait advenir à tout moment, mais aussi pour signaler l'importance du passage d'un cycle annuel à un autre.

Le carnaval est un rite qui permet d'assurer l'écoulement normal de l'année ; il intronise et perpétue le recommencement d'un temps cyclique. A cette fête, au-delà de ses apparats de relâchement, de transgression et de libérations sexuelle et alimentaire, est attribuée la valeur fondamentale d'assurer le renouveau du monde et la bonne marche du Cosmos.

Pour Arnold Van Gennep, auteur d'une œuvre faramineuse sur le folklore français<sup>81</sup>, le carnaval ne peut et ne doit être pensé en dehors du couple qu'il forme avec le Carême. À cet égard, il parle de cycle Carnaval-Carême. De fait en France, l'institutionnalisation du carnaval aux dates et dans la forme que nous lui connaissons est directement à relier avec l'Eglise catholique. C'est au VIII<sup>ème</sup> siècle qu'est décidée la date et la durée des festivités carnavalesques. Ces dernières sont fixées aux quatre jours précédant le Mercredi des Cendres, qui intervient chaque année en fonction du cycle lunaire marquant la fin de la période hivernale. Ainsi les dates varient chaque année, de la même façon que la période du Carême et par conséquent la célébration du dimanche de Pâques.

À titre d'exemple, pour l'année 2015, le Carnaval est fixé du samedi 14 février au mardi 17 février. Le carnaval prend fin, de manière traditionnelle, le soir du fameux Mardi Gras, lui-même intronisant le Mercredi des Cendres, premier jour du Carême (18 février). Le Carême durera quarante jours ; période de jeûne, d'aumône et de prière au sein du culte chrétien qui touchera son terme au moment de la célébration de la résurrection du Christ, le dimanche de Pâques.

Le Carnaval en tant que festività n'est pas chrétien ; il est antérieur au culte monothéiste adopté comme religion d'Etat par l'Empire romain. Les autorités ecclésiastiques, devant l'engouement populaire et l'ancrage des mœurs festives, ont tenté d'opérer une christianisation des réjouissances païennes. Mais « *le carnaval resta, envers et contre tout, un isolat païen dans le calendrier chrétien* »<sup>82</sup>. Vilipendé pour sa légèreté de ton, ses pratiques hérétiques et païennes (pour ne pas dire sauvages), la dérégulation des normes sociales habituelles, le carnaval était perçu par les Pères de l'Eglise comme un espace-temps de péchés

---

<sup>81</sup> Van Gennep Arnold, Le folklore français, Volume 1, Editions Robert Laffont, Paris, 1998.

<sup>82</sup> Lombard-Jourdan Anne, Aux origines de Carnaval, Odile Jacob, Paris, 2005, p. 64.

inacceptables. Force est de constater que même une institution de la prénance de l'Église à l'époque moyenâgeuse ne put faire face aux désirs de réjouissance du peuple !

Le carnaval est festif, à l'heure chrétienne, car il laisse place paradoxalement à une période de prescription alimentaire, que symbolise le Carême. Ainsi le carnaval pouvait revêtir, en surface seulement, l'habit que voulait lui donner l'Église : une toison de licences « tolérées » puisque devait s'ensuivre le jeûne et la communion avec Dieu propre au Carême.

D'ailleurs l'étymologie de Carnaval, issue de termes ecclésiastiques, renverrait à la racine latine *carne levarer*, *carnis levamen* et *carne levaris* qui signifie « enlever, ôter la chair » ou encore « viandes ôtées »<sup>83</sup>. Les verbes *levare*, *tollere*, *laxare* en latin signifient « renoncer à, priver de », renvoyant à une période d'abstinence<sup>84</sup>. Le carnaval en tant que festivité surviendrait donc comme point d'orgue de la période carnée, avant d'entamer les quarante jours de jeûne propre au Carême. Ainsi le carnaval serait le moment des adieux faits à la viande, mais aussi au vin et à la sexualité.

Selon Arnold Von Gennep, il y a erreur concernant la signification de cette étymologie.

Même si Merlo écrit :

*« L'idée est presque partout la même ; chose étrange, ce n'est pas la jouissance, l'ivresse de l'aujourd'hui, mais la mortification, la privation de demain. Ce n'est pas un hymne aux sens, à la chair, comme on s'y attendrait, mais un cri de douleur, de regret, le cri de l'animalité insatisfaite, fatiguée peut être mais non rassasiée, qui pense que toute jouissance devra finir »*<sup>85</sup>,

L'auteur du *Folklore français* reste convaincu du fait que l'étymologie ne peut faire référence qu'à une période de gaieté, de licences joyeuses et de farces, comme en atteste les pratiques, bien éloignées du sentiment de tristesse que laisse imaginer les interprétations classiques du terme *carnaval*<sup>86</sup>.

Anne Lombard-Jourdan offre une nouvelle lecture du terme Carnaval et ses implications<sup>87</sup>. Selon cette dernière, carnaval, découpé en *cern*, *corn*, *carn* « corne » et *aval* ou *à val*

---

<sup>83</sup> Van Gennep Arnold, Op. Cit., p. 746.

<sup>84</sup> Lombard-Jourdan Anne, Op. Cit., 2005.

<sup>85</sup> Merlo, cité dans Van Gennep Arnold, Le folklore français, Volume 1, Editions Robert Laffont, Paris, 1998, p. 746.

<sup>86</sup> Van Gennep Arnold, Op. Cit., p. 746-747.

<sup>87</sup> Lombard-Jourdan Anne, Op. Cit., p. 60 à 64.

« abandon », « tomber », « *désignait primitivement le moment où les cerfs perdent leurs bois* »<sup>88</sup>. Elle considère d'ailleurs que le mot carnaval, originaire d'une langue vernaculaire avant d'être reprise en latin, est un terme proprement français.

Selon ses analyses, la chute des bois du cerf annonçait, au Moyen Âge, la fin de l'hiver et le retour par conséquent du printemps. La fête carnavalesque, périodique, était un mode de mesure du temps et inaugurait le cycle des saisons. Le carnaval était le moment du rire et des mascarades publiques, véritable pied de nez au rigorisme de la loi divine. Cette fête était l'expression simple d'une joie bondissante à l'arrivée de la belle époque, le printemps. La renaissance de la nature, la période des amours, la fin du froid, la sortie de l'espace privé pour aller occuper de nouveau l'espace public – autant d'éléments associés au bonheur de l'intronisation d'une nouvelle saison.

Pour Anne Lombard-Jourdan, le carnaval, plus qu'une période du calendrier chrétien qui annonçait le commencement de prescriptions alimentaires pour des raisons religieuses, coïncidait curieusement avec exactitude à la fin des réserves en viandes faites par la population pour passer l'hiver. De la sorte, instituer le Carême au sortir du Carnaval, ou inversement, n'était finalement pas un choix si aléatoire ou religieux qu'il pouvait y paraître. En effet, le carnaval était le moment de « vider les stocks », d'organiser un festin carné puisque le printemps allait faire son apparition et que l'on pourrait sous peu de nouveau chasser, pêcher, semer, récolter sans penser à économiser des produits alimentaires. Autrement dit, après le Mardi Gras, la période maigre n'était pas de refus puisque l'on n'avait plus de viande à consommer !

Soulignons, à titre de remarque et pour tenter de saisir l'importance rituelle et cosmique de Carnaval, qu'avant la mise en place du calendrier julien, en date de 46 avant J.-C. et à l'initiative de Jules César, c'était le calendrier romain républicain qui donnait la mesure du temps. Ce calendrier faisait débiter l'année par le mois de Mars ; de la sorte l'année prenait fin avec Février. C'est ce qui nous permet de penser la très longue durée de l'existence de la fête dite carnavalesque. Conséquemment, et durant plusieurs siècles, le mois de février annonçait et l'achèvement et le commencement d'un nouveau cycle, basé sur le système lunaire. D'où la primordialité de février et d'une fête au-delà du coutumier pour communiquer avec le cosmos et assurer une bonne transition cyclique.

---

<sup>88</sup> Lombard-Jourdan Anne, Op. Cit., p. 61 et p. 241.

Si le mot *Carnaval* fait son apparition pour la première fois dans la littérature française aux environs de 1500<sup>89</sup>, qu'en est-il de sa pratique lorsqu'il traversa l'océan Atlantique pour aller se nicher aux confins des terres américaines ?

## 2. Le Carnaval aux Amériques

Le Carnaval, originaire de fêtes païennes, en traversant l'océan Atlantique pour venir se rejouer sur le continent américain par l'intermédiaire des colonies, a connu de profonds changements pour s'adapter aux réalités locales. L'évangélisation des populations indigènes et des populations esclaves déracinées d'Afrique s'est traduite par la reproduction de l'ensemble des rites liturgiques propres à l'Eglise catholique en Europe sur le sol américain. Le carnaval ne fit pas exception. Il était et continue d'être un moment populaire de libération que certains comparent d'ailleurs à une « soupape de sécurité », offrant par le biais du relâchement la pérennité des normes et règles socialement établies.

Le carnaval, impossible à maintenir dans ses formes européennes sur le continent américain, s'est rapidement fait métisse, à l'effigie de sa population. Au Brésil, par exemple, l'*Entrudo* portugais, fête de l'élite coloniale en terre conquise, n'a pas tenu longtemps face à une reprise populaire des réjouissances. En effet, qui n'aimerait pas participer, à sa manière, avec sa culture et ses croyances à des festivités d'ordre communautaire, moyen d'expression et de libération instantanées, participation intégrale et inédite à la vie de la cité ?

L'*Entrudo* portugais se serait développé sur le territoire brésilien à partir du XVI<sup>e</sup> siècle par l'entremise de l'élite blanche coloniale. Dans les rues de Bahia, de Rio de Janeiro, on pouvait assister à des « batailles rangées de jets d'eau, d'orange et de citrons de cire »<sup>90</sup> entre voisins ou au sein même des maisons, le tout suivi par le partage d'un repas, entre familial. Dans la rue s'effectuait le même type de joutes mais avec l'usage de produits moins gracieux : en effet, à l'extérieur on remarquait des gerbes de boue, d'eau parfumée mais aussi d'eaux usées. Ces « combats » permettaient de mettre en contact les jeunes gens de sexes opposés qui n'avaient habituellement pas la possibilité de se rencontrer. Une fois de plus, derrière une

---

<sup>89</sup> Ibid., p. 241.

<sup>90</sup> Ribard Franck, *Le Carnaval Noir de Bahia. Identité, ethnicité et Fête afro à Bahia*, L'Harmattan, Paris, 1998, p. 148.

pratique prétendument anarchique revêtant les parures de la permissivité, se cache des expériences sociales importantes pour la socialisation communautaire.

Ainsi la pratique de l'*Entrudo* n'est pas l'exacte réplique des scènes carnavalesques connues en France, en Italie ou en Allemagne, à l'époque moyenâgeuse. Disons plutôt que ce fut la forme portugaise d'expression de festivité en lien avec Pâques. Ces réjouissances pourtant respectaient scrupuleusement la hiérarchie sociale en vogue dans la société coloniale. Il n'était pas question d'établir, par le biais de ces fêtes, une communication entre les classes (ou plutôt les castes) sociales. L'esclave n'était pas invité à participer aux célébrations. Franck Ribard parle à cet égard de « *Carnaval policé* »<sup>91</sup>, carnaval dans lequel la pyramide sociale et raciale était parfaitement respectée.

L'*Entrudo* portugais n'est pas encore le Carnaval tel que le Brésil va le pratiquer jusqu'à notre époque contemporaine. C'est au XIX<sup>ème</sup> siècle que les festivités des jours gras vont se mettre en place sur la place publique et dans de nouvelles configurations. La population noire, numériquement très importante dans les grandes villes côtières, va s'immiscer avant même l'abolition de l'esclavage (1888 au Brésil) dans la fête, pour y prendre au cours du XIX<sup>ème</sup> siècle une place toujours grandissante. Si les défilés de rues étaient accaparés par la « bonne société » au cœur des villes, les quartiers périphériques, eux, voyaient l'affluence de la population noire croître. Par le biais de masques et des défilés, les esclaves d'origine africaine se mirent à rejouer leur propre culture, à imposer une forme carnavalesque à leur effigie, représentant l'expression d'identités noires bien éloignées de la « blancheur civilisée » du centre urbain. Quoi de plus normal à ce que la fête représente celui qui la fait ?

Ainsi au cours du XIX<sup>ème</sup> siècle, le Carnaval s'institutionnalisant, les festivités deviennent un élément primordial de résistance culturelle et communautaire pour les noirs brésiliens. Le Carnaval, temps de toutes les licences, se meut en espace politique permettant à une communauté de se forger autour d'expressions culturelles particulières – la fête comme libération implique des actions bien plus conséquentes que ce que la légèreté semble vouloir démontrer.

Les *batuques*<sup>92</sup>, manifestations propres aux noirs bahianais impliquant danses et musiques de percussions, prirent possession des rues de Salvador, sans accord de l'élite locale. Cette dernière pensait comme barbare toute représentation ne prenant pas modèle sur les pratiques

---

<sup>91</sup> Ribard Franck, Op. Cit., p. 147-148.

<sup>92</sup> Ribard Franck, Op. Cit., p. 169-170.

occidentales, le patron des carnivals étant à l'époque le Carnaval Vénitien. Les *batuques*, nous dit Franck Ribard, « *apparaissent [...] comme une conquête d'espaces symboliques, dans la sphère publique, qui délimite des territoires – lieux de résistance culturelle et d'élaboration d'identité ethnique – et une frontière ethnique* »<sup>93</sup>.

La culture afro-bahianaise post abolition de l'esclavage n'a donc pas attendu qu'on lui donne sa carte d'habilitation raciale/sociale au sein de la société brésilienne pour s'en saisir. Pourtant d'autres groupes afro réussirent à pénétrer dans les « clubs carnavalesques » au cadre plus officiel de la fête. On observe déjà à la fin de XIX<sup>ème</sup> siècle une distinction des formes de participation à la société selon la revendication d'une identité propre ou selon le désir d'une intégration « douce » et rapide aux institutions établies. L'Afrique à laquelle rendaient hommage ces groupes afro était « *celle des cultures ancestrales africaines, de peuples et de royaumes ayant existé avant la colonisation, c'est-à-dire une Afrique érigée au rang de vieille tradition* »<sup>94</sup>, éloignée des réalités locales moins pimpantes et glorieuses dans lesquelles la place du Noir restait problématique.

Le XX<sup>ème</sup> siècle verra le développement d'un Carnaval à Salvador de Bahia unanimement afro. Malgré les tensions et la diversité des formes de participation au Carnaval des groupes noirs, une volonté commune réunit les acteurs populaires de la ville : rendre visible, divulguer la culture afro-bahianaise. Par le biais du Candomblé, religion et culte des afro-brésiliens ; par l'entremise d'une histoire commune de l'esclavage et ses conséquences ; par l'intermédiaire de traits culturels propres tels que la danse ou la musique produites par les Noirs au Brésil. Le carnaval devient un « *Carnaval de participation populaire* »<sup>95</sup> au sein duquel de nouvelles formes de manifestations remplacent progressivement les plus anciennes. Ainsi les clubs carnavalesques disparaissent au profit de groupes musicaux plantés sur des chars défilant dans les rues de la ville. Les collectifs *afoxés* et les « trios électriques » prennent possession de l'espace public devenant des scènes ambulantes. Les milieux les plus aisés se retranchent dans des espaces intérieurs sélectifs. Les autorités se font de plus en plus conciliantes avec l'expression populaire afro-bahianaise qui sévit dans le Carnaval. Si les messages divulgués peuvent rester à certains égards politiques, la revendication principale et majoritaire devient celle du partage de la joie collective, partout dans la ville.

---

<sup>93</sup> Ibid., p. 170.

<sup>94</sup> Ibid., p. 170.

<sup>95</sup> Ibid., p. 176.

L'engouement populaire de ces festivités, au cours de la seconde moitié du XX<sup>ème</sup> siècle, va dépasser très largement le cadre local. La ville de Salvador connaît en effet une croissance démographique énorme, une classe moyenne exigeant de meilleures conditions matérielles d'existence naît, le commerce et les activités du tertiaire grandissent. Le tourisme aussi connaît un essor sans précédent et le carnaval va devenir l'attraction festive et culturelle phare de toute la région. D'aucuns parlent d'ailleurs à ce propos d'un « marché de la fête » puisque des investisseurs du monde entier misent aujourd'hui sur les festivités de masse pour faire connaître leurs produits et leurs marques. Les municipalités investissent de la même façon des capitaux énormes dans le but de faire resplendir aux yeux du monde leurs villes et leurs attractions touristiques. Pour autant, assiste-on à la fin d'une « authenticité » afro concernant les messages et les pratiques du Carnaval de Salvador de Bahia ?

Si certains défilés, souvent les plus prestigieux, ont aujourd'hui une fâcheuse tendance à se privatiser car payants, les thèmes sélectionnés par le comité de direction du Carnaval de Bahia restent clairs : il s'agit de représenter ou la religion syncrétique du Candomblé, ou l'histoire des mythes et des héros du mouvement noir, ou encore la réalité socio-économique contemporaine de la collectivité afro-bahianaise. Un triple objectif est visé par le choix de ces thèmes dans le carnaval afro : d'abord valoriser les racines de l'histoire afro-bahianaise qui permettrait la légitimité des valeurs ethniques ainsi que la pérennité de la force symbolique du groupe ; ensuite décrire un « monde noir recréé » autour de symboles positifs, capable de maintenir voire de renforcer la prise de conscience ethnique ; enfin dénoncer les discriminations raciales et les inégalités sociales au sein de la société brésilienne avec l'affirmation de l'existence d'une lutte pour la participation politique et une égalité plus importante<sup>96</sup>.

Le folklore et l'arrivée de capitaux ont de fait modifié les structures du Carnaval et parfois aussi le profil des participants. Pourtant le cœur, l'âme pourrait-on dire du carnaval est toujours occupée par la population noire et la manifestation de son ethnicité, de sa culture.

De par la diversité des acteurs en présence, de par la multiplicité des messages présents au sein des carnavals, ces festivités peuvent être considérées comme des microsociétés œuvrant dans un espace-temps particulier. Si « *dans la fête chacun existe* »<sup>97</sup>, le carnaval peut aussi

---

<sup>96</sup> Ribard Franck, Op. Cit., p.416-419.

<sup>97</sup> Ribard Franck, Op. Cit., p.141.

devenir une guerre des symboles. C'est ce dont nous fait état Stéphanie Mulot dans un article concernant l'identité guadeloupéenne<sup>98</sup>.

Selon l'anthropologue, le carnaval est devenu « *le lieu de théâtralisation de l'identité et du patrimoine guadeloupéens* »<sup>99</sup>. Au sein de cette fête culturelle, l'auteur observe un triptyque nous renvoyant directement aux différences en matière de postures identitaires. Un premier groupe pourrait être catégorisé comme étant celui du « carnaval spectacle » dont les participants ont à cœur avant tout de séduire et de rendre touristique l'évènement. Un second groupe serait à rapprocher d'un « carnaval du patrimoine » qui renverrait à un patrimoine local policé présentant une histoire et une identité apaisées. Enfin un troisième collectif aurait la volonté d'agir pour un « carnaval contestataire », mettant en scène les grandes figures du marronnage culturel et usant de symboles de la résistance au colonialisme. Derrière les rires et l'allégresse générale qui semble s'épanouir au cours du Carnaval, on ne peut s'empêcher de prendre note des divergences profondes, des tensions qui existent dans les définitions et les monstrations identitaires. Le Carnaval est bien le lieu et l'espace d'une guerre des symboles.

L'ethnicité noire, afro-américaine n'est pas l'identité noire<sup>100</sup>. En Guadeloupe, la grande majorité de la population est noire si l'on se rapporte à la couleur de la peau. Les promoteurs et participants du carnaval guadeloupéen pourtant ne pensent pas leurs identités exclusivement à l'aune des vieilles catégories socio-raciales héritées de la colonie. Ce qui sépare le groupe carnavalesque *Voukoum*, initiateur du carnaval contestataire, du groupe considérant le carnaval comme un spectacle, n'est autre chose qu'un sentiment d'appartenance, autrement dit une croyance dans une origine particulière se manifestant par le biais d'une histoire singulière et de pratiques originales. L'ethnicité est en quelque sorte un choix, ou une foi, tantôt conscient tantôt inconscient.

Le groupe *Voukoum* est porteur d'un discours sur l'identité, d'un discours politique qui, pour se fonder, pour se légitimer doit occulter des éléments du passé. Ce discours « *favorise obligatoirement une vision de l'histoire au détriment d'une autre* »<sup>101</sup>. L'histoire dont est porteur le mouvement culturel *Voukoum* est celle d'une violence – violence physique, violence psychologique et violence identitaire. L'usage de masques, le désordre qui s'imisce dans la ville par leurs défilés, l'agressivité qui surgit de l'espace rural pour envahir les centres

---

<sup>98</sup> Mulot Stéphanie, « La trace des Masques. Identité guadeloupéenne entre pratiques et discours », *Ethnologie française*, 2003/1 Vol. 33, p. 111-122.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>100</sup> Si tant est qu'il y en ait une.

<sup>101</sup> Mulot Stéphanie, *Op. Cit.*, p. 112.

urbains rappellent indéniablement le mode d'expression libertaire des « Nègres marrons ». La ferme volonté du mouvement est de remettre au goût du jour une résistance pensée comme ancestrale ; une lutte pour la dignité, une lutte pour la culture, une lutte pour la reconnaissance d'une origine africaine enchaînée sur le sol antillais. L'imaginaire de l'homme sauvage berce la pratique du groupe *Voukoum* qui défile masqué, grimé de noir, à demi nu dans le but de faire naître la peur, le sentiment de terreur qui, à l'époque coloniale, devait donner des sueurs froides aux institutions esclavagistes et à la bonne société des bourgs. La marche des « Masques » tente à sa façon de réveiller une conscience supposément enfouie ou endormie : celle d'une résistance à l'opresseur et colon blanc ainsi qu'à ses normes avilissantes, le tout parfois transposable à l'époque contemporaine.

L'histoire est rejouée mais aussi recréée, réinventée dans le sens d'une affirmation identitaire. En créant des masques voulus « traditionnels et authentiques », le groupe *Voukoum* réinterprète en les créolisant des objets pourtant venus d'ailleurs. Ainsi, comme le souligne justement Stéphanie Mulot, le *mas a Kongo* (masque du Congo), qui consiste à s'enduire le corps de sirop de canne à sucre mélangé avec de la suie<sup>102</sup> et porter un pagne court réalisé à partir de feuillages, serait une représentation de l'origine exclusivement africaine du peuple antillais. Cependant, même si ce masque souhaite « *rappeler les conditions de genèse de la société guadeloupéenne à travers la traite et l'esclavage* »<sup>103</sup>, on ne peut occulter l'origine de ce déguisement qui trouve ses racines dans le carnaval indo-européen en référence au « *culte de l'ours ou de l'homme sauvage* »<sup>104</sup>. De la même façon, le *mas a glas* (masque à miroirs), sensé symboliser l'apport indien à la population antillaise par l'entremise de l'épisode de l'engagisme<sup>105</sup>, n'est pas une création insulaire créole mais une reprise d'un élément intrinsèque – le miroir – au carnaval européen dans lequel il représente l'inversion du temps cyclique par le biais du mois de janvier.

Finalement, pour reconstruire une identité qui se veut proprement locale, créole, le groupe *Voukoum* fonde son activisme sur une « *large occultation de l'origine européenne du carnaval et des masques* »<sup>106</sup>.

---

<sup>102</sup> Le tout donnant un éclat très noir et brillant à la peau. Mulot Stéphanie, Op. Cit., p. 115-116.

<sup>103</sup> Ibid., p. 116.

<sup>104</sup> Ibid., p. 115.

<sup>105</sup> Au lendemain de l'abolition de l'esclavage, en 1848 pour les territoires français.

<sup>106</sup> Mulot Stéphanie, Op. Cit., p. 117.

Ces reprises et ces réinterprétations<sup>107</sup> des formes du carnaval européen dans l'espace américain soulignent les profondes mutations qu'ont connues les traditions occidentales en traversant l'océan. Le carnaval a dû s'adapter aux réalités locales du « Nouveau Monde ».

C'est parce que le continent américain est le fruit du métissage, de la rencontre de peuples et d'histoires différentes que l'on peut toujours y observer des carnivals protéiformes et néanmoins proches dans leurs formes d'expressions collectives. L'ethnicité noire a fait de ces fêtes populaires, en certains lieux, un tremplin de reconnaissances identitaires et de revendications.

## **B. Barranquilla et son carnaval**

Dans le cadre de notre recherche, nous nous sommes focalisés sur le Carnaval de Barranquilla et, par prolongation, sur la ville qui l'a vu naître. Notre ambition est ici de saisir comment sont représentées les identités afro-descendantes au sein des festivités, quels en sont les porteurs et sous quels traits elles sont exprimées à l'époque contemporaine.

### **1. L'attractivité commerciale et portuaire comme espace de la diversité**

La ville de Barranquilla, qui vient seulement de fêter ses 202 ans en 2015, est la petite dernière de la côte Caraïbe colombienne. Elle s'érige respectivement entre la sublime cité coloniale de Carthagène des Indes, à 120 kilomètres au sud-ouest, et la ville de Santa Marta, à 100 kilomètres à l'est, où vint s'éteindre un jour de 1830 la légende sud-américaine la plus adulée de tous les temps, Simon Bolivar. Carthagène fut fondée par Pedro de Heredia en 1533 et Santa Marta par le conquistador Rodrigo Galván de las Bastidas en 1525.

Niché entre ces deux rappels incessants de l'histoire et portes d'entrées sur la Nouvelle Grenade, à présent Colombie, Barranquilla est autant le fruit de l'époque moderne que de la contemporanéité. Espace naturel de l'embouchure du fleuve Magdalena avec la mer des Caraïbes<sup>108</sup>, point d'accès manifeste entre l'intérieur et l'extérieur, Barranquilla s'est

---

<sup>107</sup> Au Brésil et en Guadeloupe.

<sup>108</sup> Le fleuve Magdalena irrigue l'ensemble de la Colombie du nord au sud, parcourant une distance de quelques 1500 kilomètres.

développée par nécessité et par évidence. Des trois principaux centres urbains de la Caraïbe colombienne, l'agglomération de Barranquilla se hisse confortablement en premier foyer de peuplement de la région avec près d'un million deux cent mille habitants. Elle est aujourd'hui la quatrième ville du pays, après Bogota, Medellin et Cali. Et continue d'attirer sans compter.

De par sa géolocalisation stratégique, sa possibilité de transport fluviale interne et son accès aux eaux internationales – et par extension au monde – le territoire de la récente Barranquilla fut doucement mais sûrement accaparé par les populations de la région à partir du XVIIIème siècle. Communément surnommée « *Puerta de Oro* » (Porte d'or) en Colombie, il n'y a pourtant jamais transité d'or. Barranquilla est plutôt le portail qui vaut de l'or, comme le suggère les diverses vagues poussives et soudaines d'immigration qui font aujourd'hui sa spécificité.

Barranquilla n'a donc pas été fondée par l'emprise ibérique, elle fait figure d'étrangeté sur la frise chronologique de la région. Car tout ce qui compte et qui pèse en Caraïbes est traditionnellement d'obédience coloniale, que ce soit par l'entremise de la France, de l'Angleterre, de la Hollande, des espagnols ou des portugais. Dans cet entre-deux cités coloniales, Barranquilla a grandi de façon anarchique, en témoigne le vocabulaire utilisé pour qualifier l'arrivée des premiers résidants sur zone : « peuplement sans loi », « quartiers d'invasion ». La nouvelle cité s'est construite au fil des saisons et nombreux sont ses habitants qui considèrent que l'aménagement et la gestion du territoire ne remonte pas avant la seconde moitié du XXème siècle. Le peuplement de la ville devient manifeste et prend de la hauteur durant le XIXème siècle lorsqu'une immigration régionale, nationale et internationale se met en place. Entre 1870 et 1950, la ville passe de 11.000 habitants à 280.000 âmes.

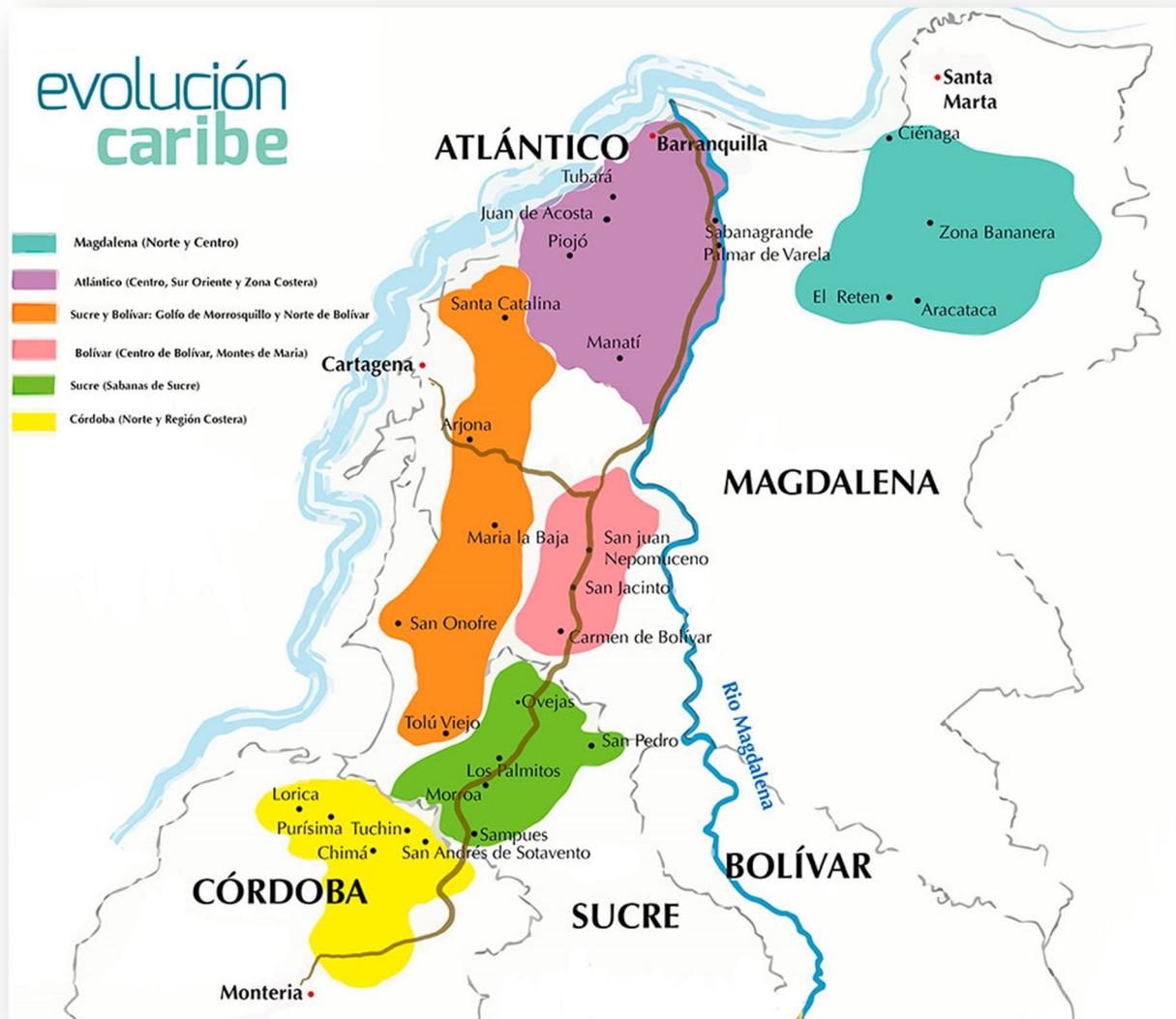
En 1931, « *gente de por lo menos 42 nacionalidades diferentes se registraron en la prefectura de Barranquilla* »<sup>109</sup>. En effet, au cours des XIXème et XXème siècles, des immigrants Arabes, du Moyen-Orient, et des Européens, des côtes méditerranéennes et de l'Atlantique Nord, vinrent grossir les rangs de la cité, motivés par le commerce portuaire croissant de villes comme Barranquilla<sup>110</sup>. Les investisseurs internationaux tournèrent leurs yeux vers l'attrayante Barranquilla qui en se dynamisant, se mit à s'étendre. L'arrivée de capitaux

---

<sup>109</sup> « Des individus d'au moins 42 nationalités différentes se sont inscrits à la préfecture de Barranquilla », citation traduite par nos soins. In Sofía Lizcano Martha, González Cueto Danny, Miranda Freitas Joseania, *Afro-Carnaval no caribe – Barranquilla (Colombia) e Salvador (Brasil): por uma memoria comum e solidaria*, p. 231, in Lavou Zoungbo Victorien (Ed.), *Représentations des Noir(e)s dans les pratiques discursives et culturelles en Caraïbe*, Marges 29, CRILAUP, Presses Universitaires de Perpignan, 2006, Note de bas de page, p. 231.

<sup>110</sup> Ibid., p.231.

étrangers engendra lui-même la venue de populations des régions limitrophes : Bolivar, Sucre, Magdalena, les riverains du fleuve Magdalena ainsi des villages de l'Atlantico<sup>111</sup>.



Carte de la région caraïbe colombienne<sup>112</sup>

Cette immigration massive, d'ordre avant tout économique et commerciale, ne fut pourtant pas la première : tout au long des XVIII et XIXème siècles, les riverains du fleuve et les habitants de l'espace caraïbe colombien se déplacèrent vers l'embouchure dans le but de trouver du travail et d'améliorer leurs conditions de vies. Prématurément, la ville se fit

<sup>111</sup> L'Atlantico est le département dont Barranquilla est la capitale administrative.

<sup>112</sup> <http://evolucioncaribe.org/proyectos/desarrollo-rural/construccion-y-fortalecimiento-de-una-red-de-organizaciones-para-el-desarrollo-rural/>

connaître comme un espace de la diversité ethnique. Comme nous l'ont fait judicieusement remarquer des anciens professeurs de l'Université de l'Atlantico lors d'un entretien,

*“Barranquilla que no fue fundada ha sido poblada. Para el siglo XIX cuando comienza a decaer ciudades como Santa Marta, como Cartagena, como Mompox, Barranquilla comienza a desarrollarse del punto de vista industrial y comercial entonces hay unas migraciones internas de poblados negros, mestizos, mulatos, blancos y viene a Barranquilla porque aquí hay fuente de trabajo. Comienza a surgir en Barrio Abajo<sup>113</sup> el ferrocarril que es una muestra de modernidad. Comienza a desarrollarse por la llegada al Rio Magdalena de muchas migraciones que vienen de Europa a través de Puerto Colombia que es el puerto más grande que se construyó, ahí entonces entra una población de europeos; de Francia, de Alemania, de Inglaterra... huyendo la guerra y van a nutrir Barranquilla.<sup>114</sup>”*

Barranquilla, en devenant la ville la plus importante de l'époque républicaine, connaît de nouvelles influences, régionales et étrangères<sup>115</sup> ; elle devient aussi le lieu d'un métissage visible. Nos interlocuteurs nous assurent d'ailleurs à ce sujet, que :

*“Barranquilla por ser poblada y no fundada es la apertura. Barranquilla no es colonial. No tiene la mentalidad colonial<sup>116</sup>.”*

Il existerait au sein de cette ville, aux dires de nos locuteurs, comme une osmose distincte de celle que connaissent les cités coloniales voisines. Le territoire n'étant supposément celui de personne sinon de la nation, il n'aurait donc pas d'histoire, et de ce fait aucun patron culturel et hiérarchique coercitif<sup>117</sup>. Peut-on pour autant dire d'un terrain vacant qu'il appartient à tous, puisque de personne, en faisant fi d'une histoire plus générale inscrite dans des comportements tout comme des frontières matérielles et morales ?

---

<sup>113</sup> Au commencement n'existait que deux quartiers à Barranquilla ; Barrio Abajo et Barrio Arriba. Ce premier fut le quartier fondateur du carnaval de Barranquilla. La maison du carnaval y trouve aujourd'hui ses marques.

<sup>114</sup> « Barranquilla, qui n'a pas été fondé, a été peuplé. Au XIXème siècle, lorsque commence à faiblir des villes comme Santa Marta, Carthagène ou Mompox, Barranquilla commence à se développer du point de vue industriel et commercial et par conséquent, il y a des migrations internes de peuples noirs, métisses, mulâtres, blancs et ils arrivent car ici il y a du travail. Dans le quartier Barrio Abajo commence à surgir le chemin de fer qui est une preuve de modernité. La ville commence à se développer grâce à l'arrivée par le fleuve Magdalena de nombreuses migrations qui viennent d'Europe par Puerto Colombia [petit port au nord de Barranquilla] qui est le plus important port qui s'est construit, par ou arriva la population européenne ; de France, d'Allemagne, d'Angleterre... fuyant la guerre et venant nourrir Barranquilla. » Entretien réalisé auprès de Martin Orozco Cantillo et Rafael Soto Mazonett, le 23 janvier 2015.

<sup>115</sup> Sofía Lizcano Martha, González Cueto Danny, Miranda Freitas Joseania, Op. Cit., p. 231.

<sup>116</sup> « Barranquilla, parce que peuplé et non fondé, c'est l'ouverture. Barranquilla n'est pas coloniale. Elle n'a pas la mentalité coloniale. » Entretien, Ibid.

<sup>117</sup> Patron au sens de modèle.

Barranquilla est aujourd'hui reconnue comme une agglomération qui travaille, qui importe des marchandises des quatre coins du globe, mais surtout qui amasse des fortunes. Une richesse qui, elle, est sectorisée, nivelée, sagement maintenue par une élite résidant dans les quartiers nord, aussi sécurisés qu'onéreux. La population qui détient les moyens de production est blanche, *criolla* dirait-on dans le parler latino-américain. Car le créole ici, à l'inverse de la conception en vogue dans les Antilles françaises, n'est pas le fruit d'un brassage des cultures vers une identité hybride partagée par tous, résultat d'un métissage entre indigènes, africains et occidentaux. Est *criollo* en Amérique Latine celui qui est descendant d'espagnol. Celui qui se maintient au sommet de la pyramide sociale et raciale. En réalité à Barranquilla, comme ailleurs, aucunes des barrières héritées de la colonie n'a péri, elles se sont peut être seulement flétries, amollies. Elles se sont pour ainsi dire tut mais restent pratiquées.

En arrivant dans cette ville nul besoin de guide pour saisir que la cité industrielle n'est rien d'autre qu'un bassin d'emploi fertile. Barranquilla n'apparaît d'ailleurs dans les guides touristiques qu'en référence à son fameux carnaval qui fait aujourd'hui tant sa fierté. Ici pas d'accès direct à de belles plages, pas de bâtiments d'architecture originale ou remarquable hormis quelques édifices érigés à la gloire de Dieu. A Barranquilla, il ne viendrait à l'esprit de personne d'y passer du bon temps, entre béton et porte-conteneurs ; en atteste un soleil de plomb qui, tout au long de l'année, ne bronze pas mais brûle. On y suffoque à chaque pas ; seule la nuit est apaisante.

Avant même d'être commerciale, *la Arenosa*<sup>118</sup> est stomacale : on s'y retrouve par nécessité, pour travailler, dans l'espoir de mieux vivre. Ce qui n'empêche en rien les habitants de cette contrée d'en être extrêmement fiers pour sa réussite économique, son marché immobilier florissant, son carnaval inégalable ou ses reines de beautés. Mais aussi pour son ouverture d'esprit.

La population *barranquillera* aime se penser comme jeune, digne représentante de la République indépendante de Colombie pour laquelle elle a œuvrée. Le lourd héritage de trois siècles de colonisation ne la toucherait pas. Une séparation nette serait à réaliser entre un avant et un après indépendance. Cependant, des deux quartiers fondateurs de la récente

---

<sup>118</sup> La sableuse est le surnom donné à la ville de Barranquilla car construite sur les rives du fleuve Magdalena. Le sable y est du reste omniprésent.

localité, *Barrio Arriba* et *Barrio Abajo*, va naître une disjonction, d'abord sociale, puis spatiale.

Des populations prenant place à l'embouchure du fleuve Magdalena, on observe dès les prémices un regroupement d'individus descendants directs d'africains au sein du quartier de *Barrio Abajo*. Ces derniers seront peu à peu repoussés vers le sud de l'agglomération à mesure de la croissance démographique de Barranquilla. Les quartiers du sud-ouest sont actuellement des bastions des communautés afro-descendantes. Ce sont aussi les plus vulnérables.

Inversement, alors qu'une bourgeoisie fortunée émerge grâce au succès du commerce portuaire, l'espace habitable de *Barrio Arriba* se fait mince. Pour assurer une continuité des activités commerciales et croître dans les meilleures conditions, le nord de la bourgade est pris d'assaut et se bâtit. En forçant un peu le trait, nous pourrions dire qu'à son échelle Barranquilla reproduisait - et reproduit encore - fidèlement les inégalités socio-spatiales entre un nord crépitant, bourgeonnant et promis à un grand avenir, et un sud où l'on parle toujours de quartiers « d'invasion » et qui dû prendre son mal en patience pour obtenir péniblement les services publics minimums dans les années 1980/1990<sup>119</sup>, à savoir l'eau et l'électricité. Avec la migration d'européens, de quelques familles arabes et asiatiques à Barranquilla, l'histoire poursuit son chemin, même après l'indépendance<sup>120</sup>. Les étrangers, investisseurs et les nouveaux riches colombiens au nord, la « diversité » ou le reste de la population au sud.

La loi de séparation a ceci d'intéressant qu'une fois instituée, elle œuvre de son propre chef. Comme une chose naturelle, un facteur de tradition qu'il faut à tous prix maintenir et sauvegarder. Si Barranquilla n'a pas été fondée, elle porte bien toutes les traces qui font de la Colombie une nation régit par un même imaginaire et fonctionnant sous une réalité analogue.

Par-delà les distinctions de classes/castes sociales et économiques, le regroupement de populations d'origine diverses au bord de la mer des Caraïbes a permis une rencontre de cultures dont la festivité carnavalesque atteste présentement la diversité :

---

<sup>119</sup> Entretien réalisé auprès de Deibys Hernández Cardona, représentant legal de l' *Asociación Juvenil Afrocolombiana Niches en Acción*, le 10 mars 2015.

<sup>120</sup> L'indépendance de la Nouvelle Grenade vis-à-vis de la couronne espagnole s'est déroulée en deux temps pour s'officialiser définitivement en 1821.

*“Al construir el puerto y a ser el lugar donde llegaba la mercancía, todo el comercio, la gente empezó a desplazarse hasta acá. No se trajeron únicamente la ropa, se trajeron toda una tradición de ellos y eso vino influir el carnaval. ”<sup>121</sup>*

## 2. Traditions et cultures caribéennes

De la richesse culturelle de la Caraïbe, Barranquilla sait aussi chanter les louanges. Le fait d’avoir été et d’être encore une terre d’immigration dans un pays d’émigration donne l’opportunité de proposer une lecture positive de la magnificence de la région. Le carnaval en serait son point culminant. Il aurait été:

*“[...] desde siempre [...] el punto de encuentro de todas las culturas del Caribe que llegue aquí y de las culturas del río y aportes extranjeros. Ese carnaval se nutre de muchas cosas: de negros, de los mestizos, de los europeos...”<sup>122</sup>*

Le métissage, sur son versant culturel, marque la mesure et la rencontre d’une *inter* et *trans*-ethnicité. C’est à l’unanimité que les chercheurs s’étant intéressés à la question carnavalesque<sup>123</sup> confirme l’importance d’une tri-ethnicité au sein des festivités des jours gras. Et de la sorte la présence indéniable et physique, sur un territoire en partage, de population indigène, noire et métisse.

*“El carnaval barranquillero es de origen europeo, pero conserva los rasgos negroides en sus danzas de congo, garabato y son de negro, su perfil indígena en las danzas de pájaro y de animales prehispanicos, su influencia española en los grupos carnavalescos (comparsas) y comedias romanceras y su carácter triétnico en la música y en muchos de sus bailes. Se volvió definitivamente “criollo” y se impuso entre nosotros los costeños, porque los negros,*

---

<sup>121</sup> « En construisant le port et en devenant le lieu où arrivait la marchandise, l’ensemble du commerce, les gens commencèrent à se déplacer jusqu’ici. Ils ne ramenèrent pas seulement leurs vêtements, mais aussi toutes leurs traditions avec eux et cela a influencé le carnaval. » Entretien réalisé auprès de Martin Orozco Cantillo et Rafael Soto Mazonett, le 23 janvier 2015.

<sup>122</sup> « [...] depuis toujours le point de rencontre de toutes les cultures de la Caraïbe qui arrivent ici, de la culture du fleuve et des apports étrangers. Ce carnaval se nourrit de pleins de choses : des noirs, des métisses, des européens... » Entretien, Ibid.

<sup>123</sup> Nina de Friedemann, Aquiles Escalante, Miriam Buelvas, Joseania Miranda Freitas, Martin Orozco Cantillo et Rafael Soto Mazonett, Marta Lizcano, entre autres. On retrouvera en bibliographie les références des auteurs ayant travaillé sur les origines du métissage culturel dans le carnaval de Barranquilla.

*mulatos y mestizos encontraron la oportunidad de romper transitoriamente con la cosificación impuesta por el “blanco” dominante.*”<sup>124</sup>

Le mythe du métissage comme source d'identité, de fécondité culturelle et de croisement des ressources propres à chaque communauté se perpétue. Nombreux sont les intellectuels latino-américains qui ont la volonté d'opérer un glissement ontologique entre les conditions assassines de rencontre de diverses civilisations, l'asservissement qui en a découlé et la positivité qu'il en émanerait à l'époque contemporaine. L'utopie d'une démocratie raciale telle que l'a entériné Gilberto Freyre en son temps<sup>125</sup> ou bien le concept de *transculturation*, du cubain Fernando Ortiz<sup>126</sup>, appliquée à l'espace géographique et humain de la caraïbe, continue le travail de sape des réalités sociales, ethniques, culturelles, économiques et éducatives sous-jacentes aux inégalités profondes qui minent le continent américain.

Ce brassage des traits culturels et des traditions est à réinscrire dans le processus de mobilités des populations vers l'embouchure du fleuve Magdalena. Du triptyque originel se détachent particulièrement les coutumes africaines par l'entremise de l'artisanat, des danses, chants et instruments de musique. A cet égard, Martin Orozco Cantillo et Rafael Soto Mazonett nous affirme ceci :

---

<sup>124</sup> « Le carnaval *barranquillero* est d'origine européenne mais conserve des traits négroïdes au travers des danses de *congo*, *garabato* et *son de negro*, son profil indigène dans les danses d'oiseau et d'animaux préhispaniques, son influence espagnole dans les groupes carnavalesques (*comparsas*), dans les comédies romancières, et son caractère tri-ethnique dans la musique et de nombreuses danses. Il est devenu définitivement « créole » et s'est imposé parmi nous, les gens de la côte, parce que les noirs, les mulâtres et métisses y ont trouvé l'opportunité de rompre transitoirement la chosification imposée par le « blanc » dominant ». Orozco Cantillo Martin y Soto Mazonett Rafael, *Carnaval, Mito y Tradición*, Ediciones Vida, Barranquilla, Tercera Edición, 2007, p. 110.

<sup>125</sup> Freyre Gilberto, *Maîtres et esclaves*, Editions Gallimard, 1974 (1933).

<sup>126</sup> Ortiz Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1978 (1940). Le concept de *transculturation* naît d'un désir de dépassement du terme d'acculturation, taxé d'ethnocentrisme occidentale. Il souhaite décrire le « mouvement, le passage et les emprunts d'éléments culturels entre les cultures en présence en Amérique et en Caraïbe ». La *transculturation* permettrait de « reconnaître les influences réciproques des différentes cultures en présence ». Cependant, nous informe Amandine Semat, « deux critiques sont adressées à la *transculturation*, d'une part son darwinisme sous-jacent, et, d'autre part, sa ratification de l'idéologie du progrès, le progrès et la modernité à atteindre par les peuples traditionnels et arriérés, notamment les « noirs africains »... » ; Amandine Semat, « Identités dans la caraïbe. *Transculturation* et créolisation : point de repère », p. 66-67, in Lavou Zoungbo Victorien (Ed.), *Représentations des Noir(e)s dans les pratiques discursives et culturelles en Caraïbe*, Marges 29, CRILAUP, Presses Universitaires de Perpignan, 2006.

*“A pesar de que el carnaval es una fiesta europea traída por los españoles, aquí el negro la coge porque es como una especie de liberación espiritual, continua su herencia cultural, sacan los tambores, el sueño de su música.”<sup>127</sup>*

L’explication de l’apport des africains ou des afro-descendants au carnaval de Barranquilla est à chercher du côté de Carthagène des Indes, cité coloniale par excellence de la Nouvelle Grenade et principal port négrier d’Amérique du Sud. À son âge d’or esclavagiste :

*“los señores esclavistas daban licencia a sus siervos africanos para festejar con sus propios bailes y “toques” de música las celebraciones religiosas cristianas. Los negros a su vez se organizaban agrupándose por sus naciones de origen. Estos grupos eran los cabildos, entre ellos el de los negros congolese (traídos de la vasta región del antiguo Congo Belga). Con la abolición de la esclavitud, las danzas de los cabildos desaparecen de Cartagena pero su música y tradición pasa a ser conservada en las riberas del Canal del Dique, como parte de los llamados sonos de negro. De allí, siguiendo siempre la vía fluvial, hacia la mitad del siglo XIX viene a dar a Barranquilla y se instala entre las comunidades populares de descendientes afro caribes.”<sup>128</sup>*

Le *cabildo* dans la société esclavagiste néo-grenadine fut le lieu d’expression et de maintien fondamental de traditions et rites magico-religieux propres aux diverses tribus africaines présentes sur le sol américain. Selon Mirta Buelvas:

*“[...] los cabildos constituyeron una forma organizativa de los negros, cuyos principales objetivos eran la ayuda mutua y el recreo colectivo, al tiempo que mantenían la cohesión social entre los miembros de una misma etnia. De este modo, los cabildos cumplieron la función de centros de conservación de las tradiciones africanas correspondientes a la etnia de origen. La transformación de los desfiles bailados de los cabildos en danzas de carnaval,*

---

<sup>127</sup> « Bien que le carnaval soit une fête européenne amenée par les espagnols, ici le noir s’en est emparé parce que le carnaval est une espèce de libération spirituelle, il perpétue son héritage culturel, ils brandissent [les noirs] leurs tambours, le son de leurs musiques. » Entretien, Ibid.

<sup>128</sup> « les maîtres esclavagistes donnaient licence à leurs serfs africains pour qu’ils fêtent avec leurs propres danses et sonorité musicale les célébrations religieuses chrétiennes. Les noirs, à leur tour, s’organisaient en se regroupant par nation d’origine. Ces groupes étaient les *cabildos* (conseils communautaires), et parmi eux les noirs congolais (importés de la vaste région de l’ancien Congo belge). Avec l’abolition de l’esclavage (en 1852), les danses des *cabildos* ont disparu de Carthagène mais leur musique et tradition se sont conservées sur les rives du Canal de Dique, sous l’appellation de Sons de noir. De là, toujours en suivant la voie fluviale, vers la moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle, s’installe à Barranquilla ses traditions au sein des communautés populaires de descendants d’afro-caribéens. » Dossier de candidatura, Carnaval de Barranquilla. Obra maestra del patrimonio oral e intangible de la humanidad, Presidencia de la Republica de Colombia, Ministerio de Cultura, Barranquilla, Colombia, Junio de 2002, p. 70.

*ocurrió no solo en Colombia sino que operó igualmente en Cuba, Argentina, Uruguay, Brasil, Venezuela y Panamá.*”<sup>129</sup>

Pour Joseania Miranda Freitas, universitaire brésilienne travaillant de concert entre le carnaval de Salvador de Bahia et celui de Barranquilla, les *cabildos* et leurs affiliés, en lien avec le calendrier catholique et ses liturgies, surent profiter des festivités éparses tout au long de l’année pour y faire vivre ou revivre les rites traditionnels et religieux qui marquaient la socialisation et la conservation des communautés tribales en Afrique<sup>130</sup>. Nous savons par ailleurs que la tribu majoritairement représentée au sein de la colonie néo-grenadine était d’origine bantoue qui, plus précisément, avait été arrachée à l’aire géographique Congo – Angola<sup>131</sup>.

L’origine bantoue est particulièrement connue dans la région caraïbe colombienne puisqu’elle a donné ses lettres de noblesse au marronnage en général et aux *palenques* en particulier. L’ethnie bantoue était réputée pour être singulièrement forte, résistante et combattive face à l’asservissement, comme en témoigne Matilde Herrera, ambassadrice de la culture du Palenque de San Basilio à l’échelle mondiale et professeure de danses afro-colombienne<sup>132</sup>.

Les *palenques* – ou *quilombos* en territoire lusophone – sont des villages fortifiés construits par les soins d’esclaves fuyant les plantations (ou la servitude sous toutes ses formes). On qualifie généralement ces libertaires de « marron ». Il aurait existé plus d’une vingtaine de ses villages difficiles d’accès, dans un rayon de 100 kilomètres au sud de Carthagène des Indes, entre le XVI<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>133</sup>. Chaque Palenque se voulait un bout d’Afrique en Amérique : un *cabildo* était institué (sorte de conseil municipal et de conseil communautaire), un gouvernement dans sa forme tribale était constitué, la liberté y était totale pour autant que la protection du village était assurée.

---

<sup>129</sup> « Les *cabildos* constituaient une forme d’organisation des noirs, dont les principaux objectifs étaient l’entraide et la récréation collective, en même temps qu’ils maintenaient la cohésion sociale entre les membres d’une même ethnie. De la sorte, les *cabildos* remplirent la fonction de centres de conservation des traditions africaines correspondantes à l’ethnie d’origine. La transformation des défilés dansés des *cabildos* en danses du carnaval, advint non seulement en Colombie mais s’opéra également à Cuba, en Argentine, en Uruguay, au Brésil, au Venezuela ainsi qu’au Panama. » Buelvas Mirta, Caballero Villa Antonio, Abello V. Margarita, “Tres culturas en el carnaval de Barranquilla”, Huellas, Vol. 3, n° 5, UniNorte, Barranquilla, 1982, p. 36.

<sup>130</sup> Miranda Freitas Joseania, “Las raíces africanas del Carnaval de Barranquilla”, Revista Brasileira do Caribe, Universidade Federal de Goiás, vol. X, n° 20, 2010, p. 432.

<sup>131</sup> Comme en atteste de multiples sources: Aquiles Escalante, Nina de Friedemann, Martin Orozco Cantillo et Rafael Soto Mazonett, entre autres. Se reporter en bibliographie pour le référencement des ouvrages.

<sup>132</sup> Entretien, Matilde Herrera, le 22 janvier 2015.

<sup>133</sup> Friedemann Nina (de), La saga del negro, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 1993.

De l'ensemble de ses *palenques*, il ne reste aujourd'hui, au XXI<sup>ème</sup> siècle, presque rien. Ou pour ainsi dire il n'en reste qu'un, aux yeux de la population caribéenne et de la communauté scientifique. Le Palenque de San Basilio a seul traversé les temps. Il a marqué de son sceau l'horizon du marronnage colombien, des livres d'histoire aux émissions de télévision. Le fondateur supposé du village, Benkos Bioho, est une légende mythique de la résistance à l'inhumanité de l'esclavage, sous le joug espagnol. La langue *palenquera* (un créole à la frontière entre castillan, portugais et quelques termes bantous), l'organisation sociale en classes d'âge (*cuagro*) ou encore les rites funéraires (*lumbalu*) sont intrinsèques au village, à son développement comme à sa population<sup>134</sup>. Le Palenque de San Basilio, comme nous l'avons déjà signalé auparavant, a reçu le titre de « chef d'œuvre oral et immatériel de l'humanité » de l'UNESCO en 2005.

Ce hameau et ses particularismes culturels sont d'une importance de premier ordre pour saisir la nature et la provenance des apports afro-caribéens au carnaval ainsi qu'à la ville de Barranquilla. Alors que le village est plongé dans l'oubli et le silence à la suite du décret d'abolition de l'esclavage en 1852, après avoir été l'un des bastions de la résistance marronne pendant près de deux siècles et demi<sup>135</sup>, la seconde moitié du XX<sup>ème</sup> siècle va sonner sa renaissance sur la scène nationale pour des raisons relativement triviales (eu égard à son histoire et plus tard sa renommée). Désireuse d'améliorer leurs difficiles conditions de vie, d'offrir un accès à l'éducation à leurs enfants, de bénéficier d'un emploi, une partie des habitants du Palenque de San Basilio prend la route des grands centres urbains de la côte – Carthagène et Barranquilla. Va naître de cet exode une diaspora *palenquera*, réunie dans les mêmes quartiers insalubres et connaissant les mêmes obstacles à l'intégration dans leurs agglomérations d'accueils. Cette diaspora, ou plutôt ces diasporas, très importantes, en sont arrivées à surpasser largement le nombre d'habitants du village d'origine. Cette grande communauté a continué, en ville, à parler le créole *palenquero*, à pratiquer les rites funéraires, à instaurer les *cuagros* pour perpétuer la tradition des descendants de Benkos Bioho.

Ce qui singularise particulièrement cette communauté noire est son puissant sentiment d'appartenance, pourtant mis à rude épreuve à l'arrivée dans les centres urbains. La revendication ethnique – la volonté d'être reconnu comme entité culturellement unique – est

---

<sup>134</sup> J'ai eu la chance par le passé de m'intéresser de près à l'ethnicité noire et ses rouages au sein du village de San Basilio. Voir Muntrez Emilien, Quels enjeux autour de l'attractivité ethnique de San Basilio de Palenque ?, Mémoire de Master 1, IPEAT, Université de Toulouse 2 – le Mirail, Toulouse, 2014, p. 23 – 40.

<sup>135</sup> La fondation supposée remonterait à l'année 1603.

devenue le domaine gardé de la communauté *palenquera*. D'après Martin Orozco Cantillo et Rafael Soto Mazonett,

*“No son los negros esclavos que llegan acá, son los negros cimarrones, los libertarios que estaban en los palenques.”*<sup>136</sup>

Aujourd'hui, il est presque impossible de parler du carnaval de Barranquilla comme patrimoine culturel sans prendre en compte ses bases : les palenques et la religiosité<sup>137</sup>. Des *palenques*, outre celui de San Basilio, il ne semble y avoir eu aucuns legs africains ou, tout du moins, aucuns héritages identifiables. Au sein du carnaval se croisent donc des pratiques ancestrales et des traditions régionales.

Selon Joseania Miranda Freitas, cette festivité est un exemple d'afro-carnaval, au même titre que celui décrit plus haut de Salvador de Bahia, au Brésil.

*“En la categoría afro-carnaval, está incluido aquellos en que la musicalidad, los instrumentos musicales, las danzas, la indumentaria, las máscaras, las alegorías son de inspiración africana.”*<sup>138</sup>

Le dossier de candidature rédigé en 2002 par la République Colombienne pour la reconnaissance du carnaval de Barranquilla comme chef d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité, octroyé par l'UNESCO, en témoigne pour partie<sup>139</sup>. Les réminiscences culturelles d'obédience africaine sont relativement abondantes, parmi lesquelles on peut répertorier le *son de negro*, la *cumbia* dans une certaine mesure, le *mapalé*, les danses de *congo*, mais aussi l'ensemble des percussions et des rythmes exhibés dans la musique caribéenne.

A cet égard, la question des masques, de leurs provenances et de leurs sens, est fabuleuse. L'usage de cet accessoire durant les festivités carnavalesques nous oblige à faire la traversée de l'histoire comme de l'océan. Si l'Atlantique est « *le gouffre en abîme* » comme l'indique

---

<sup>136</sup> « Ce ne sont pas les noirs esclaves qui arrivent ici [à Barranquilla], ce sont les noirs marrons, les libertaires qui vivaient au sein des *palenques*. » Entretien réalisé auprès de Martin Orozco Cantillo et Rafael Soto Mazonett.

<sup>137</sup> Miranda Freitas Joseania, “Las raíces africanas del Carnaval de Barranquilla”, Revista Brasileira do Caribe, Universidade Federal de Goiás, vol. X, n° 20, 2010, p. 437.

<sup>138</sup> « Dans la catégorie afro-carnaval (ou carnaval afro), est incluse ceux dont la musicalité, les instruments musicaux, les danses, les costumes, les masques, les allégories sont d'inspiration africaine. » in Sofía Lizcano Martha, González Cueto Danny, Miranda Freitas Joseania, Op. Cit., p. 237.

<sup>139</sup> Dossier de candidatura, Carnaval de Barranquilla. Obra maestra del patrimonio oral e intangible de la humanidad, Presidencia de la Republica de Colombia, Ministerio de Cultura, Barranquilla, Colombia, Junio de 2002.

Edouard Glissant, il est aussi, paradoxalement, « *le gouffre-matrice* » où la genèse de la Caraïbe, dans les termes du martiniquais<sup>140</sup>. Cette matrice, même déshumanisée, puis codifiée (pensons aux différents Codes Noirs), a su trouver les ressources pour perpétuer ses expressions culturelles.

Les masques donc, fabriqués en bois ou en papier mâché et de caractère zoomorphe,

*“son reminiscencias totémicas de las culturas africanas. El elefante, los peces, el búfalo, las aves, el buey entre otros, han sido tótems representados por máscaras de madera en el África. Allí, las máscaras de animales han servido a los cazadores para aplacar el espíritu de los animales cazados mientras que los pueblos agricultores lo han utilizado para propiciar lluvias y nuevas cosechas, y hasta han servido como atuendos en la guerra. La migración africana esclava se adaptó a la fauna americana y en base a ella creó sus máscaras de divertimento. Hoy, en el carnaval de Barranquilla, en vez de elefantes, leopardos o búfalos, las máscaras representan chivos, burros, tigres, perros y toros.”*<sup>141</sup>

Ces masques, sur le continent africain, revêtaient une fonction rigoureusement sociale, étroitement liés à la vie magico-religieuse, rites de passage et d’initiation. L’anthropologue Aquiles Escalante certifie que cette tradition proviendrait d’Afrique occidentale, aire géographique allant du Sénégal jusqu’au Congo<sup>142</sup>. Des sociétés secrètes, sur les territoires actuels du Congo et de l’Angola, utilisaient des masques à des fins rituelles, dans des situations de guerre ou de cultes. Les masques, au sein du carnaval, soulignent la présence des traditions africaines ayant traversé l’océan et survécu sur le territoire colombien.

---

<sup>140</sup> Pour Glissant, le gouffre est à la fois le ventre du bateau négrier et l’abîme de l’océan en tant que représentations de la destruction, de la déstructuration des déportés. Glissant Edouard, *Poétique de la Relation* (poétique III), Gallimard, Paris, 1990, p. 18 – 20.

<sup>141</sup> “ [Les masques] sont des réminiscences totémiques des cultures africaines. L’éléphant, les poissons, le buffle, les oiseaux, le bœuf entre autres, ont été des totems représentés par des masques de bois en Afrique. Là-bas, les masques zoomorphes ont servi aux chasseurs pour apaiser l’esprit des animaux chassés alors que les peuples agricoles les ont utilisés dans le but de favoriser la pluie et de nouvelles récoltes, ils ont parfois même servi comme tenue de guerre. La migration africaine esclave s’adapta à la faune américaine et, à partir d’elle, créa des masques de divertissement. Aujourd’hui, dans le carnaval de Barranquilla, à la place des éléphants, des léopards et des buffles, les masques représentent des chèvres, des ânes, des tigres, des chiens et des taureaux. » Buevas Mirta, Caballero Villa Antonio, Abello V. Margarita, “Tres culturas en el carnaval de Barranquilla”, *Huellas*, Vol. 3, n° 5, UniNorte, Barranquilla, 1982., p. 35.

<sup>142</sup> Escalante Aquiles, *El negro en Colombia*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1964, p. 134 - 136.



**Masque de *torito***<sup>143</sup>

Concernant les danses, celles dites de *congo* sont particulièrement représentatives du carnaval de Barranquilla ainsi que de la participation des cultures afro-descendantes à la cité portuaire. Elles auraient, selon le dossier de candidature, 400 ans de tradition et seraient pratiquées depuis 137 ans au sein du carnaval<sup>144</sup>.

*“En la danza del Congo, la más antigua es la del Torito. Todos los símbolos del cabildo están ahí; el palacio real, la bandera, la música tradicional de tambor, de palma no hay nada de flauta, todo es un sello de la cultura negra.”*<sup>145</sup>

La tenue vestimentaire, plus qu'un déguisement, est porteuse de symboles soulignant la communion avec la faune comme la flore, locale et africaine. Les membres masculins de la

---

<sup>143</sup> [http://www.guiatodo.com.co/Blog/detalle/el\\_carnaval\\_de\\_barranquilla\\_y\\_sus\\_mascaras](http://www.guiatodo.com.co/Blog/detalle/el_carnaval_de_barranquilla_y_sus_mascaras)

<sup>144</sup> Dossier de candidature, Op. Cit., p. 31.

<sup>145</sup> « Dans la danse du Congo, la plus ancienne est celle du *Torito* (Taureau). Tous les symboles du cabildo y sont réunis ; le palais royal, le drapeau, la musique traditionnelle de tambour, de palme, aucune présence de flûte [indigène], tout est frappé du sceau de la culture noire. » in Orozco Cantillo Martin y Soto Mazonett Rafael, *Carnaval, Mito y Tradición*, Ediciones Vida, Barranquilla, Tercera Edición, 2007.

*comparsa*<sup>146</sup> portent un pantalon de satin, des bottes esthétiquement travaillées ainsi qu'un chemisier et une cape pailletée, décorée de figures animales. Leur couvre-chef est un turban de plus d'un mètre orné de fleurs artificielles majestueuses et multicolores. Les parures féminines sont principalement caractérisées par une jupe longue et un chemisier ; de plus elles arborent des fleurs dans leur chevelure. Les hommes tiennent dans une main une machette et parfois dans l'autre un serpent vivant, allégorie de l'univers rural tantôt africain, tantôt caribéen. Des masques sont régulièrement affichés, et en particulier celui de taureau, utilisé en Afrique comme totem tribal, en Occident comme mythe – pensons au minotaure ou à la pratique de la tauromachie. Cet accessoire est un attribut de virilité, de bravoure et de pouvoir.



### Danse de congo<sup>147</sup>

Au cours de la danse, hommes et femmes sont séparés. En colonne, des couples d'hommes puis de femmes se tiennent bras dessus, bras dessous. Les mouvements de danses, collectifs, reproduisent les formes d'un serpent, d'un papillon ou d'un escargot. C'est au rythme d'un unique tambour (conique) que se meuvent les danseurs ; un chanteur scande des vers, repris en chœur par la *comparsa*, à l'unisson. Le percussionniste, ici, est la « carte d'identité »

---

<sup>146</sup> Groupe de danseurs/danseuses accompagné par des musiciens faisant partie d'un même collectif. Jouant un rôle déterminé, chaque troupe possède sa propre chorégraphie.

<sup>147</sup> <http://diarioadn.co/especiales/galerias/el-congo-en-el-carnaval-de-barranquilla-7.106742>

distinctive de chaque collectif, il donne le la qui singularise le groupe de congo. De la sorte, est conservé “*el perfil sonoro propio y tradicional de los sones de negro*”<sup>148</sup>.

La *comparsa* congo « *El Torito* », dirigé par Alfonso Fontalvo Torres, une institution à Barranquilla, est empreinte de religiosité. Le samedi de carnaval, les participants à cette danse se rendent au cimetière municipal dans le but d’invoquer la protection de l’esprit des morts et ainsi éviter le danger en ces jours de festolement<sup>149</sup>. La croyance dans l’esprit des ancêtres est encore de mise même au sein d’un groupe carnavalesque principalement constitué de métisses.

La danse du *mapalé*, typique des cadences insoutenables des percussionnistes afro-descendants, est une autre danse pratiquée et appréciée au sein du carnaval. Pour Matilde Herrera, il ne fait aucun doute sur la provenance et l’origine de cette danse :

“*En Cartagena los esclavos estaban reunidos en su tiempo libre y empezaron a sacar la noche a pescar. Y el pescado empezó a hacer así (movimiento de pescado) porque cuando son afuera quieren oxígeno y como tenían los tambores empezaron a sacar el ritmo y se dieron cuenta que el pez se movía con el ritmo de lo que ellos hacían. De ahí dice la historia y algunos investigadores que el mapalé salió de ahí. Ese mismo mapalé se baila aquí en el carnaval.*”<sup>150</sup>

Pour notre interlocutrice, quelle que soit le lieu de naissance des diverses danses noires propres à la région caraïbe, toutes ces traditions ont perduré et se sont maintenues grâce à l’isolement et la résistance (culturelle) de la communauté marronne de San Basilio :

“*El baile del bullerengue, de la chalupa, del mapalé, es la influencia del palenque sobre el carnaval de Barranquilla.*”<sup>151</sup>

L’attribution hégémonique des traits culturels noirs de la caraïbe par la communauté *palenquera* nous renvoie, nous semble-t-il, à un besoin de reconnaissance et de légitimité en

---

<sup>148</sup> « Le profil sonore propre et traditionnel aux sons de noir » ; in Dossier de candidatura, Op. Cit., p. 68.

<sup>149</sup> Orozco Cantillo Martin y Soto Mazonett Rafael, Op. Cit., p. 44.

<sup>150</sup> « A Carthagène, les esclaves étaient réunis sur leur temps libre et ils se mirent à sortir de nuit pour pêcher. Et le poisson commença à faire des soubresauts parce qu’une fois en dehors de l’eau il a besoin d’oxygène et comme ils [les esclaves] avaient des tambours, ils commencèrent à imiter le rythme du poisson et ils se rendirent compte que le poisson se mettait à tressauter au rythme de ce qu’ils faisaient. C’est de là disent l’histoire et quelques chercheurs que serait né le *mapalé*. Ce *mapalé* se danse ici dans le carnaval. » Entretien, Matilde Herrera, 22 janvier 2015.

<sup>151</sup> « La danse du bullerengue, de la chalupa, du mapalé, c’est l’influence du Palenque sur le carnaval de Barranquilla. » Entretien, Ibid.

tant qu'héritier de traditions en voie de disparition. Parce que ces traditions se perdent, comme nous le montrerons plus loin<sup>152</sup>.

Nous pourrions aussi citer, sans entrer dans les détails, une autre danse facilement reconnaissable de l'héritage culturel afro-caribéen : le *son de negro*. Cette *comparsa* est originaire, à la différence des précédentes, non pas de la capitale négrière de Nouvelle Grenade, Carthagène des Indes, mais d'une commune située au sud du département de l'Atlantico, Santa Lucia. Le particularisme de cette danse tient au fait de mimiques (faciales) extrêmement expressives, du grimage noir utilisé par ses participants comme aux mouvements désarticulés qui les animent. Vêtu d'un chapeau de paille orné d'une couronne de fleurs, le danseur se déplace sans direction précise lors des défilés. Armé d'une machette, il frappe le sol pour signifier l'usage paysan de l'objet et rappeler la dureté des travaux des champs pour les esclaves venus d'Afrique. Les membres de la *comparsa son de negro* sont tous de jeunes hommes, déambulant par groupe de deux ou trois. Ils ont pour mission de faire naître la peur dans le public et réalisent d'étranges grimaces pour se donner un caractère repoussant. Etant entièrement recouverts d'une peinture noire – bien que la plupart des pratiquants de cette danse soit manifestement afro-descendant – ils n'hésitent pas à menacer les individus qui croisent leur chemin d'être souillés s'ils ne daignent pas offrir une pièce. Les mimiques exécutées par ces festivaliers visent aussi le ridicule en se moquant des expressions faciales des maîtres à l'époque esclavagiste.



### Son de negro<sup>153</sup>

---

<sup>152</sup> Voir la troisième sous-partie consacrée à la sociologie du carnaval.

Malgré tout ce qui a été précédemment dit et démontré, et après l'avoir passionnément vécu, nous ne nous risquons pas à affirmer de la principale expression culturelle de Barranquilla qu'elle est un carnaval noir (ou *afro-carnaval*). Car si l'on y décèle des « traces d'africanité » évidentes, il n'en reste pas moins qu'il serait illégitime d'évacuer les traditions indigène et espagnole qui trouvent leurs échos et leurs manifestations au cours des jours gras.

En effet, comment reléguer à un second plan des danses aussi profondément ancrées dans la tradition côtière que le *garabato* (412 ans d'histoire), sublime exhibition de la lutte entre la vie et la mort, et la danse du *paloteo* (180 ans d'existence), représentation des guerres d'indépendance<sup>154</sup>, toutes les deux de provenance espagnole ? Ou bien les danses des *indios chimila* et les *farotas*, expression de la richesse culturelle indigène ? Ou encore les danses métisses que sont la *cumbia*, le *coyongo*, le *caiman* et le *gallinazo* ?

Nous nous rattachons plutôt à l'idée selon laquelle :

*“El carnaval costeño y el de Barranquilla en particular, es el gran escenario en donde eclosiona ese modo de ser Caribe que se expresa por medio del lenguaje gestual, grafico, verbal, musical, y a través de baile, el color y el disfraz.”*<sup>155</sup>

Le carnaval correspond à un esprit, à une manière d'être et à une façon de penser la vie. Toutes les expressions de la culture régionale s'expriment dans le carnaval de la ville. Elles ne peuvent ainsi pas être bornées aux seules réminiscences culturelles d'origine africaine.

### 3. Chronologie des réjouissances

Si la tradition orale a aujourd'hui l'avantage de pouvoir être primée par des organisations non gouvernementales au rang de patrimoine et ainsi être protégée de l'altération du temps, elle possède l'inconvénient d'imposer la supposition, l'à peu près. Avec l'oralité, tout est matière à discussion. Il en est de même lorsqu'il s'agit de trouver une date de

---

<sup>153</sup> <http://diarioadn.co/especiales/galerias/gran-parada-del-carnaval-de-barranquilla-2014-7.230654>

<sup>154</sup> La danse du *paloteo* intronise les guerres d'indépendance entre les colonies hispaniques sur le continent américain et la Couronne espagnole. Chaque participant porte un drapeau et représente une nation. En couple, les danseurs s'affrontent avec des bâtons de bois et récitent des vers pour défendre le pays dont ils portent les couleurs. Orozco Cantillo Martin y Soto Mazenett Rafael, Op. Cit., p. 61.

<sup>155</sup> « Le carnaval de la côte et celui de Barranquilla en particulier, est le grand théâtre où éclot cette façon d'être caribéen qui s'exprime au moyen d'un langage gestuel, graphique, verbal, musical, et à travers la danse, la couleur et le déguisement. » In Orozco Cantillo Martin y Soto Mazenett Rafael, Ibid., p. 41.

commencement au carnaval de Barranquilla, ou ses prémices. Alors que l'anthropologue Aquiles Escalante parle de festivités présentes dès la fin du XVIIIème sur l'actuel territoire de Barranquilla<sup>156</sup>, à l'embouchure du fleuve Magdalena avec la mer des Caraïbes, la Fondation Carnaval de Barranquilla, organe administrateur des jours gras et référence indépassable en matière de célébrations ante carême, entérine une autre histoire.

Selon cette institution, les premières traces concernant cette fête seraient à dénicher dans le récit d'un voyageur étatsunien, Rensselaer Van Rensselaer. En 1829, ce dernier aurait assisté à une festivité de rue dans la toute jeune ville de Barranquilla<sup>157</sup>. La description de l'allégresse publique est bien mince et ne nous permet pas de savoir quels étaient les contours et les contenus de ses réjouissances. Seule précision, mais d'importance :

*“aquí parece que el lugar principal lo tienen los aborígenes del país con sus trajes antiguos.”*<sup>158</sup>

Le voyageur relate que ce sont les indigènes qui animaient la fête, ce qui semble indiquer non seulement leurs présences sur le site de Barranquilla, dont il est assez peu fait état dans l'histoire du peuplement ethnique de la ville, mais aussi par corollaire l'absence des populations noires, du moins au premier rang.

Quelques années auparavant, en 1821, alors que la province de Carthagène déclare sa totale indépendance du joug espagnol, le 24 juin, après d'âpres combats, on assiste en conséquence à une réunion spontanée des habitants de *la Arenosa*, qui accaparent l'espace public. Ces derniers organisent des réjouissances qui font étrangement penser au carnaval. Danses et divertissements en tous genres vinrent célébrer la victoire sur le colon hispanique.

L'historien Nestor Madrid Malo en témoigne de la façon suivante :

*“[...] nada mejor que estas fiestas de 1821. El día 14 hubo función de iglesia, y salieron por las calles dos carros en contraste: el uno brillantemente adornado con damascos y espejos en que una hermosa niña ricamente vestida figuraba a Colombia triunfante y otro carro*

---

<sup>156</sup> « Aquiles Escalante renvoie les antécédents du carnaval au XVIIIème siècle, lorsque en février 1778 arriva à Barranquilla le frère José Fernandez Dias de la Madrid, qui ordonna, par le biais d'une lettre pastorale, la fin de la contribution des confrères du Très Saint Sacrement pour les danses et les masques du jour de Corpus. Cette recommandation, à cette époque, indique probablement qu'il était commun de fêter ce jour comme carnaval. » Miranda Freitas Joseania, Op. Cit., p. 427.

<sup>157</sup> Nous rappelons que Barranquilla fut reconnue et se constitua comme ville, du point de vue administratif, à partir de l'année 1813.

<sup>158</sup> « Ici il semble que la place prépondérante soit occupée par les indigènes du pays avec leurs tenues ancestrales. » Dossier de candidature, Op. Cit., p. 21.

*estudiadamente ruin y maltratado, en que se veía a Fernando VII abatido y moribundo, con su cetro y su corona caídos y sus ministros en una desesperada confusión.*”<sup>159</sup>

Au lendemain de la libération, Barranquilla ne comptait pas plus de 4000 résidents à son actif. Et déjà tambours et *gaitas* (flutes indigènes) animaient la ville, de même que les carrosses et les déguisements. L’ensemble des autorités politiques et militaires de l’agglomération était présent.

Nous savons par ailleurs de sources sûres qu’au temps de la colonie,

*“los esclavos africanos y aborígenes participaban en masa en la celebración de la Virgen de La Candelaria (2 de febrero), cuya novena se iniciaba el día de San Sebastián (20 de enero) que es el antecedente mejor documentado de las carnestolendas.”*<sup>160</sup>

À l’occasion de la Chandeleur, célébration correspondant dans le calendrier chrétien à la présentation du Christ au temple, étaient organisées des festivités à Carthagène, ces mêmes réjouissances ayant permis l’émergence des *cabildos* noirs dont nous avons fait état précédemment.

C’est à partir de l’année 1865 qu’est intronisée la date officielle du lancement des réjouissances, toujours au 20 janvier. Car l’évangélisation pour durer a dû se périodiser, s’ancrer dans une quotidienneté qui, en marquant le temps, marquait les esprits. Le Saint Sébastien est devenu à Barranquilla, à la suite de Carthagène, le jour d’ouverture du carnaval. En 1865 pour la première fois, le Maire, par un arrêté municipal, remit les clés de la ville à la reine du carnaval, préalablement élue. Par cet acte symbolique, la ville était livrée au règne de la folie joyeuse, qui ne pourra prendre fin qu’avec l’arrivée du Mercredi des Cendres, ordonnant la pénitence et le repentir pour quarante jours. Entre la liturgie calendaire et l’institutionnalisation des festivités, il n’y eut qu’un pas.

En cette année 2015, ladite date d’intrônisation a été scrupuleusement respectée. La *lectura del bando* (lecture de l’arrêté) n’est pas seulement le passage des clés de la ville, de façon

---

<sup>159</sup> « Rien de mieux que ces fêtes de l’année 1821. Le 14, il y eut une cérémonie à l’Eglise, et l’on vit deux chars distincts occupés les rues : le premier brillamment décoré d’étoffes damas et de miroirs où une jolie fille richement vêtue représentait une Colombie triomphante et l’autre, char consciencieusement vil et maltraité, montrait un Fernando VII abattu et moribond, avec son sceptre et sa couronne déçus et ses ministres dans une désespérante confusion. » Madrid Malo Néstor, Barranquilla, el alba de una ciudad, Nelly, Bogotá, 1986.

<sup>160</sup> « Les esclaves africains et indigènes participaient en masse à la célébration de la Vierge des Chandelles [ la Chandeleur] (2 février), dont la neuvaine commençait le jour de Saint Sébastien (20 janvier) qui est l’antécédent le mieux documenté des fêtes carnées. » in Miranda Freitas Joseania, Op. Cit.

solennelle, des mains du Maire à celles de la Reine, c'est aussi l'occasion pour cette dernière d'annoncer par un bref discours quel sera l'esprit des festivités sous sa gouvernance. Et le peuple de se réjouir à l'idée du retour de la permissivité orchestrée.

C'est en 1903 que le General Heriberto Vengoechea, après la guerre civile des milles jours<sup>161</sup> et en contrepoint des violences, introduit la *batalla de flores* (Bataille de fleurs) le samedi de carnaval. Dans les rues, on assiste à des joutes de fleurs et les carrosses en sont parsemés. Les premiers documentaires<sup>162</sup> réalisés autour de l'évènement soulignent l'omniprésence des compositions florales. Aujourd'hui, elles sont ornementales, elles font partie intégrantes des déguisements, plus en référence à la flore caribéenne qu'à la mémoire de la triste bataille partisane.

Dernière date importante, en 1991, un carnaval des enfants est créé dans le but de faire participer les plus jeunes aux festivités et ainsi transmettre et pérenniser les traditions en jeu au sein de la fête. Il a lieu chaque année le dimanche précédent le carnaval. Des milliers d'enfants envahissent alors les boulevards prévus à cet effet pour se joindre à la fièvre collective. Rien ne manque : des *comparsas*, de *garabato* à celles des *indios farotas* en passant par les petits *son de negro* sont organisées ; une reine et un roi des enfants sont élus et font la une de la presse locale. On assiste même, phénomène inquiétant, à l'exhibition extrême des jeunes filles, à l'image très dénudée de leurs aînées.

Le carnaval de Barranquilla se découpe respectivement en *batalla de flores*, le samedi, *Gran Parada* (grande parade), le dimanche, défilé de *fantasia* (fantaisie), le lundi, et enterrement de Joselito, le mardi. Joselito est la personnification et le symbole du carnaval. Il est incarné, le mardi clôturant les réjouissances, par des hommes, trépassant des abus de la fête et de l'alcool, accompagné par une cohorte de femmes pleurant sa disparition. Pour mieux renaitre l'année suivante.

Pour des raisons historiques, touristiques et commerciales, la temporalité propre au carnaval outrepassé largement les quatre jours fériés dédiés à sa pratique. Dès le lendemain des fêtes de fin d'année, Noël et Jour de l'An, la chaleur carnavalesque prend d'assaut de la ville portuaire. A un rythme hebdomadaire, des évènements culturels, musicaux et commerciaux

---

<sup>161</sup> Guerre civile fratricide qui dura en réalité 1130 jours entre partisans libéraux et conservateurs, d'octobre 1899 et novembre 1902.

<sup>162</sup> Floro Manco, cinéaste et photographe, réalisa en 1914 un documentaire nommé *Carnaval de Barranquilla*, pionnier en son genre. In Lizcano Angarita Martha y González Cueto Danny, "Documentales sobre el Carnaval de Barranquilla: una historia audiovisual de la fiesta", Boletín de Antropología Universidad de Antioquia, Vol. 21, n°38, 2007, p. 359.

sont organisés sur les places publiques et d'accès gratuit. Le degré d'intensité festive monte d'un cran, semaine après semaine. Dans les actes, l'espace-temps du carnaval s'étale sur près d'un mois et demi. Le pré-carnaval, en 2015, couvrait la période allant du 1<sup>er</sup> janvier au 13 février. Le carnaval s'est déroulé du samedi 14 au mardi 17 février.

### **C. Pour une sociologie du Carnaval**

Si s'approprier une connaissance livresque sur une thématique par le biais de l'histoire, de la géographie, de la sociologie, de la philosophie, est certes nécessaire pour en saisir la complexité et la réinscrire dans un contexte qui lui est intrinsèque, il n'en reste pas moins que l'expérience vécue, ressentie est incontournable. Décrire le carnaval, penser le carnaval n'est pas le vivre. Dans une telle situation – étudier le carnaval dans ses moindres recoins – il est d'une impérieuse nécessité de le vivre, par les sens et par l'émotivité. De se joindre aux défilés pour s'y trémousser pendant cinq heures, de suffoquer quand l'air se fait rare, de se sentir au monde car l'expérience carnavalesque n'est rien d'autre. Tachons donc de penser sa vie et de vivre sa pensée, comme nous l'on enseigné les Antiques. Car c'est ici que réside le grandiose. Nul besoin de dire que le carnaval y est un espace prédestiné. Et la sociologie une discipline qui préconise l'empirique. Pour ne pas se retrouver dépassé par les événements. Pour rester proche du réel aussi.

Dans le cadre de cette recherche, nous avons eu la chance non seulement de rencontrer des personnalités liées depuis toujours à ces festivités à Barranquilla – universitaires, artistes, professeur de danse traditionnelle, musiciens, participants, administrateurs – et de réaliser des entretiens, mais aussi (et surtout) de prendre part à deux défilés, à quelques jours d'intervalle. L'observation participante et la participation observante ont été toutes deux des ressources méthodologiques très utiles au moment de saisir le sens que les acteurs donnent à leur pratique et l'émotivité puissante qu'il émane d'un défilé. En outre nous avons pu observer, en tant que spectateur cette fois, les préparations de ces défilés, sur les places publiques, l'euphorie qui s'empare doucement des citoyens dès le retentissement de la nouvelle année passé, ou encore les messages, publicitaires ou étatiques, placardés le long des boulevards ou se déroulaient les réjouissances.

Le carnaval à Barranquilla est un fait social total. Qu'on l'aime ou le déteste, il inspire aux citoyens caribéens<sup>163</sup> en général et aux habitants *barranquilleros* en particulier, une réaction ; de joie ou de rejet, de bonheur ou de frustration. En cette période de l'année, la neutralité est rare, la passion commune.

### 1. Le sens et la pratique

Si pratiquer le carnaval c'est le vivre – *quien lo vive es quien lo goza !*, slogan du carnaval<sup>164</sup> – cela n'exclut pas pour autant la méconnaissance de ses codes et de son historicité par les festivaliers. Le sens et la pratique, bien que certains s'y intéressent conjointement, ne sont pas corrélatifs. Nous avons rencontré sur notre chemin d'innombrables praticiens pour quelques théoriciens et promoteurs de la tradition, rarement les deux. Méfions-nous pourtant car un théoricien de statut à Barranquilla cache mal le praticien de passion ! La frontière est poreuse pour ces derniers entre le penser et l'agir – ce qui leur donnent souvent une extrême justesse au moment d'analyser les pratiques et les significations conférées à ces pratiques.

Nous partageons par ailleurs l'idée selon laquelle :

*“El Carnaval está inmerso en la vida de la gente, no sólo por su participación en él, sino también por aspectos como la preparación de las danzas y cumbiambas, la elaboración de las máscaras y confección de sus vestidos, procesos que duran varios meses y que involucran al núcleo familiar del depositario de la tradición. El Carnaval contiene, en su estructura y contenido, múltiples significados e interrelaciones que fortalecen el tejido social en las áreas más deprimidas de la ciudad”<sup>165</sup>.*”

Le carnaval et sa préparation donnent du sens aux citadins et ruraux qui participent aux festivités. En effet, bien que la tradition et l'ancestralité inhérentes aux manifestations

---

<sup>163</sup> De la région caraïbe de la Colombie. A noter que les voisins latino-américains ne sont pas hermétiques à l'appel du carnaval, en particulier les vénézuéliens et équatoriens.

<sup>164</sup> « Celui qui le vie, c'est celui qui en profite (qui en jouie) ».

<sup>165</sup> « Le carnaval est immergé dans la vie des gens, non seulement parce qu'ils y participent, mais aussi pour des aspects tels que la préparation des danses et des *cumbiambas* [groupes musicaux qui interprètent le rythme de la cumbia], l'élaboration des masques et la confection des vêtements, processus qui durent de nombreux mois et qui impliquent le noyau familial du dépositaire de la tradition. Le carnaval contient, dans sa structure et son contenu, de multiples significations et interrelations qui renforcent le tissu social dans les zones les plus déprimés de la ville. » in Dossier de candidatura, Op. Cit., p. 36.

carnavalesques ne soient pas toujours présentes à l'esprit des festivaliers, le carnaval reste un moment phare de l'année pour lequel toute la population se mobilise et fait preuve d'une grande créativité. Le carnaval n'est ainsi pas seulement l'unique reflet de la vie culturelle de Barranquilla à l'échelle nationale et internationale, c'est aussi une période chérie et attendue tout au long de l'année par une large frange de la population de la ville, au-delà des déterminismes sociaux et économiques.

« *Dans la fête, chacun existe* », écrivait Franck Ribard au sujet du carnaval afro de Salvador de Bahia<sup>166</sup>. Le carnaval reste un espace de participation totale, sous toutes ses formes, par-delà sa périodicité propre.

La projection sur le carnaval commence au lendemain de la fin de la précédente festivité. Discuter carnaval, déguisement, danses et participation est une activité à laquelle de nombreux *barranquilleros* s'adonnent avec joie. Les célébrations de fin d'année donnent le coup d'envoi de deux mois de réjouissances. Les bruissements du pré carnaval se font sentir tôt, dès les premiers jours de la nouvelle année. Ici plus question de parler travail, ou de se remémorer les bonnes résolutions à peine divulguées ; tout est déjà carnavalesque. L'état d'esprit collectif est tourné vers les quatre jours d'apogées et de folies marqués par l'arrivée quasi messianique du mois de février.

Pour Meira Delmar:

« *El costeño lleva dentro de su ser el carnaval, que en cualquier momento lo saca a flote; la gente parece que necesita expresarse por medio de la música, por medio del baile, ¿por qué? Porque somos así, somos alegres [...].* »<sup>167</sup>

Un préjugé en vogue dans tout le pays assure que les *costeños* (habitants de la côte caraïbe) sont fêtards, qu'ils ne travaillent que lorsque leur emploi du temps-loisirs est épuisé. Même si cette vérité communément admise est loin d'être vérifiable dans les actes au quotidien, l'épisode carnavalesque nous donne effectivement à voir ce que signifie l'ivresse festive. Non pas celle d'un soir par mégarde, mais plutôt celle qui s'inscrira sur une durée de quarante jours consécutifs et suivant un rythme crescendo. On notera en passant que ce préjugé

---

<sup>166</sup> Ribard Franck, *Le Carnaval Noir de Bahia. Identité, ethnicité et Fête afro à Bahia*, L'Harmattan, Paris, 1998, p. 141.

<sup>167</sup> « L'Homme de la côte porte en lui le carnaval, et le remet à flot à tout moment ; on dirait que les gens ont la nécessité de s'exprimer au moyen de la musique, de la danse. Pourquoi ? Parce que nous sommes ainsi, nous sommes joyeux [...]. » Meira Delmar, citée par Martin Orozco Cantillo et Rafael Soto Mazonett, *Op. Cit.*, p. 50.

régional n'est pas sans rapport avec l'importante présence noire sur la côte, héritière démographique de son passé négrier.

En tant que nouvel arrivant dans la cité portuaire, étudiant français, européen et blanc, pétri de concepts occidentaux et d'une pensée rationaliste, il me fut très difficile de saisir ce que Meira Delmar décrivait en parlant de « porter en soi le carnaval ». A la recherche de tangible, de concret, d'expressions ayant la vocation de mettre « la puce à l'oreille », je tentais désespérément de trouver des signes annonciateurs de l'arrivée imminente du carnaval. Pas moyen d'intercepter des symboles qui fassent sens *pour moi*. La principale limitation à ma bonne compréhension du tourbillon carnavalesque résidait dans mon incapacité à la transposition. Je n'avais pas tenté, ou réussi, à me mettre dans la peau de *l'autre*. De cette altérité qui questionne et pour laquelle j'avais traversé l'océan Atlantique.

L'embellissement des maisons familiales aux couleurs du carnaval, les sourires toujours plus larges sur les visages des locaux, le volume sonore de plus en plus puissant émanant des voitures particulières, les affiches publicitaires florissants aux quatre coins de la ville étaient bien des indications symptomatiques d'une jubilation collective en devenir. Et pourtant, voir n'équivaut pas à percevoir. Le carnaval de Barranquilla, s'il est juste de souligner qu'il adopte des contours et des contenus singuliers, intrinsèques à ses danses, ses costumes, son histoire et ses influences diverses, est avant tout constitutif de *l'être caribéen*. Au cœur d'une identité qui réunit, envers et contre tout, pendant quatre jours et quatre nuits.

*“Este carnaval no sólo es un espacio para el encuentro o la permanencia de las manifestaciones culturales de la Región Caribe, sino que al mismo tiempo sus productos coreográficos y musicales han contribuido a la construcción de la nacionalidad colombiana y se han convertido en fundamento de la identidad nacional. La cumbia, por ejemplo, es un ritmo y una danza que identifica al país en cualquier escenario del mundo.”*<sup>168</sup>

Quelles que soient les considérations économiques, sociales, ethniques ou culturelles sous-jacentes à la réalité colombienne et *barranquillera*, le constat que fait Isabel Munoz, créatrice du groupe carnavalesque *Negritas Puloy*, dans la pratique, est indéniable:

---

<sup>168</sup> « Ce carnaval n'est pas seulement un espace pour la rencontre ou la permanence des manifestations culturelles de la région caraïbe, ses créations chorégraphiques et musicales ont aussi contribué à la construction de la nationalité colombienne et se sont converties en fondement de l'identité nationale. La cumbia, par exemple, est un rythme et une danse qui identifie le pays sur la scène mondiale. » in Dossier de candidatura, Op. Cit.

*“Aquí no hay estratos. Aquí en Carnaval, el negro se ajunta con el blanco, el blanco con el negro, el que viene de afuera con los locales... Todos, no hay estratos, todos son iguales. En Carnaval todo el mundo se mezcla.”*<sup>169</sup>

Dans un souci d’honnêteté vis-à-vis du lecteur, et dans le but d’appréhender un parcours, il nous semble maintenant important de mettre au clair les motivations qui nous ont poussées à entreprendre cette recherche. J’étais venu m’installer à Barranquilla dans l’espoir de découvrir au sein du carnaval des revendications d’ordre politiques en rapport à l’ethnicité afro-colombienne. J’étais persuadé de pouvoir trouver de la dissonance dans cette festivité que tous me décrivaient comme magique et merveilleuse. Il n’y avait de place que pour le champ lexical de la joie. En tant qu’apprenti sociologue je n’y souscrivais pas. En tant que français et par expérience, je savais que de toutes manifestations publiques pouvaient émerger la contestation, la révolte. En Colombie, il n’en est pas exactement ainsi.

Au cours de notre découverte du pays, de son passé et de son imaginaire, nous avons toujours été ébahis devant la capacité à l’amnésie collective dont font preuve les ressortissants nationaux. N’en faisons pas une règle générale, applicable à tous et à tout moment. Il suffit parfois de lire Gabriel Garcia Marquez, prix Nobel de littérature, et son réalisme magique pour prendre la mesure de ce que signifie l’absurdité joyeuse dont font preuve de nombreux colombiens. Dû à une histoire sanglante, destructrice. Résultante de cinquante ans de conflits armés interne. Conséquence de déplacements forcés massifs de population des campagnes vers les villes. Produit d’une corruption politique endémique. De guerre civile fratricide entre libéraux et conservateurs. De narcotrafic comme de narco-politique. Du prix exorbitant d’une éducation de qualité.

Toujours est-il que la fête, même bordée de culture et de tradition, peut être vécu sans voix dissidente. Pleinement, comme moyen d’expression qui vise le bien-être collectif.

A la suite d’Elisabeth Cunin<sup>170</sup>, nous nous sommes posé la question primordiale de savoir qui du terrain ou du chercheur faisait l’autre. D’évidence, et pour des raisons de légitimité, nous nous sommes adaptés aux réalités locales. Nous avons eu par ailleurs la volonté de ne pas

---

<sup>169</sup> « Ici il n’y a pas de catégories sociales. Durant le carnaval, le noir s’unit au blanc, le blanc au noir, celui qui vient de l’extérieur avec les locaux... Tous, il n’y a pas de catégories sociales, tous sont égaux. Dans le carnaval, tout le monde se mélange. » Entretien, Isabel Munoz, le 24 janvier 2015.

<sup>170</sup> Cunin Elisabeth, « De l’esclavage au multiculturalisme. L’anthropologue entre identité refusée et identité instrumentalisée », Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales, O. Leservoisière (Ed.), 2005, p. 5 – 6.

apposer nos conceptions scientifiques sur un cadre étranger. Mais plutôt de partager *depuis, à travers et avec* le regard des locaux les festivités carnavalesques.

Pour beaucoup, le carnaval de Barranquilla est synonyme de patrimoine, de culture et de tradition. Il est source d'une fierté intarissable et de discussions bienveillantes. La grande majorité des citoyens de l'agglomération souhaite vivement prendre part aux réjouissances, certains vont jusqu'à faire état de leur profonde frustration lorsqu'ils ne peuvent y assister, pour des raisons professionnelles par exemple. D'autres cependant émettent des réserves sérieuses concernant les fêtes carnées ; la religion étant omniprésente en Colombie, la fête est parfois perçue comme une hérésie considérable. Sexe, alcool, transgression des lois, morales et civiles, exhibition extrême créent en effet des résistances. C'est pourquoi, à l'arrivée de la période du carnaval qui correspond à quatre jours fériés, certains prennent le chemin de la campagne, sorte de migration momentanée pour d'une part souffler de l'environnement tout-béton et travail de la ville, et d'autre part pour ne pas participer (ou subir) les transgressions propres à la folie carnavalesque.

Un proche m'a fait part au cours d'une discussion informelle de la *doble moral* (double morale) presque schizophrénique qui régit la ville de Barranquilla. Ce qui advient en carnaval est sévèrement réprimé le reste de l'année. Concernant la question sexuelle en particulier : deux individus d'un même sexe qui s'embrassent ou qui s'affichent publiquement lors des festivités ne craignent rien, le reste de l'année ils risquent l'opprobre de la part de la famille et le licenciement professionnel. Même fonctionnement concernant le carnaval gay qui existe depuis quelques années. Les Eglises de diverses obédiences ne désemploient pas à Barranquilla, le machisme et l'homophobie sont bien palpables, bien qu'il ne faille se garder de généraliser. Et pourtant chaque année la fréquentation de ce carnaval homosexuel attire un public toujours plus nombreux.

La permissivité est une liberté dans l'ordre – quatre jours pour renverser le monde, trois cent soixante pour se remémorer le cadre et les limites qui lui sont intrinsèques.

L'ambivalence est d'autant plus forte lorsque l'on sait que la libération carnavalesque est immédiatement suivie de la période strictement opposée du Carême. Pour l'avoir vécu, il est particulièrement impressionnant de franchir le pas d'une église le Mercredi des Cendres et ne pas trouver une seule chaise vacante pour s'y asseoir. Surtout lorsque la veille au soir, Mardi de carnaval qui signe l'enterrement de Joselito, symbole de la fête et de ses excès, de nombreux bars et pistes de danses étaient encore occupés par les festivaliers.

Il y a manifestement un avant et un après carnaval. Le mercredi annonce le retour à la normale. En divaguant dans les rues, on se demande si ce qui a eu lieu s'est réellement passé. Tout le monde a repris son activité professionnelle, seuls les visages semblent un peu marqués. Une fois de plus, l'amnésie paraît avoir frappé la foule pour celui qui n'a pas vécu de nombreux carnivals. La myriade d'étranger qui s'était réunie pour se joindre à la fête n'est déjà plus dans la ville ; elle a pris la route des sites touristiques limitrophes, Carthagène et Santa Marta en pole position. Après le tourbillon enchanteur de quatre jours intenses, ne restent que la solitude et la nostalgie.

Revenons-en à la pratique. Au-delà de la participation directe aux défilés par l'entremise de la danse, de l'organisation d'une *comparsa* ou des joueurs de musiques, la préparation en amont commence bien plus tôt. La conception des costumes et la confection des masques par exemple sont des activités manuelles qui sont souvent le fruit d'un savoir-faire spécifique et demandent un exercice à plein temps. D'ailleurs Barranquilla est aujourd'hui réputée pour héberger de grands dessinateurs de mode et couturiers. A partir du mois de décembre jusqu'aux dates du carnaval, ses professionnels sont extrêmement sollicités. Car les déguisements aussi peu raffinés peuvent-ils paraître – et c'est rarement le cas – sont en majorité de confection maison. Seuls les enfants ont la possibilité de se dégoter un costume tout fait et près à l'emploi. Pour les adultes, aucuns carnivals ne se ressemblent. Les déguisements changent chaque année au gré des envies, de la thématique de chaque *comparsa* ou de l'état d'esprit du moment. Même les costumes traditionnels des danses de *garabato*, *cumbia*, *congo*, *paloteo* ou *caiman* évoluent sans cesse. Par l'usage d'une nouvelle étoffe, par des couleurs distinctes ou des points de détails qui font la différence d'une année sur l'autre.

De très nombreuses familles se chargent elles-mêmes de la confection de leurs déguisements. Etre créateur de son propre costume est une activité en soi. Il faut connaître les bons coins, choisir ses couleurs, négocier les prix et manier avec plus ou moins de réussite ciseaux et aiguilles. Et comme certaines tenues sont imposantes, le travail en collectivité est régulièrement privilégié pour le bon avancement des costumes. Dans les quartiers vulnérables, où résident les fameux « dépositaires de la tradition » – car le carnaval était avant tout affaire du peuple – la confection est facteur de cohésion sociale. Il met en lien, à un moment donné, les gens entre eux. Et permet le partage de connaissance technique concernant la fabrication. C'est aussi l'occasion de parler des danses préférées de chacun, et des bons souvenirs. Ce qui permet aux deux chercheurs de l'Université de l'Atlantico d'affirmer :

*“Si te vas en los barrios populares, fuimos hace poco donde el Torito, aquí es el espíritu del carnaval. No aquí donde te cobran el desfile sino allí donde está la alegría.”<sup>171</sup>*

L'âme du carnaval et ses créateurs résident principalement dans les quartiers populaires ou pauvres. Il se situe géographiquement au sud de la ville de Barranquilla. Le sud représente approximativement les trois quarts du poids démographique de l'agglomération et autant d'espace. On ne sera pas étonné d'y trouver un métissage intense et une pigmentation nettement plus foncée. Pas plus que de constater les conditions minimales de vie digne, la délinquance ou l'entassement des habitats parfois effroyablement insalubres. Malheureusement rien de surprenant non plus à y retrouver la totalité de la population afro-descendante. D'ailleurs, quelle ville colombienne ne reproduit pas ce schéma ?

La fête pour être réalisée n'a finalement besoin d'aucune justification. Son rôle social est fondamental sans pour autant être questionné par nombre d'acteurs. Se déguiser et danser devant un public réceptif, dans une ambiance cadencée par les tambours peut être un moment d'extase en soit. Lors de ma participation à deux défilés du carnaval, je me suis questionné sur la signification que donnaient les festivaliers à leurs actes. Et force est de constater que souvent l'habit ne faisait pas le moine. Même si les costumes sont parfaits, les pas de danses acquis et les mouvements corporels assimilés, il n'en résulte pas moins que l'identification, le sentiment d'appartenance ou de fusion avec son personnage, son masque ou celui que l'on essaie d'incarner le temps d'un défilé n'est pas évident, encore moins automatique. Le sens peut être évacué au profit d'une maîtrise technique chaque fois plus poussée.

Pour Julio César Cassiani, professeur de tambour et percussionniste dans un groupe de *cumbia* :

*“El carnaval de hoy yo lo veo más como fiesta. Hay cosas sobre la tradición y de lograr mantener expresiones vivas. Desde la empresa que organice el carnaval es todo una fiesta.”<sup>172</sup>*

---

<sup>171</sup> « Si tu vas dans les quartiers populaires, nous sommes allés dans celui où se trouve le siège d'El Torito [danse de congo], c'est ici que réside l'esprit du carnaval. Pas là où tu payes pour assister aux défilés, mais là où se trouvent la joie. » Entretien réalisé auprès de Martin Orozco Cantillo et Rafael Soto Mazenett, le 23 janvier 2015.

<sup>172</sup> « Le carnaval d'aujourd'hui je le vois plutôt comme une fête. Il y a des choses sur la tradition et réussir à maintenir des expressions vivantes. Pour l'entreprise qui organise le carnaval c'est une immense fête. » Entretien, Julio Cassiani, le 30 janvier 2015.

Les chorégraphes et les couturiers de renoms entre dans la danse, les historiens et porteurs de la tradition sont doucement refoulés vers la sortie. Le carnaval serait-il en passe de devenir une fête comme les autres ? Un folklore de plus dans l'industrie du divertissement ?

## **2. Du carnaval pour tous au carnaval de tous : spontanéité et administration des festivités**

Les danses traditionnelles les plus symptomatiques du carnaval de Barranquilla, et précisément les danses dont l'origine remonte aux esclaves africains ou leurs descendants à Carthagène, ne sont plus pratiquées par la population afro-caribéenne de la ville. Chaque danse a une « maison mère », un siège gardien officiel de la tradition. De puissants clubs sociaux transmettent et régulent la tradition au moyen de pratiques culturelles. N'entre pas qui veut. La tradition a été sectorisée depuis que la Fondation Carnaval de Barranquilla a eu la lourde responsabilité de sauvegarder et d'administrer les festivités officielles, à la suite de la patrimonialisation des festivités par l'UNESCO<sup>173</sup>.

Ainsi une danse telle que celle de *congo* est aujourd'hui pratiquée dans sa quasi globalité par des métisses<sup>174</sup>. Les principales danses traditionnelles, de par la gestion de leur patrimoine propre, se sont embourgeoisées et sont entretenues par des couches de la société plus favorisées. Les directeurs / directrices de maisons de traditions sont particulièrement respectés et deviennent, en période festive, de véritables personnalités publiques, voguant de la réalisation d'un clip vidéo à une interview de presse écrite en passant par les chaînes télévisées nationales. Leurs noms sont connus de tous, ou presque. Leur quartier de résidence devient un emblème, une fierté. Nul besoin d'une carte de la ville pour les rencontrer, il suffit de demander aux habitants qui sauront parfaitement orienter les curieux. Ce sont d'ailleurs des familles qui perpétuent en leur sein l'ancestralité des codes inhérents à leur danse. Une transmission presque dynastique canonise les porteurs de tradition officiels.

Citons, à mesure d'exemple, la famille Fontalvo Torres qui dirige la danse de congo *El Torito* depuis près de 50 ans ; la famille Vengoechea qui trône en maître sur la danse du *Garabato* depuis 1950 ; la famille Lopez pour la danse du *Paloteo* ; les Zambrano pour les

---

<sup>173</sup> Nous parlerons dans un dernier moment du phénomène et des conséquences de la patrimonialisation du carnaval.

<sup>174</sup> Orozco Cantillo Martin y Soto Mazonett Rafael, Op. Cit., p. 49.

*cumbiambas* ; ou encore Isabel Munoz qui, depuis les années 1970, est l'unique représentante des *Negritas Pulo*y. La danse du *Garabato*, dirigée par les Vengoechea, sélectionne ses membres (plus de milles couples) parmi le cercle très fermé du Country club de Barranquilla où se retrouve l'élite de la cité commerciale: entrepreneurs, industrielles, patrons, intellectuelles et descendants de reines du carnaval<sup>175</sup>.

Si dans la pratique, toutes les catégories sociales peuvent avoir accès au carnaval<sup>176</sup>, les patrons culturels, eux, sont relativement bien gardés. Il est possible qu'il y ait deux explications à cet égard, qui se complètent l'une l'autre. D'un côté, la tradition orale s'est maintenue avant tout dans les *palenques* – en particulier dans celui de San Basilio – ou autres zones fortement marquées par la présence afro-descendante. Au sein des villes, la transmission intergénérationnelle a sûrement dû être plus précaire sous le coup de l'acculturation des plus jeunes. D'un autre côté, le système organisationnel mis en place par les « maisons de tradition » a rapidement contribué à monopoliser les facteurs d'appropriations traditionnels, à savoir l'oralité. N'oublions pas que la population noire dans les grands centres urbains de la côte caraïbe occupe depuis toujours le bas de la pyramide sociale et raciale. Bien que la tradition et la culture soient au fondement de la notion d'identité, les nécessités auxquelles doivent faire face les communautés afro-descendantes à Barranquilla sont notoirement plus triviales parce qu'indépassables : se loger décentement, offrir une éducation à leurs enfants, trouver un emploi, entre autre. L'organisation de la population afro en communautés d'intérêts pour appliquer ou maintenir ses droits et sa culture est d'ailleurs relativement récente<sup>177</sup>.

D'une fête à caractère éminemment populaire, dans laquelle chacun avait les possibilités de trouver « chaussure à son pied », nous assistons, à partir de la dernière décennie du XXème siècle et plus encore depuis l'avènement du XXIème siècle, à une célébration dictée par le pouvoir marchand et celui du patrimoine. Passerelle d'un carnaval *pour tous*, où la spontanéité était de mise, à un carnaval *de tous*, où les réjouissances sont administrées par une entreprise habilitée par les pouvoirs publics dans le but de préserver un patrimoine culturel en déclin. Le maintien d'expressions culturelles vives, porteuses de peu de sens pour la population, invite à la ségrégation des espaces et des accès au jubilé. La culture a un prix, quitte à perdre l'esprit qui l'avait enfanté.

---

<sup>175</sup> Orozco Cantillo Martin y Soto Mazonett Rafael, Op. Cit., p. 70.

<sup>176</sup> Encore faudrait-il savoir duquel nous parlons. Nous aurons bientôt l'occasion de nous exprimer à ce sujet.

<sup>177</sup> Voir la troisième partie concernant les organisations communautaires afro-descendantes.

Les inégalités socio-économiques s'installent jusque dans la représentation physique du carnaval : certains défilés ou espaces de monstration collectif ne sont accessibles qu'à ceux qui en ont les moyens. De plus, le faste des déguisements, des chars, des instruments dépend en grande partie des ressources économiques des groupes carnavalesques en question. S'il y a inversion des rangs, des rôles et des genres au cours de la fête, la réalité des conditions matérielles d'existence n'en est pas moins présente.

En conclusion de leur étude sur le carnaval comme espace de mobilisation social, d'égalité et de cohésion sociale, deux jeunes universitaires de la renommée *Universidad del Norte*, assènent le constat suivant :

*« La capacidad económica es el principal factor o agente que condiciona la participación en las fiestas. »*<sup>178</sup>

Rafael Soto Mazonett, professeur tout juste retraité de l'Université de l'Atlantico, se souvient que:

*“[...] cuando era niño que había desfiles – el carnaval es otra cosa, una historia, un hecho social y un hecho cultural – uno se podía meter, no había palanqueras, no había palco... pero como la ciudad creció tanto, ahora uno tiene que ir a buscar el carnaval, antes el carnaval venia donde vivimos.”*<sup>179</sup>

Et de continuer:

*“Eso exigió llegar a la Vía 40 con palcos porque viene el presidente, el gobernador y el presidente no puede estar parado por allí. Como es un desfile de 6 kilómetros, es un negocio. El que tiene paga.”*<sup>180</sup>

---

<sup>178</sup> « La capacité économique est le principal facteur ou agent qui conditionne la participation aux festivités. » Cabrera Eder et Quintero Diana, *Carnaval de Barranquilla como escenario de movilización social, reconocimiento, igualdad e imaginarios sociales*, Tesis de grado, Universidad del Norte, Barranquilla, 2007, p. 60.

<sup>179</sup> « [...] lorsque j'étais enfant et qu'il y avait des défilés – le carnaval est bien autre chose, c'est une histoire, un fait social et un fait culturel – on pouvait s'y introduire, il n'y avait pas de sièges, il n'y avait pas de gradin... mais comme la ville a tant grandi, maintenant il faut aller chercher le carnaval, avant il venait ou nous vivions. » Entretien, Ibid.

<sup>180</sup> « [La croissance de la ville] a exigé que le carnaval se déplace à la *Vía 40* avec des gradins, parce que le président, le gouverneur s'y rendent aussi, et le président ne peut pas être installé n'importe où. Puisque c'est un défilé de six kilomètres, c'est un business. Celui qui a, paie. » Entretien, Ibid.

Parmi la myriade de recommandations et d'objectifs à moyen et long termes inscrits dans le dossier de candidature au titre de « Chef d'œuvre du Patrimoine oral et immatériel de l'Humanité » par l'UNESCO, nous pouvons lire ceci :

*“[Es necesario de] proteger al Carnaval de Barranquilla de los efectos nocivos de la globalización como la espectacularización de las manifestaciones y la explotación de los actores por parte de los medios de comunicación y empresas patrocinadoras<sup>181</sup>.”*

En effet la masse des carnavaliers, nationaux et internationaux, pénétrants chaque année dans la ville de Barranquilla pour profiter des quatre jours de fêtes, a profondément transformé le fonctionnement et le sens des réjouissances, prenant le virage irrésistible du « marché de la fête ». Les entreprises parrainant les *comparsas*, les chars, ou bien la festivité elle-même, ont gagné un terrain facile et fertile sur les manifestations d'ordre culturel et traditionnel.

La *Via 40*, boulevard principal des défilés les plus emblématiques de la ville (*Batalla de Flores, Gan parada, desfile de Fantasia*), est d'accès limité et toujours payant ; ici les affiches publicitaires abondent – on en oublierait presque les acteurs véritables du carnaval, les *comparsas* et leurs musiciens. De la florissante entreprise de bière *Aguilla*, en passant par les opérateurs téléphoniques (*Claro, Tigo, Movistar*) sans oublier les grandes enseignes de pâtes industrielles ou encore les préventions émanant d'institutions publiques, le carnaval dans la pratique n'est plus à lui-même. Il appartient à ceux qui le financent, aux médias qui relaient l'information, aux entreprises qui investissent massivement dans une fête devenue commerciale et qui n'en est qu'à ses premiers balbutiements.

Le commerce de la fête est spectaculaire et ne laisse que peu de place aux lointains concepts de patrimoine, de tradition et de culture. Ce gigantesque business n'est d'ailleurs pas uniquement l'apanage du secteur privé ; les compagnies de taxis assermentées, toutes les *tiendas* ou petits magasins de quartiers, les supermarchés et les hôtels en profitent. Les prix sont rehaussés de 20 à 50% : c'est la courte mais haute saison de Barranquilla, seul moment de l'année où cette ville sans charme particulier est accaparée par de nouveaux arrivants de nationalités les plus diverses.

D'un côté donc les autorités publiques et politiques souhaitent limiter l'impact « nocif » de la mondialisation lorsqu'il s'agit de maintenir une culture ancestrale à flot, et de l'autre

---

<sup>181</sup> « Il est fondamental de protéger le Carnaval de Barranquilla des d'effets nocifs de la mondialisation, du spectaculaire des manifestations et de la exploitation des acteurs par les médias et les entreprises sponsors. » Dossier de candidatura, Op. Cit., p. 60.

l'ensemble des prestations des services publics augmentent drastiquement durant ces quelques journées (qui pourraient s'étendre aux deux dernières semaines de pré carnaval) restreignant de la sorte l'intégration aux festivités aux habitants de la ville et aux « dépositaires » de la tradition qui résident dans les zones périphériques de la ville (le sud en général). Nous excluons de cette description les maisons de tradition élitistes qui sont autosuffisantes financièrement du fait des apports des participants.

En 2015, pour participer au carnaval de Barranquilla, il était nécessaire de posséder des ressources importantes ou d'avoir économisé pendant de longs mois. Aujourd'hui, on ne participe plus simplement aux festivités du carnaval, on se les offre.

A titre d'exemple, acheter une place dans les gradins<sup>182</sup> de la *Via 40*, pour une journée, coûtait entre 189.000 et 254.000 pesos colombien, soit entre 72 et 96 euros environ<sup>183</sup>. Très onéreux pour ne pas dire exorbitant lorsque l'on sait que le salaire minimal national en Colombie est de 650.000 pesos mensuel (soit 245 euros)<sup>184</sup>.

Comble du luxe, pour participer aux défilés au sein d'une *comparsa* après s'être muni d'un déguisement, s'être rendu sur la *Via 40*, à l'extrême nord de la ville, prévoir de quoi s'alimenter et s'abreuver tout au long des six kilomètres du parcours, il faut encore payer à prix d'or son droit à l'exhibition. Qui peut s'élever à près de 200.000 pesos.

On comprendra donc aisément en quoi le carnaval populaire fait dès à présent parti du passé. Et pourtant le carnaval organisé par la Fondation Carnaval de Barranquilla, référente officielle des festivités, si elle est l'architecte du fastueux, de la crème des expressions traditionnelles, ne détient pas le monopole absolu de la joie. On ne devrait plus parler *du* carnaval de Barranquilla mais *des* carnivals de la ville portuaire.

Ce n'est pas tant par actes de sédition que par manque de moyens que d'autres carnivals se sont organisés, motivés par le féroce désir de tous de participer à l'allégresse générale. Plus proches des quartiers de résidence populaire, sur des avenues moins lointaines, naissent d'autres carnivals, moins prestigieux certes mais qui ont l'avantage d'être accessible à tous. Le carnaval de la *carrera 44*, le plus apprécié, connaît ses propres adeptes, acclamant son roi

---

<sup>182</sup> Le terme utilisé en Colombie est *palco*.

<sup>183</sup> Selon le taux de change pesos colombien/euro en date du 29 avril 2015. Source : Convertisseur de devise XE, <http://www.xe.com/fr/currencyconverter/>

<sup>184</sup> A titre d'information, il n'existe pas d'équivalent du SMIC français ou du RSA en Colombie. La somme de 650.000 pesos mensuel est une estimation de la rémunération minimale vitale. Nous ajouterons qu'avec ce montant, à Barranquilla, on ne vit pas, on survit.

et sa reine, d'autres *comparsas*, de nouveaux acteurs. Cette avenue a en quelques sortes son public. Tout comme le carnaval de la 8<sup>185</sup>, de la 24, et autres quartiers périphériques.

Certains habitants de la « *puerta de oro* » de Colombie n'auront jamais l'occasion de jouir du spectacle des troupes les plus impressionnantes, les mieux préparés, défilant sur la *Via 40*. Ils n'auront pas accès à un patrimoine qui est sensé les représenter et qui est d'ores et déjà vendu ou vanté à l'internationale.

Devenir attractif à l'échelle planétaire, développer un tourisme de masse, gagner en visibilité comme en exotisme, est-ce la politique culturelle d'une région qui parle ou l'ambition commerciale de puissants promoteurs? A une époque où les frontières entre le politique et l'économique sont aussi brouillées, il est bien difficile de le dire.

De par mon statut et mes ressources financières, j'ai pu dès ma première visite et participer aux défilés et observer en tant que spectateur la richesse d'un héritage qui succombe à sa marchandisation. Le sauvetage d'un patrimoine, en contre des conséquences de la mondialisation, doit-il et peut-il se réaliser aux dépens de la communauté ?

### **3. Patrimonialiser pour sauvegarder**

En 2001, le Gouvernement national promeut le Carnaval de Barranquilla au rang de Patrimoine culturel de la Nation, au même titre que le *Carnaval de Negros y Blancos* de Pasto. En 2002, un dossier est constitué dans le but d'obtenir la proclamation de la fête de Barranquilla comme « chef d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité » par l'UNESCO. C'est chose faite l'année suivante, en 2003.

L'objectif de la labellisation par l'UNESCO est double ; d'une part reconnaître le caractère remarquable d'une tradition culturelle à cheval entre passé et présent, d'une autre activer un mécanisme de protection pour la sauvegarde de ladite tradition lorsqu'elle doit faire face à un risque de disparition ou d'aliénation. Les dossiers de candidature déposés par les pays pour défendre leurs patrimoines culturels revêtent toujours une volonté de maintien d'éléments en perte.

---

<sup>185</sup> Barranquilla est quadrillée, se divisant entre *calle* et *carrera*, rue et avenue, sur le modèle des villes étatsuniennes. La 8 fait référence à la huitième avenue.

Sur le site internet de l'UNESCO relatif au Patrimoine immatériel de l'Humanité octroyé au Carnaval de Barranquilla, nous pouvons lire ceci :

*« En raison du succès croissant qu'il a connu au vingtième siècle, le carnaval de Barranquilla a pris des allures de manifestation professionnelle, largement couverte par les médias. Si cette évolution n'est pas sans avantages économiques pour de nombreuses familles à faibles revenus, le mercantilisme croissant pourrait en même temps représenter une menace pour les nombreuses expressions traditionnelles. »*<sup>186</sup>

Ainsi la patrimonialisation ne vient pas seulement entérinée l'exceptionnalité de la création humaine quel que soit l'endroit, elle est aussi et surtout tentative de durabilité et donc de survie.

A titre d'exemple, et pour faire écho avec l'ethnicité noire sur la côte caraïbe, le *Palenque de San Basilio*, petit village de descendance marronne de 4000 âmes sur lequel nous nous sommes déjà penchés autre part<sup>187</sup>, a été intégré à la liste du Patrimoine immatériel de l'Humanité sous l'égide de l'UNESCO en 2005. La fiche descriptive de l'UNESCO nous informe que :

*« L'espace culturel de Palenque est menacé non seulement par les changements économiques qui touchent les modes locaux de production, mais aussi par le conflit armé entre les forces paramilitaires colombiennes et les groupes de guérillas locaux. Hors de Palenque, les habitants sont souvent victimes de discrimination et de préjugés qui provoquent un rejet de leurs valeurs culturelles<sup>188</sup>. »*

En février 2015, lors de notre terrain de recherche à Barranquilla, nous avons eu l'occasion d'assister, par pur hasard et de façon télévisuelle, à l'inauguration officielle d'un projet politique abouti de la gouvernance du département du Bolivar : Palenque 2015. Un investissement économique massif a été réalisé pour sauver ou sauvegarder l'héritage culturel du Palenque de San Basilio. Au menu infrastructures dernières générations, services publics en eau et électricité assurés et pérennisés pour tout le village, création d'un stade et système routier pour le développement du tourisme ethnique dans la région.

---

<sup>186</sup> Site de l'UNESCO, Patrimoine immatériel de l'Humanité, Carnaval de Barranquilla. Source: <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=fr&pg=00011&RL=00051>. Consulté le 29 avril 2015.

<sup>187</sup> Muntrez Emilien, Quels enjeux autour de l'attractivité ethnique de San Basilio de Palenque ?, Mémoire de Master 1, IPEAT, Université de Toulouse 2 – le Mirail, Toulouse, 2014.

<sup>188</sup> Site internet de l'UNESCO, Patrimoine immatériel de l'Humanité, Espace culturel de Palenque de San Basilio. Source : <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=fr&pg=00011&RL=00102>. Consulté le 29 avril 2015.

Du patrimoine labellisé par l'UNESCO au financement régional massif, il n'y a qu'un pas. Il aurait tout de même fallu attendre dix ans pour qu'à la proclamation suive l'investissement. Parce qu'il existe des intérêts. Culturels, qui peuvent se vendre, touristiques, qui peuvent se montrer, commerciaux, qui peuvent entrer sur le marché mondial. La préservation peut donc inclure une prise en considération politique nationale et régionale, et avoir des répercussions réelles sur l'amélioration des conditions de vie d'une population.

Dans le cadre de Barranquilla :

*“Uno de los riesgos que acecha al Carnaval de Barranquilla como punto de convergencia de las tradiciones del Caribe colombiano es la creciente transformación de la fiesta en espectáculo; lo que la desnaturaliza porque impone patrones modernos a la cultura ancestral al modificar las pautas tradicionales del baile en las danzas y la organología en la música, en busca de espectacularidad en las presentaciones de los grupos folclóricos.”<sup>189</sup>*

La commission en charge du dossier de candidature pointe du doigt les probables moteurs de l'aliénation culturelle :

*“La proliferación de manifestaciones extranjeras destacadas por los medios de comunicación, que transforman el imaginario de la comunidad y desplazan los íconos tradicionales de la identidad por los contemporáneos y de consumo masivo de última moda; por lo tanto, las nuevas generaciones tienden a preferir las luces, la reproducción de música foránea con grandes altavoces y los ritmos de moda internacionales.”<sup>190</sup>*

Une volonté farouche de conserver sans modifier est en jeu dans cette candidature. Maintenir vivace l'ancestralité d'une culture au moment même où les nouvelles générations ne se préoccupent plus du sens donné à la pratique soulignent le caractère conservateur et la volonté politique de la Colombie à la monstration de sa richesse culturelle. Même si elle se conjugue plus au passé qu'au présent.

---

<sup>189</sup> « Un des risques qui guette le carnaval comme point de convergence des traditions de la caraïbe colombienne est la croissante transformation de la fête en spectacle ; ce qui la dénature parce qu'il impose des patrons modernes à la culture ancestrale en modifiant les règles traditionnelles des pas de danses et l'organologie dans la musique, par la recherche de spectaculaire dans les présentations des groupes folkloriques. » Ibid., p. 42.

<sup>190</sup> « La prolifération de manifestations culturelles étrangères soulignées par les médias, transforme l'imaginaire de la communauté et déplacent les icônes traditionnelles de l'identité par les contemporaines et la consommation massive de dernière mode ; par conséquent, les nouvelles générations tendent à préférer les lumières, la reproduction de musiques étrangères à l'aide de grandes baffles et les rythmes internationaux à la mode. » Dossier de candidature, Carnaval de Barranquilla. Obra maestra del patrimonio oral e intangible de la humanidad, Presidencia de la Republica de Colombia, Ministerio de Cultura, Barranquilla, Colombia, Junio de 2002, p. 33.

Le marché de la fête, qui a doucement fait son nid à Barranquilla, n'est pas l'unique raison de l'accélération de la disparition des codes traditionnels du carnaval. La mondialisation dans son ensemble a eu et continue d'avoir un impact impressionnant sur les consciences et les imaginaires. Publicité, télévision, téléphone portable, ordinateur et internet haut débit ont offert la possibilité de se penser autre, de s'identifier autrement, par-delà les frontières physiques, territoriales et sociales.

A Barranquilla comme ailleurs on rêve de consommation. Avoir pour donner l'illusion d'être. Précisément parce que l'on n'a pas et que l'en dehors est idéalisé<sup>191</sup>. En Colombie, un dicton raconte que le pauvre se rêve mexicain, le riche étatsunien et l'élite intellectuelle européenne. D'ailleurs, Barranquilla porte un autre surnom : la petite Miami. Des vols directs existent entre la Floride, aux Etats-Unis, et Barranquilla, en Colombie. Les nantis de la cité portuaire vont y faire leurs achats dès qu'ils en ont l'occasion. L'imaginaire de la réussite prend exemple sur Miami, pas sur Bogota. Encore moins sur les villes voisines, Carthagène et Santa Marta.

*“En un mundo que se debate entre la globalización económica y la mundialización de la cultura, la noción de patrimonio tangible e intangible entrelazado a la tradición cultural, se convierte en factor de identidad e integración, mas también en un nuevo desafío, en este caso para el carnaval de Barranquilla.”*<sup>192</sup>

Le défi auquel doit faire face la manifestation culturelle dont nous parlons est complexe. Il ne s'agit pas seulement d'agir en contre de la commercialisation des festivités et de la publicité envahissante qu'il en émerge. Blâmer les effets destructeurs de la mondialisation, qui n'est du ressort de personne parce que de tous, n'est pas non plus pertinent. Les facteurs éducatifs et économiques, eux, sont indépassables. La commission souligne par ailleurs l'inexistence de projets éducatifs,

*“[...] que enseñen el conocimiento y la salvaguarda de las tradiciones populares en los sectores rurales de donde son originarias algunas manifestaciones tradicionales.”*<sup>193</sup>

---

<sup>191</sup> Sous d'autres latitudes parce que l'on a tout et qu'il manque du sens.

<sup>192</sup> « Dans un monde qui se débat entre mondialisation économique et mondialisation de la culture, la notion de patrimoine matériel et immatériel entrelacée à la tradition culturelle, se convertit en facteur d'identité et d'intégration, plus encore en un nouveau défi, dans ce cas pour le carnaval de Barranquilla. » Joseania Miranda Freitas, Op. Cit.

<sup>193</sup> « [...] qui enseignent la connaissance et la sauvegarde des traditions populaires dans les secteurs ruraux à l'origine de certaines manifestations culturelles. » Ibid., p. 33.

Education et financement se retrouve au cœur du combat pour le maintien d'une tradition.

Un plan de sauvegarde, de revitalisation et de protection du carnaval de Barranquilla pour la décennie 2003-2013 était annoncé dans le dossier de candidature. Son montant s'élevait à 6,8 millions de dollar<sup>194</sup>. En 2015, soit douze ans après la patrimonialisation, on ne saurait dire si le sens a repris un peu de terrain sur la pratique. Pour sûr, les institutions scolaires privées et publiques, sensibilisent les nouvelles générations au patrimoine propre à la fête carnavalesque. De quelle manière cela est réalisé et avec quels outils pédagogiques, nous n'en savons rien. Par contre, la chaire d'étude sur le carnaval et ses traditions, inscrite dans le dossier et qui devait naître à l'Université publique de l'*Atlantico*, n'a jamais vu le jour. Ou tout du moins pas encore. La commercialisation de la fête, elle, poursuit sur sa lancée.

Dans une certaine mesure, ce qui s'est passé pour les patrons de culture et de tradition caribéennes au sein du carnaval se reproduit sur les identités afro-colombiennes et le sentiment d'appartenance qui y est lié.

---

<sup>194</sup> Dossier de candidatura, Op. Cit., p. 63.

### **III. La construction sociale des identités noires : les organisations communautaires afro-colombiennes**

Après avoir vu et vécu le carnaval, qui était le principal objectif de ma venue en Colombie, et suite à la faiblesse des expressions identitaires renvoyant à l'ethnicité afro-descendante au sein de cette même festivité, j'ai tenu à poursuivre ma recherche pour tenter de saisir les soubassements de la construction (ou reconstruction) des identités noires à Barranquilla. Voir et comprendre des traditions et une culture relevant d'un passé à préserver était passionnant et nécessaire. Néanmoins, en tant qu'apprenti sociologue et non apprenti historien, mon travail se devait de porter sur la contemporanéité. Si les représentations de l'historicité et de la tradition noires sur le territoire colombien sont dignes d'intérêt, il n'en résultait pas moins que ma curiosité me portait avant tout sur la construction de l'identité et de l'ethnicité afro-caribéennes. Comprendre comment depuis la constitution politique de 1991, l'identification individuelle et collective d'une population avait pu renaître – ou naître. Pousser la réflexion dans le but de découvrir les facteurs qui permettent, au XXI<sup>ème</sup> siècle, de se forger une identité positive dans un pays qui a connu l'esclavage et la traite, puis le dogme républicain de l'homogénéisation par la blancheur.

C'est par un enchevêtrement d'interrogations qui me poursuivent depuis trois ans que m'est venu le désir de me rapprocher du processus organisationnel de formation des identités afro-colombiennes. D'où cette partie.

A l'aide d'un dictaphone, de beaucoup de disponibilité et d'un réseau qui ne cessait de croître dans la durée, nous sommes partis à la rencontre de plusieurs organisations communautaires afro-colombiennes, ayant toutes pour siège la ville de Barranquilla.

#### **A. Le processus organisationnel noir**

L'urbanité est un espace propice à l'expression de la diversité. Parce que cosmopolites et lieux du dynamisme économique, les grandes agglomérations de la côte caraïbe attirent. Santa Marta, Barranquilla et Carthagène des Indes sont d'autant plus attractives que les campagnes environnantes ne sont plus en capacité de garantir un avenir serein. Même si les nouveaux arrivants sans le sous viennent grossir les rangs des quartiers périphériques

insalubres, la ville offre le réconfort d'une vie moins violente, eu égard au conflit armé qui ravage la ruralité caribéenne. La concentration citadine, bien qu'elle soit pourvoyeuse d'inégalités socio-économiques criantes, octroie les conditions d'une paix durable. En ville, on en arriverait presque à croire que les déplacements forcés font partis d'un lointain passé. Les préoccupations tendent à se « normaliser » : trouver un emploi digne, promouvoir l'éducation des plus jeunes, se loger décentement, accéder au réseau de transports publics... Chacun vise, à son niveau et avec ses moyens, une amélioration de sa qualité de vie.

Améliorer les conditions d'existence de la population noire est l'un des chevaux de bataille des organisations communautaires afro-descendantes, à Barranquilla. La quatrième ville du pays compterait approximativement soixante-dix organisations, dont la plupart sont nées post constitution de 1991<sup>195</sup>. Même si le recensement national de 2005 annonçait que seul trois pour cent de la population de la ville portuaire se serait reconnu afro-colombienne, l'anthropologue Aquiles Escalante entérinait qu'à Barranquilla résidait près de 689.000 citoyens afro-colombiens (60% de l'ensemble des habitants), au commencement du XXIème siècle<sup>196</sup>. Ce dernier considérait conséquemment que l'agglomération côtière se hissait à la troisième place des « villes noires », après Cali et Bogota respectivement.

### 1. Brève histoire des mouvements sociaux afro-colombiens

La prise de conscience d'intérêts communs par la population noire émane, en Colombie, d'un contexte international prenant ses marques en Afrique du Sud, dans une situation de lutte contre le régime d'Apartheid, et aux Etats-Unis, avec la revendication des droits civiques dans les années 1960. Le « réveil ethnique » s'inscrit profondément, par ailleurs, dans des réalités locales où les conditions de ségrégation ethnico-raciale commencent à être perçues comme inacceptables.

Dans ce cadre, dans les années 1970, se créent les premiers mouvements noirs en Colombie : le *Movimiento Nacional de Negritudes* voit le jour à Barranquilla, sous l'impulsion de quelques intellectuels, et l'organisation *Presencia Negra*, dirigée par Amir Smith Cordoba,

---

<sup>195</sup> Malheureusement la Colombie n'a pas de tradition en matière de statistique ethnique ce qui rend particulièrement inconfortable la recherche de données précises concernant ici les organisations noires sur la ville de Barranquilla, ou plus loin, la population afro-descendante elle-même.

<sup>196</sup> Escalante Aquiles, *El negro en Colombia*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1964, p. 83. Une révision de l'ouvrage a été réalisée par l'auteur en 2001. Statistique confirmée en 2006 par le site *Pastoral Afrocolombiana*, <http://axe-cali.tripod.com/estadisticas-c.htm>.

s'impose dans la capitale, à Bogotá<sup>197</sup>. La préoccupation a trait à la discrimination historique des noirs dans leur propre pays ; la volonté de ces mouvements est de définir sur des nouvelles bases une identité à partir d'eux-mêmes, et non plus découlant d'une décision extérieure, relevant la plupart du temps des strates les plus hautes de la société. La décennie 1970 est celle de la « *conciencia negra* »<sup>198</sup> où un renversement de perspectives est clamé de la part des leaders noirs dans le but de s'autodéterminer. Le besoin de souveraineté est ainsi à l'origine de l'union des individus noirs éduqués, en villes parce que bassins de diversité propice à la prise en considération quotidienne des discriminations. L'activité principale des organisations noires est alors de sensibiliser et former les communautés à l'histoire de la présence africaine sur le sol américain ainsi qu'aux difficiles réalités qui incombent à leurs descendants, et donc à la population noire dans son ensemble, à l'époque contemporaine. Il s'agissait de penser la condition noire « *desde la perspectiva de nosotros* »<sup>199</sup>, prendre conscience qu'une identité de la négritude était en train de jaillir sur la scène internationale, avec pour modèle des personnages déjà mythiques : Marcus Garvey, Malcolm X, Martin Luther King, Nelson Mandela, Aimé Césaire, Frantz Fanon...

L'ethnicité noire en gestation, pour se forger, réinterpréta le schéma identitaire dominant en le renversant, faisant du « nous » créole, un « nous » afro-descendant et par conséquent du « eux » altérités indigènes et noires, un « eux » métis et blanc.

On remarquera que le processus organisationnel noir, dès ses débuts, reprit la structure déjà existante des communautés indigènes pour lancer ses revendications. En effet, en Colombie, l'horizon ethnique a toujours été occupé par la population indigène, tant du point de vue des luttes noires que du point de vue législatif, avec la constitution novatrice de 1991. Le modèle indigène devient le cadre de référence pour se projeter en tant qu'ethnie ayant un passé et une culture en partage et de la sorte une identité à défendre.

Sur ses bases, plusieurs organisations se consolident dans les grandes agglomérations du pays, sans pour autant former un mouvement d'ampleur national. En 1976, des étudiants noirs poursuivant leur scolarité à Pereira, dans la région du Risaralda, constituent un cercle d'étude qu'ils surnomment Soweto, en référence au ghetto noir de Johannesburg, en Afrique du Sud. Cette jeunesse intellectualisée fondera, quelques années plus tard, en 1982, depuis

---

<sup>197</sup> Camargo Gonzales Moraima, Barranquilla afro. Construcción de sujetos en el marco de dos organizaciones de comunidades negras en Barranquilla, Maestría en desarrollo social, Universidad del Norte, División de Humanidades y Ciencias Sociales, Barranquilla, 2008, p. 45.

<sup>198</sup> « Conscience noire ».

<sup>199</sup> « Depuis notre perspective », in Camargo Gonzales Moraima, Op. Cit., p. 46.

Buenaventura dans le Pacifique, un mouvement à vocation nationale : le *Movimiento Nacional Cimarron*. L'usage du vocable *cimarron*, qui signifie marron en français, indique le tournant hautement symbolique que prend cette organisation pour rassembler au-delà des revendications régionales. Le marronnage est d'un côté une lutte pour la dignité et la survie dans la rébellion, remémorant un passé glorieux, mais d'un autre c'est un programme politique puisqu'il s'agit de se former en *Palenques*, villages fortifiés au sein desquels des communautés prennent vie et occupent durablement un territoire défini. Le slogan du mouvement est à cet égard particulièrement explicite : « *Hagamos de Colombia entera un gran Palenque y de cada afrocolombiano(a) un Cimarrón* »<sup>200</sup>. Le marronnage est synonyme d'insoumission et d'insurrection, manifestation maximale d'une opposition au système en place. Le combat pour des droits et une reconnaissance citoyenne se meut en résistance ethnique et politique.

Trente ans après sa création et alors que de nombreuses organisations ont disparu pour constituer de nouveaux collectifs, le mouvement *Cimarron* existe toujours et trouve son siège à Bogota. L'association continue de déployer ses efforts sur l'ensemble du territoire pour offrir son expertise en matière d'organisation communautaire, pour faire connaître les droits existants pour les populations noires et les aider à les revendiquer. Sur la côte caraïbe, comme le souligne Maria Herrera, leader d'une organisation communautaire noire :

“*El Movimiento Nacional Cimarrón ayudo mucho a todos los palenqueros. Aquí hay 70 organizaciones de comunidades negras. El vino y nos dijo que había que organizarse. Existen leyes y hay que usarlas.*”<sup>201</sup>

Au cours des années 1980, le mouvement *Cimarron* développe, grâce à sa communication, ses ouvrages et ses paroles essentialisées, de nouveaux sièges dans les villes de Cali et de Carthagène. A Barranquilla, l'organisation s'implante un temps avant de disparaître au profit d'autres groupes. Les associations noires, dans tout le pays, ne cessent de se reconfigurer, formant des collectifs promouvant tantôt la culture noire, tantôt se préoccupant de transmettre les danses traditionnelles ou encore tentant de maintenir une conscience politique. La décennie 1980 intronise, après la revendication citoyenne pour la reconnaissance des différences, une réflexion concernant l'éducation, ou plutôt l'ethno-éducation. Alors que par

---

<sup>200</sup> « Faisons de toute la Colombie un immense Palenque et de chaque afro-colombien(ne) un(e) marron(e) », in Mosquera Mosquera Juan de Dios, *Libro del Cimarrón*, Movimiento Nacional Cimarrón, Bogotá, p. 1.

<sup>201</sup> « Le Mouvement National Cimarron a beaucoup aidé l'ensemble des palenqueros. Ici [à Barranquilla] il y a 70 organisations communautaires noires. Il [Juan de Dios Mosquera, leader du mouvement] est venu et nous a dit qu'il fallait s'organiser. Il existe des lois et il faut s'en saisir. » Entretien, Matilde Herrera, le 22 janvier 2015.

le passé une poignée de personnes cultivées essayait tant bien que mal de proposer l'histoire des populations noires en Amérique et en Colombie aux membres des organisations, au sein de villes, la volonté des leaders communautaires est à présent d'exiger des programmes éducatifs respectueux de la diversité des populations et de l'apport noir à la Nation, dans le but de construire un avenir positif pour la jeunesse afro-descendante et lui donner les chances de s'insérer dans une société plus équitable. Selon Adelmo Asprilla, l'éducation nationale alors pratiquée serait :

*« Una educación descontextualizada, que le produce desarraigo cultural [...] una educación formal etnocentrista, excluyente, discriminatoria y racista, que tiene como objetivo la occidentalización de los valores, con contenidos que niegan y ocultan su ser cultural. »*<sup>202</sup>

La finalité de l'ethno-éducation ou de l'afro-éducation, telle que certains la surnomment, vise la réaffirmation (ou l'affirmation) de :

*« La identidad étnica, histórica y cultural tanto individual como colectiva, que permita la coexistencia de la comunidad, posibilitando el respeto y el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural del país »; « el desarrollo de la personalidad »; « el acceso al conocimiento »; « la formación para la participación en la toma de decisiones que conlleven al desarrollo de la vida económica, social y política de su comunidad y el país. »*<sup>203</sup>

Au-delà de la modification de programmes pédagogiques et de ses contenus, on assiste à une demande de refonte de l'éducation nationale, dans le but de bouleverser le panorama identitaire et social jusque-là pratiqué. Au même moment, dans la région Pacifique, des voix s'élèvent pour revendiquer le droit à la terre et plus précisément à la propriété des terres cultivées depuis des siècles par les familles noires. Les revendications se régionalisent et laissent entendre les divergences sur les mots d'ordre à adopter au niveau national. Depuis les centres urbains, n'ayant aucun territoire à conquérir, les organisations communautaires se concentrent sur la culture et sa transmission pour faire naître un sentiment d'appartenance à

---

<sup>202</sup> « Une éducation décontextualisée, qui produit un déracinement culturel [...] une éducation formelle ethnocentrique, exclusive, discriminante et raciste, qui a pour objectif l'occidentalisation des valeurs, avec des contenus qui nient et occultent l'être culturel noir. » in Asprilla Mosquera Francisco Adelmo, *La afrocolombianidad como respuesta al racismo*, Serie Ángela Davis, Volumen 3, Sibila Editores, Barranquilla, 2012, p. 155.

<sup>203</sup> « L'identité ethnique, historique et culturelle tant individuelle que collective, qui permette la coexistence de la communauté, rendant possible le respect et la reconnaissance de la diversité ethnique et culturelle du pays ; le développement de la personnalité ; l'accès au savoir ; la formation pour pouvoir participer aux prises de décisions qui impliquent le développement de la vie économique, social et politique de la communauté [noire] et du pays. » in Asprilla Adelmo, *Op. Cit.*, p. 163-164.

partir de valeurs pensées communes. Le Pacifique, majoritairement rural et n'ayant pas fait l'objet de privatisations, se focalise pour sa part sur l'obtention de titre de propriété, dans un espace relativement vierge de droit.

L'année 1990 confirme les divergences en matière de revendication de la population noire, à l'occasion de la création de l'Assemblée Constituante, à l'origine de la Constitution politique de 1991. Cette année-là s'organise à Cali un Congrès pré-constituant des Communautés Noires dont le principal objectif est de trouver un consensus aux réclamations ethniques, sur le plan national. Aucun accord ne sera adopté à l'issue de cette rencontre du fait même de la multiplicité des réalités et des difficultés locales que rencontre la Communauté noire en Colombie.

Comme nous en avons déjà fait état auparavant, la nouvelle constitution, par l'entremise de la loi 70 de 1993, octroie des droits inédits pour l'ensemble de la population noire : éducation, territoire, développement socio-économique, respect de la diversité, protection culturelle, reconnaissance du caractère multiculturel et pluriethnique de la Nation. Pourtant, il semble bien qu'en définissant les communautés afro-colombiennes, la législation se soit concentrée explicitement sur la population noire rurale du Pacifique, laissant en quelque sorte à la marge les mouvements urbains. La région Pacifique est ainsi perçue comme porteuse de l'identité véritablement noire du pays. Nous avons par ailleurs déjà pris le temps de décrire le processus d'organisation des familles noires en communautés à partir des décrets concernant la propriété terrienne<sup>204</sup>. Les conseils communautaires noirs se multiplient pour atteindre près de 400 groupements ethniques. C'est au cours des années 1990 qu'est introduite une distinction qui va devenir par la suite fondamentale : les mouvements noirs se divisent entre « conseils communautaires », à la campagne (sous-entendu le Pacifique), et « organisations de base », en ville (pour le reste du pays)<sup>205</sup>.

La séparation maintenant effectuée laisse à penser un autre phénomène qui ne s'épuisera pas jusqu'à l'heure actuelle : l'atomisation du processus organisationnel. Comme le souligne très justement le comité de direction de l'organisation noire Ángela Davis,

*“La expedición de la ley 70 produjo una desbandada en el proceso organizativo afrocolombiano, el que en vez de solidificar la propuesta que se venía desarrollando, lo que hizo fue atomizarla y crear una profunda brecha entre los antiguos compañeros dirigentes*

---

<sup>204</sup> Dans la première partie. Voir la sous-catégorie « la polarisation des identités ethniques ».

<sup>205</sup> « Consejos comunitarios » et « organización de base ».

*del proceso. De aquí surgió una serie de organizaciones, muchas de papel, preocupadas más por intereses particulares que por los colectivos.*”<sup>206</sup>

Puisqu’il y a dorénavant des droits à faire respecter et à exiger, dans chaque département et région, les mouvements noirs se disséminent pour ne plus former qu’une constellation de revendications éparses. N’étant plus en capacité de s’organiser collectivement, les associations noires œuvrent de leur propre chef, au niveau local. Le clientélisme et la corruption touche le secteur de la lutte ethnique puisqu’elle se politise. Le processus organisationnel, dans l’ensemble, se renforce parce que les lois sont mieux connues et qu’il faut en tirer bénéfice, mais s’atomise du fait même de la possibilité réelle de gains. Les communautés les plus construites et manipulant un discours essentialisé s’imposent vite comme références de l’ethnicité noire. La lutte ethnique ne réside plus simplement dans l’opposition ferme aux créoles et aux métis, elle devient un combat interne pour la reconnaissance d’identités noires plus légitimes que d’autres. Pour les dirigeants de l’organisation Angela Davis,

*“Hay unos teóricos que han planteado la palenquearizacion prácticamente del proceso afrocolombiano, en la región caribe... Palenque si es un referente fuerte, importante pero nos toca reflexionar sobre esa parte porque palenquerizar es desconocer los otros afrocolombianos que hay en la ciudad, en el país. Al nivel nacional sucede lo mismo con el Choco. En la región caribe es el palenque, para las otras ciudades es Choco.”*<sup>207</sup>

*“Entonces se Chocoaniza el proceso afro, se palenqueriza el proceso afro, diluyendo, desconociendo que lo afro no es ni Palenque ni Choco sino muchos pueblos.”*<sup>208</sup>

---

<sup>206</sup> « La délivrance de la loi 70 produisit une débandade dans le processus organisationnel afro-colombien, qui, au lieu de solidifier la proposition qui était en train de se développer [construire un projet ethnique national], l’atomisa et créa une profonde brèche entre les anciens amis dirigeants du processus. De là a surgi une série d’organisations, dont de nombreuses n’existent que sur le papier, davantage préoccupées par des intérêts particuliers que par ceux collectifs. » in Asprilla Mosquera Francisco Adelmo y Gómez Torres Cerve León, Caracterización socio económica de los agricultores afrodescendientes de los municipios del departamento del Atlántico, Serie Ángela Davis, Volumen 4, Sibila Editores, Barranquilla, 2011, p. 13.

<sup>207</sup> « Certains théoriciens ont exposé la *palenquearizacion* [suprématie de la communauté *palenquera*] du processus afro-colombien, dans la région caraïbe... En effet, Palenque est un puissant référant mais nous devons réfléchir à cela parce que *palenqueriser* c’est ignorer les autres afro-colombiens qui résident en ville, dans le pays. Au niveau national le même schéma se reproduit avec le Chocó. Pour la région caraïbe c’est le Palenque, pour les autres villes c’est le chocó. » in Entretien Organización social de comunidades negras Angela Davis, le 23 février 2015.

<sup>208</sup> « Ainsi le processus afro se chocoanise, se palenquerise, diluant, ignorant que l’afro-colombianité n’est ni Palenque, ni le Chocó mais de nombreuses communautés », Ibid.

A Barranquilla, le discours *palenquero* est omniprésent. Pour les trois organisations noires avec lesquelles nous avons eu la chance de nous entretenir, le constat est relativement similaire au moment d'explicitier qui sont les afro-colombiens dans cette agglomération :

*“El afro-barranquillero tiene que identificarse a los palenqueros porque casi todos los ven como afro-palenqueros. Es tanta la fuerza palenquera que todos tienen que decir yo soy palenquero a pesar de que no sean de palenque.”*<sup>209</sup>

Parce que l'ethnicité est un combat, aucune place n'est laissée aux autres altérités noires.

## 2. Rôles et regards des organisations

La grande majorité de la population afro-descendante, à Barranquilla, vit dans la zone sud-ouest de la ville, périphérie pauvre de l'agglomération. Formant un ensemble de quartiers tous plus vulnérables les uns que les autres, les secteurs de *Nueva Colombia*, *La Manga*, *San Felipe*, *Valle*, *Bajo Valle*, *Me Quejo* sont connus de tous pour leurs marginalisations face au développement du reste de la ville. Alors que les buildings fleurissent au nord, poumon économique de la « petite Miami » en croissance certaine, les quartiers du sud continuent d'avoir des chaussées en piteux état. Ici les bus sont relativement rares et il vaut mieux avoir du temps si l'on veut rejoindre le centre-ville.

A Barranquilla, nous nous sommes mis en relation avec trois organisations noires : Angela Davis d'abord, dont le siège se trouve dans le quartier de *Valle* ; Kusuto ensuite, unique organisation ayant semble-t-il le privilège de posséder ses bureaux dans le *barrio Centro* (quartier du centre) ; et enfin l'association Niches en Acción résidant quant à elle dans le secteur de Nueva Colombia.

Il n'est étonnant pour personne d'observer que la quasi-totalité des organisations noires se situent précisément dans les quartiers d'ascendance africaine où elles agissent pour la plupart à un niveau micro-local. En lieu et place de boutiques commerciales, des rues entières arborent fièrement, les uns après les autres, les sièges d'associations à destination de la communauté noire. Collectivités proposant de la danse, du sport, organisations à caractère

---

<sup>209</sup> « L'afro-barranquillero doit s'identifier aux *palenqueros* parce que presque tout le monde les voit comme des *afro-palenqueros*. L'aura *palenquero* est si puissant que tous doivent dire je suis *palenquero* même s'ils ne sont pas de Palenque. » in Entretien, Javier Caseres Palomino, Asociacion Kusuto, le 20 février 2015.

social, humanitaire, groupes de tradition – l’associatif est d’autant plus dynamique que ces quartiers sont des bastions historiques du chômage.

Dans un ouvrage collectif datant de 2011, l’Organisation sociale des communautés noires Angela Davis décrivait sa mission comme suit :

*“La Organización Social Ángela Davis es una entidad sin ánimo de lucro localizada en la ciudad de Barranquilla y dedicada al trabajo organizativo-comunitario, productivo, político y socio-cultural con la comunidad afro de Barranquilla y la Región Caribe, con el fin de contribuir al mejoramiento de nuestras condiciones de vida y buscar el reconocimiento de la sociedad local, regional y nacional sobre nuestros aportes a la construcción del país.”*<sup>210</sup>

Son objectif pour l’année 2018 est de devenir:

*“una entidad líder en el desarrollo organizativo-comunitario, productivo, político y socio-cultural de la comunidad afro a nivel nacional con el propósito de reivindicar y fortalecer la identidad y la unidad de los afro-colombianos a la vida del país con una conciencia clara de su etnicidad, brindando un ideal de participación, respecto recíproco y significación del ser AFRO.”*<sup>211</sup>

L’organisation Angela Davis est élevée au rang d’honneur parmi les organisations communautaires noires de Barranquilla. Créée en 1996 sous l’impulsion de Maria Herrera, avocate, et Adelmo Asprilla, professeur d’anglais et intellectuel préoccupé par la condition noire, l’organisation Angela Davis fait figure d’institution dans le panorama des luttes ethniques au sein de la ville portuaire. Formés dans les rangs des anciens mouvements *Cimarron* et *Negritudes*, qui perdent de leurs forces à Barranquilla durant la dernière décennie du XX<sup>e</sup> siècle, les deux jeunes militants décident de fonder une nouvelle structure ayant pour vocation de soutenir les vendeuses issues de la communauté *palenquera*.

---

<sup>210</sup> « L’Organisation Social Angela Davis est une entité à but non lucratif localisée dans la ville de Barranquilla et se consacrant au travail organisationnel-communautaire, productif, politique et socio-culturel auprès de la communauté afro de Barranquilla et de la Région Caraïbe, dans le but de contribuer à l’amélioration de nos conditions de vie et cherchant la reconnaissance de la société locale, régionale et nationale pour nos apports à la construction du pays. » in Asprilla Mosquera Francisco Adelmo y Gómez Torres Cerve León, Caracterización socio económica de los agricultores afrodescendientes de los municipios del departamento del Atlántico, Serie Ángela Davis, Volumen 4, Sibila Editores, Barranquilla, 2011, p. 7.

<sup>211</sup> « Une entité leader dans le développement organisationnel-communautaire, productif, politique et socio-culturel de la communauté afro au niveau national dans l’intention de revendiquer et de renforcer l’identité et l’unité des afro-colombiens à la vie du pays, avec une conscience claire de son ethnicité, offrant un idéal de participation, respect réciproque et signification de l’être AFRO. » in Asprilla Mosquera Francisco Adelmo y Gómez Torres Cerve León, Ibid.

“Inicialmente, se crea solo para trabajar con personas vendedoras. En ese entonces se llamaba Organización de mujeres vendedoras de Palenque, porque eran palenqueras. Se dedican a la venta de dulce y de bollo. Como queremos reivindicar ese trabajo y buscar la forma en que ellos puedan generar recursos y que el trabajo sea menos dispendioso, iniciamos a trabajar con ellas. Nos fue corriendo el tiempo, se iba ampliando nuestro trabajo. Después llegaron los jóvenes, profesionales, estudiantes, bachiller pues nosotros vimos la obligación de cambiar de nombre. Se amplió el público que teníamos que atender: los jóvenes interesados en estudiar y conocer de su historia nos presionamos.”<sup>212</sup>

Rapidement, face à l’affluence de nouveaux demandeurs d’un soutien communautaire, l’Organisation change de nom pour revêtir celui d’une référence internationale en matière de lutte pour les droits des noirs :

“Ángela Davis trabaja el tema de mujeres, el tema social y étnico. Ella logro mezclar género, clase social y etnia. Nosotros trabajamos con mujeres y por eso tomamos ese nombre: comunidad negra Ángela Davis.”<sup>213</sup>

Si l’action est locale, la conscientisation se veut globale. Le processus organisationnel s’inscrit dans une revendication internationale qui exige justice et reconnaissance des populations déracinées d’Afrique et réduit au statut d’esclaves sur le sol américain.

En 2015, pas moins de 50 membres actifs font bloc autour de cette organisation pour proposer des activités allant de l’expression théâtrale au cours d’histoire revisitée depuis la perspective ethnique noire en passant par un suivi juridique. Deux à trois cents personnes, de tout âge et des deux sexes, bénéficient des conseils et de l’entraide de la structure.

Kusuto, pour sa part, est une association pour les droits des communautés noires dans le département de l’Atlantico. La direction de cette ONG est détenue par les frères Caceres dont le nom de famille est particulièrement représentatif de la communauté *palenquera* dans la

---

<sup>212</sup> « Au début, nous nous sommes seulement organisés pour travailler avec les vendeuses. A l’époque, on s’appelait Organisation des femmes vendeuses de Palenque, parce qu’elles étaient *palenqueras*. Elles se consacraient à la vente de friandises et de pain de manioc. Parce que nous voulions revendiquer ce travail et chercher une solution pour qu’elles puissent générer des ressources et que le travail soit moins couteux, nous avons commencé à travailler avec elles. Le temps est vite passé, et notre activité allait en s’amplifiant. Plus tard, des jeunes, des professionnels, des étudiants, des bacheliers nous ont rejoint et nous nous sommes trouvés dans l’obligation de changer de nom. Le public que nous devons satisfaire s’est élargi : les jeunes souhaitant étudier et connaître leur histoire faisaient pression sur nous. » in Entretien Organizacion social de comunidades negras Angela Davis, le 23 février 2015.

<sup>213</sup> « Angela Davis travaille sur le thème des femmes, le thème social et ethnique. Elle a réussi à mélanger genre, classe sociale et ethnie. Nous travaillons avec des femmes et c’est pour cela que nous avons pris son nom : communauté noire Angela Davis. » Entretien, Ibid.

région Caraïbe de Colombie. L'objectif de cette fédération est de divulguer et faire respecter les droits propres à l'ethnicité afro-colombienne, entérinée par la loi 70 de 1993. Née à l'initiative de la nouvelle législation, Kusuto a par ailleurs la volonté de renforcer l'identité culturelle de la population noire ainsi que de récupérer et sauvegarder les traditions, en l'occurrence *palenquera*. Une fois de plus, les frontières entre afro-colombiens et *palenqueros* se brouillent, à croire que les termes sont synonymes et que l'identification ethnique noire n'existe pas en dehors de la référence au marronnage. A ce sujet, le représentant légal de l'ONG, Javier Caceres Palomino nous dit ceci :

*“Los palenqueros si somos orgulloso de nuestra cultura y hemos hecho mecanismo para defenderlo y para no dejarlo que se pierda. Gracias a Dios hemos tenido el apoyo de la UNESCO declarando patrimonio inmaterial (el pueblo y la cultura ancestral de San Basilio de Palenque) porque anteriormente se estaba casi desapareciendo porque nadie quería ser negro, porque estaba atrasado... Gracias a Dios la cultura palenquera está muy fuerte y se ha mantenido una tradición, una lengua, los tambores.”*<sup>214</sup>

Pourtant aux dires de notre interlocuteur, l'organisation ne prête pas seulement allégeance aux descendants du Palenque de San Basilio, l'ensemble des afro-colombiens serait concerné.

*“Trabajamos por los derechos de igualdad. Como existe discriminación positiva, la utilizamos. Utilizamos los mecanismos internacionales para ejercer mayor protección hacia población afrocolombiana (OIT, ONU). Todo eso para que el gobierno actué. Los pueblos más pobres del departamento del Atlántico son los pueblos afrocolombianos.”*<sup>215</sup>

La fondation Kusuto fêtera ses vingt ans d'existence l'année prochaine, en 2016. Elle se serait occupée de près de 2500 personnes depuis sa création et compterait aujourd'hui environ 450 bénéficiaires des programmes d'aide à la population noire dans le département. L'organisation reçoit et soutient de plus en plus de jeunes, désireux de poursuivre leur

---

<sup>214</sup> « Nous autres les palenqueros, nous sommes fiers de notre culture et nous avons mis en place des mécanismes pour la défendre et pour ne pas qu'elle se perde. Grâce à Dieu, nous avons obtenu le soutien de l'UNESCO nous déclarant patrimoine immatériel (le village et la culture ancestrale de San Basilio de Palenque) parce qu'auparavant [notre culture] était en train de disparaître car personne ne voulait être noir, parce que nous étions [considérés comme] arriérés... Grâce à Dieu, la culture *palenquera* est très forte et une tradition, une langue, les tambours se sont maintenus. » Entretien réalisé auprès de Javier Caseres Palomino, Asociación Kusuto, le 20 février 2015.

<sup>215</sup> « Nous travaillons pour les droits à l'égalité. Comme il existe la discrimination positive, nous l'utilisons. Nous utilisons les mécanismes internationaux pour exercer une plus grande protection envers les populations afro-colombiennes (OIT, Organisation internationale du Travail ; ONU, Organisation des Nations-Unies). Tout cela pour que le gouvernement agisse. Les villages les plus pauvres du département de l'Atlantico sont les villages afro-colombiens. » Entretien, Ibid.

scolarité dans des établissements de l'éducation supérieure. La discrimination positive, entre autre, se focalise sur l'octroi de bourses sur critères ethniques pour accéder aux universités du pays. Le représentant légal de Kusuto conçoit l'obtention de bourses comme un véritable salut pour la jeunesse afro-descendante :

*“Formamos los jóvenes para que puedan incidir en su población, y sea un ejemplo a seguir, que esos jóvenes no caigan en círculos viciosos que tiene la vida, que tiene la oportunidad de no ser preso de la droga que también es otro enemigo, preso de pandilla, que podemos rescatar.”*<sup>216</sup>

Cette organisation noire est actuellement la plus reconnue de la ville, conséquemment au nombre de bénéficiaires de l'ONG. Kusuto est ainsi réputée pour être « *mas pragmática tanto en su discurso como en sus acciones* »<sup>217</sup> que l'association Angela Davis, dont le contenu théorique et intellectuel est plus développé.

Enfin, dans le quartier Nueva Colombia, réside l'Association Juvénile Afro-colombienne *Niches en Accion*. Tournée vers la jeunesse afro-colombienne du secteur, elle l'est d'autant plus qu'elle s'est construite à partir d'étudiants recherchant la possibilité d'accéder à l'université sans avoir les moyens financiers requis. Deibys Hernandez, joviale et brillant dirigeant de Niches en Acción, s'explique :

*“Vamos encontrando que hay una serie de beneficios para los afrodescendientes, para las comunidades negras de Colombia en materias de educación, en materia de estudios; becas para ingresar a la universidad, financiación para carreras universitarias. [...] Para lograr eso el tipo de beneficio tendríamos que hacer parte de una organización afrocolombiana. Vimos que no nos interesamos en incluirnos dentro de esas organizaciones afro ya existente, no quisimos hacer parte de ellas porque no compartíamos una serie de cosa en los procedimientos. [...] Entonces, decidimos organizar nuestra propia organización.”*<sup>218</sup>

---

<sup>216</sup> « Nous formons les jeunes pour qu'ils puissent avoir une incidence sur la communauté, et qu'ils soient des exemples à suivre, que ces jeunes ne tombent pas dans les cercles vicieux qu'offre la vie, qu'ils aient l'opportunité de ne pas être prisonnier de la drogue qui est aussi un ennemi, prisonnier d'un gang, que l'on puisse les sauver. » Entretien, Ibid.

<sup>217</sup> « Plus pragmatique autant dans son discours que dans ses actions », in Camargo Gonzales Moraima, Op. Cit., p. 65.

<sup>218</sup> « Nous avons découvert qu'il existait une série de bénéfices pour les afro-descendants, pour les communautés noires de Colombie en matière d'éducation, d'études ; des bourses pour entrer à l'université, le financement des parcours universitaires. [...] Pour profiter de ces avantages, nous devons faire partie d'une organisation afro-colombienne. Nous avons vite réalisé que nous n'étions pas intéressés de nous inclure dans les organisations afro déjà existantes, nous ne voulions pas en faire partie parce que nous ne partagions pas un

En commençant ses activités, en 2005, l'organisation communautaire compte 40 jeunes parmi ses membres actifs. En parallèle de leurs études, les nouveaux associés se rapprochent d'une population extrêmement marginalisée parce que sans repères : les victimes du déplacement forcé. En effet, le quartier *Nueva Colombia* reçoit chaque année de nombreux arrivants en quête de quiétude et de travail, fuyant le conflit armé. Dans la majorité noire, la population migrante ne se retrouve pas dans le sud-ouest de la ville par gaité de cœur, ni même pour des raisons ethniques ; il reste des terrains à occuper, n'appartenant à personne et sur lesquels les responsables politiques de la cité portuaire ne se sont encore jamais penchés. La récente organisation ne mobilise donc pas ses forces uniquement pour faire naître ou maintenir un sentiment d'appartenance à la culture noire. Se battant plutôt pour l'inclusion de tous dans les quartiers afro-descendants, *Niches en Accion* veut améliorer les conditions de vie de l'ensemble des résidents pauvres du secteur où elle est implantée.

Même si la mission première de l'association reste le conseil et l'orientation pour l'obtention de bourse sur critère ethnique pour les étudiants noirs, l'hétérogénéité de ses actions étonne. L'organisation participe autant à la fabrication de baraquements de fortune auprès des personnes déplacées qu'elle offre du matériel pour l'agencement de petits potagers communautaires, dans le but de maintenir une tradition médicinale supposément issue du Palenque de San Basilio. *Niches en Accion* s'intéresse par ailleurs à renforcer le processus organisationnel en dispensant des cours basiques de droit, pour la création de nouveaux organismes communautaires. Les actions de l'association visent finalement à l'autonomie effective et au bien-être de la communauté dans son ensemble. Des projets socio-culturels autour de l'afro-colombianité sont aussi proposés pour dynamiser la participation citoyenne/ethnique des habitants sans emploi des quartiers noirs. Ce qui est remarquable dans le discours de cette organisation, c'est sa liberté de parole, libre de tout essentialisme ethnique, à l'inverse des structures précédemment décrites. La jeunesse du mouvement peut être, et son ouverture d'esprit, lui permettent de poursuivre son attractivité auprès de la nouvelle génération noire qui, pour l'ensemble, ne recherche pas un engagement ethnique puissant, mais du travail et de meilleures conditions d'existence.

---

ensemble de procédés. [...] Nous avons donc décidé de créer notre propre organisation. » Entretien avec Deibys Hernandez (*Niches en Accion*), le 10 mars 2015.

### 3. L'organisation communautaire, productrice de sens

Le processus organisationnel, nous l'avons montré, n'est pas unilatéral, dans la forme autant que dans le fond. Ce qui n'empêche en rien d'attester un réel désir de changement de la part des associations vers une vie communautaire plus fraternelle et égalitaire. La solidarité autour de l'identité noire, dans ses quartiers, existe d'abord parce qu'aucune diversité n'y est représentée. Si le Palenque de San Basilio se revendiquait « territoire africain en Colombie »<sup>219</sup>, en se rendant dans les secteurs les plus marginalisés de Barranquilla, il faut avouer qu'on a la drôle impression d'être en Afrique : chaleur étouffante, routes défoncées, musiques criardes, des rues prises d'assaut par les riverains, et le phénotype exclusivement noir de ces derniers nous feraient presque oublier que nous sommes en Colombie, sur la côte Caraïbe. Seul l'usage de l'espagnol nous rappelle notre présence sur le continent américain.

L'isolement communautaire, ou la « ghettoïsation ethnique », est le principal facteur permettant, nous semble-t-il, l'identification à la culture noire. A la question que je lui posais de savoir s'il y avait un lien de causalité entre sentiment d'appartenance et catégorie sociale, Deibys Hernandez, leader de l'association *Niches en Accion*, me répondait ainsi :

*“Las personas de estos estratos bajos con mayor facilidad, con más espontaneidad, asumen su identidad étnica. [...] A mayor contacto con la cultura afro, hay mayor posibilidad que se auto reconozcan como afrodescendiente y que asuman su identidad.”*<sup>220</sup>

Et de poursuivre:

*“Porqué las mismas condiciones de vida los llevan a darse cuenta de que son afros, de que son negros, son palenqueros, son afrocolombianos, por la manera como el estado les trata, por la manera en que han habitado con las comunidades, porqué han tenido mayor contacto con su cultura, con sus raíces. En estos barrios de estratificación baja, **hay personas que a los veinte, treinta años descubren su identidad cultural** y se reconocen como afrodescendiente pero es precisamente porque el habitar y el convivir con distintas personas*

---

<sup>219</sup> Cunin Elisabeth, Métissage et multiculturalisme en Colombie (Carthagène). Le noir entre apparences et appartenances, L'Harmattan, Paris, 2004, p. 243.

<sup>220</sup> « Les personnes des catégories sociales les plus basses, avec plus de de facilité, plus de spontanéité, assument leur identité ethnique. [...] Plus le contact est important avec la culture afro, plus les possibilités sont grandes pour que [les individus] se reconnaissent afro-descendant et assument leur identité. » Entretien avec Deibys Hernandez (Niches en Accion), le 10 mars 2015.

*en estratos bajos, nos han posibilitado tener mayor contacto con nuestra cultura, tocar, experimentar, toda la esencia de la cultura negra, palenquera, raizal, afrodescendiente.*”<sup>221</sup>

L’identité noire serait donc une rencontre, ou une retrouvaille avec des origines perdues. Des origines d’autant plus acceptables lorsque l’on est désigné comme noir par le reste de la population citadine et que le voisinage entérine cette identification. Le fascinant de cet extrait réside, à nos yeux, dans la *découverte* par certains de leur identité ethnique, voire de leur identité tout court, à l’âge adulte – il y aurait de la sorte une ignorance et une trouvaille, une vérité et un faux-semblant quant au « qui suis-je ? » existentiel.

Ainsi l’ethnicité afro-colombienne, dans ces quartiers, serait une construction sociale, modelée de pauvreté et d’autodétermination. À la suite du déterminisme social qui veut que nous soyons pour une part le produit d’une société, d’une époque et d’un territoire, la conscientisation d’un soi ethnique devient l’étape fondamentale d’une acceptation positive d’une histoire, d’une culture propre. Pourtant, le sentiment d’appartenance, s’il peut jaillir d’une situation d’inégalité socio-raciale, est plutôt le résultat d’une marginalisation communautaire qui entraine à la solidarité auprès de valeurs constructives. Ce qui nous permet de comprendre d’autant plus facilement pourquoi une partie des afro-descendants ayant grimpé dans la hiérarchie sociale, et ne résidant pas ou plus dans les quartiers noirs, ne souhaite plus revenir sur une identification de couleur. A cette dernière, une identification de classe est substituée, signe d’une meilleure intégration au dogme de la Nation. En effet, comme le souligne Deibys Hernandez, ceux qui se sont affranchis de leur couleur de peau aux yeux de la société repoussent le discours et le processus de reconnaissance ethnique ;

*“Para sentirse menos discriminados tienen que dejar a un lado su identidad cultural, su identidad étnica.”*<sup>222</sup>

Lorsque le long mécanisme de blanchiment social a été mis en place, et qu’il devient opérant, nul ne souhaite faire ressurgir la vieille distinction raciale ou la récente affirmation ethnique. L’ethnicité, étant une construction identitaire a posteriori, fait l’objet d’un choix de la même

---

<sup>221</sup> « Parce que les mêmes conditions de vie les obligent à se rendre compte qu’ils sont afro, qu’ils sont noirs, palenqueros, afro-colombiens, par la manière dont l’Etat les traite, du fait de vivre avec la communauté, parce qu’ils ont eu un plus grand contact avec leur culture, leurs racines. Dans ces quartiers populaires, il y a des personnes **qui découvrent leur identité culturelle à 20 ans, 30 ans** et se reconnaissent afro-descendants ; c’est précisément le fait d’habiter et de cohabiter avec différentes personnes de catégories basses qui nous donne la possibilité d’être en contact avec notre culture, toucher, expérimenter, toute l’essence de la culture noire, palenquera, *raizal*, afro-descendante. » Entretien, Ibid., Surligné par nos soins.

<sup>222</sup> « Pour se sentir moins discriminés, ils doivent laissés de côté leur identité culturelle, leur identité ethnique. » Entretien, Ibid.

façon que se réaliserait une affiliation à un parti politique. Un calcul coût / bénéfice peut être effectué dans le but de déterminer l'intérêt de l'adoption d'une nouvelle identité ! Pour ceux ayant atteints un statut enviable dans la société locale, l'ethnicité est vide de sens et le retour à la culture africaine originelle promulguée par les leaders noirs est perçue comme un archaïsme. De fait, qu'ont véritablement en commun les marrons de l'époque coloniale et les afro-descendants contemporains si ce n'est une croyance dans une continuité filiale et culturelle ? Benedict Anderson parlait, à cet égard, de communauté imaginée pour décrire les processus de construction nationaliste ou ethnique<sup>223</sup>.

Nous pouvons par ailleurs nous interroger sur ce que signifie la culture noire ou afro-colombienne dans un pays où la mondialisation des identités et des désirs de mieux-vivre conditionnent le quotidien des individus ; à une époque où la télévision et la dernière musique à la mode sont plus attractifs que l'ancestralité d'une tradition. Parce que le rêve reste ancré dans une réalité locale souvent moins scintillante, les propositions d'affiliation ethnique demeurent bonnes à penser pour tous ceux qui n'ont rien à perdre. Tout comme pour le carnaval, nombreux sont les participants et rares sont les porteurs de la tradition. Rappelons que la participation noire à l'élaboration de la constitution de 1991 n'est pas le résultat d'une mobilisation du « peuple noir » mais plutôt celle des dirigeants communautaires.

L'ethnicité noire est devenu en quelque sorte auto-suffisante : parce qu'il y a la loi, il y a des communautés ; parce qu'il y a discrimination, plus ou moins silencieuse, il y a revendication. Cette revendication, comme nous venons de le souligner, est loin d'être l'apanage de tous ; elle est géo-localisée, renvoyant avant tout à un statut social des plus populaires. Dans les quartiers afro-descendants, si les habitants se désignent comme tel, c'est parce qu'ils sont bénéficiaires de programmes de soutien, qu'ils soient financiers, scolaires, éducatifs, organisationnels ou culturels. On peut même supposer que sans l'existence des organisations communautaires noires, l'identification collective se résumerait à la catégorie sociale la plus pauvre. Les associations, en se basant sur un état de fait, réussissent à créer de la cohésion et de la solidarité autour d'une reconnaissance qui n'allait plus de soi : l'identité noire ou afro-

---

<sup>223</sup> Anderson Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.

descendante. Selon Moraima Camargo, « *actualmente, esas poblaciones están llenando de sentido el concepto mismo de etnia* »<sup>224</sup>.

De plus, pour bénéficier des droits propres aux afro-colombiens, il est obligatoire d'être officiellement adhérent d'une organisation communautaire. Les organisations ont le devoir et le pouvoir d'informer la population concernée des mécanismes institutionnels leur étant adressés. Elles ont par la même occasion la possibilité de recruter de nouveaux adeptes. Le processus politique et le processus ethnique sont, dans les actes, très proches. L'achat de votes<sup>225</sup>, au moment des élections, par l'entremise de repas gratuits, de T-Shirts, ou de promesses alambiquées, est-il si loin de la promesse de droits et de gains si reconnaissance ethnique il y a ? N'en déduisons pas trop rapidement cependant que l'entièreté du monde organisationnel et associatif est réductible à des intérêts politiques. Disons simplement que le sentiment d'appartenance et sa revendication sont mieux saisis et plus tangible pour la population lorsque des « privilèges » ethniques existent. Après avoir soi-même bénéficier de bourse pour entrer à l'université ou avoir profiter de micro-crédit grâce à la politique de discrimination positive, il est plus facile de vouloir donner du sien pour que d'autres jouissent à leur tour d'avantages.

Pour autant, sans la présence et l'action des organisations, les quartiers afro de Barranquilla connaîtraient un ostracisme extrême. Les travaux sociaux, psychologiques, ludiques et éducatifs qu'elles réalisent au quotidien sont de toute première nécessité pour les habitants et sources de bien-être lorsque les conditions matérielles minimales font défaut.

## **B. L'ethnicité dans les faits**

Pour que le processus organisationnel noir soit viable, les associations doivent attester de leur présence dans le concret, au quotidien et dans les actes. Les droits ethniques, pour être appliqués, sont laissés au soin des organisations qui jouent ainsi les intermédiaires entre l'Etat et les communautés. Le travail communautaire est l'un des mécanismes privilégiés pour que

---

<sup>224</sup> " Actuellement, ces populations remplissent de sens le concept même d'ethnie. " in Camargo Gonzales Moraima, *Barranquilla afro. Construcción de sujetos en el marco de dos organizaciones de comunidades negras en Barranquilla*, Maestría en desarrollo social, Universidad del Norte, División de Humanidades y Ciencias Sociales, Barranquilla, 2008, p. 35.

<sup>225</sup> Processus très (trop) commun en Colombie pour « sensibiliser » la population lors d'une élection et l'enjoindre à rallier un parti politique. Les T-Shirts offerts à cette occasion sont portés le restant de l'année sans que cela ne choque qui que ce soit.

la population afro-descendante se saisisse de ces droits et développent un sentiment d'appartenance à l'ethnicité.

### 1. Le travail communautaire comme facteur d'intégration

En tant qu'intermédiaire privilégié de l'Etat sur les questions ethniques, les organisations communautaires noires ont le pouvoir de déterminer qui est afro-colombien et qui ne l'est pas. Car il ne suffit pas d'être noir pour bénéficier de la législation. Le statut d'afro-descendant, octroyé par les organisations, est avant tout administratif. Il s'agit de faire une demande en s'affiliant à une fédération noire, dans le but de jouir de la discrimination positive. Souvent, ce n'est pas la volonté identitaire qui prime au moment de l'adhésion mais plutôt le désir de gains : entrer à l'université avec une bourse intégrale, bénéficier d'un réseau pour maximiser ses chances d'employabilité, obtenir de petits crédits pour lancer son commerce de proximité, profiter d'activités de loisirs pour les plus jeunes...

Comme en atteste Javier Caceres Palomino pour son ONG :

*“Si tú quieres inscribirte en la asociación Kusuto que te da tu estatuto, el cual dice que tiene que hacer un trabajo COMUNITARIO. Tú vas a tener unos beneficios por ser afrocolombiano, pero tiene que redistribuirle a la comunidad. [...] Y tienes que hacer este trabajo con compromiso con proyectos global de vida, para que beneficie a la población afro.”<sup>226</sup>*

Le travail communautaire permet une sensibilisation des nouveaux venus à l'existence d'une collectivité socialement et territorialement construite. L'exercice communautaire se veut déclencheur d'une conscientisation des difficiles conditions qui pèsent sur la population noire. L'objectif est de faire naître, d'abord, un élan de solidarité, puis à terme, une identification groupale. De l'engagement social et humanitaire à l'identification ethnique, les organisations érigent un système visant au renforcement continu des processus de mobilisation noire. Ainsi, tous les quinze jours, les associations Kusuto et Angela Davis, séparément, mettent en

---

<sup>226</sup> « Si tu veux adhérer à l'association Kusuto qui te donne ton statut, tu dois réaliser un travail COMMUNAUTAIRE. Tu vas obtenir des avantages parce que tu es reconnu afro-colombien, mais tu dois en faire profiter la communauté. Tu dois faire ce travail avec engagement pour des projets globaux de vie, pour cela puisse bénéficier à la population afro. » Entretien réalisé auprès de Javier Caseres Palomino, Asociación Kusuto, le 20 février 2015.

place des réunions avec leurs adhérents, proposent des discussions et des ateliers selon l'intérêt des participants. Les activités sont hétéroclites ; échanges sur la santé et l'éducation sexuelle, sur le droit des femmes, accompagnement psychologique pour une meilleure estime de soi, histoire coloniale revisitée depuis la perspective africaine, apprentissage des grands noms de la lutte noire au niveau mondial et idéologie politique, etc. De la sorte, les organisations produisent leur propre système éducatif alternatif avec en ligne de mire la formation intégrale de leurs membres. Pour Juanita Pérez,

*“el objetivo nuestro es velar por el bienestar integral de nuestra comunidad en general. Propender el desarrollo económico, político, social y cultural de nuestra comunidad. [...] Queremos que nuestra propia comunidad sea impulsora de su propio desarrollo.”*<sup>227</sup>

Andrés Macareno, affilié à l'organisation Angela Davis depuis 2011 et bénéficiant d'une bourse universitaire sur critère ethnique, participe aux activités de l'association :

*“Cada 15 días hay una reunión a la cual van los integrantes de la organización o de la fundación en sí, a recibir charlas, información, beneficios. A buscar de pronto orientación... Dan charlas educativas tanto para que conozca la historia afro, la lengua afro, todo lo relacionado con Palenque.”*<sup>228</sup>

*“En mi caso por pertenecer a la organización, yo a la universidad se me hace un descuento, una beca. Me sale por 25 mil pesos el semestre.”*<sup>229</sup>

Andrés s'est tourné vers les organisations communautaires au moment où il souhaitait poursuivre sa scolarité dans un établissement de l'enseignement supérieur. N'ayant pas les ressources financières pour y accéder, il a pris connaissance de l'existence de bourses sur critère ethnique et s'est rapproché de ce fait d'une organisation noire. En contrepartie de la bourse d'étude qu'il a décrochée, grâce à son récent statut d'afro-colombien, Andrés a dû proposer une activité au profit de la communauté ou de la culture noire. Il a choisi, en accord avec d'autres étudiants dans le même cas de figure que lui, de représenter l'histoire de

---

<sup>227</sup> « Notre objectif est de veiller au bien-être intégral de notre communauté en général. Soutenir le développement économique, politique, social et culturel de notre communauté. [...] Nous voulons que notre communauté soit promotrice de son propre développement. » in Camargo Gonzales Moraima, Op. Cit., p. 79.

<sup>228</sup> « Tous les 15 jours, il y a une réunion à laquelle se rendent les membres de l'organisation ou de la fondation, où sont dispensés des cours, de l'information et des bénéfices. Parfois on y va pour trouver une orientation... Ils donnent des cours pour que l'on connaisse l'histoire afro, la langue afro [palenquera], tout ce qui renvoie au Palenque. » Entretien avec Andrés Macareno, le 4 mars 2015.

<sup>229</sup> « Dans mon cas, parce que je fais partie de l'organisation, l'université me fait une réduction, je bénéficie d'une bourse. J'en ai pour 25 mille pesos le semestre (l'équivalent de 10 euros). » Entretien, Ibid.

l'esclavage par le biais de l'expression théâtrale, dans la rue. Andrés m'a confié qu'avec cette expérience, il se sentait « plus afro » qu'auparavant. Il compte parmi ceux qui ont « découvert » leur ethnicité / identité à l'âge de vingt ans. Ne vivant pas au sein d'un quartier d'ascendance afro-colombienne, et n'étant pas en relation avec une jeunesse noire qui a conscience de l'être, son adhésion à l'ethnicité s'est concrétisée étant adulte. A posteriori parce le phénomène ethnique est relativement récent, de même que la myriade d'organisation ayant vocation à la protection culturelle et la reconnaissance des populations noires. Autre fait très intéressant : lorsque les frères d'Andrés, métis, ont compris que le processus ethnique donnait l'opportunité d'accéder à l'université presque gratuitement, ils se sont à leur tour rapprochés des associations. Cependant, ne trouvant aucun intérêt à s'engager dans un travail communautaire qui n'avait pas de signification à leurs yeux, ils se sont rapidement écartés du processus organisationnel. Pour l'ONG Kusuto, nul besoin d'être noir de peau pour s'intégrer au mouvement de solidarité ; à partir du moment où l'adhérent montre sa motivation pour participer au soutien communautaire, les portes sont ouvertes. Ce qui importe, selon le représentant de Kusuto, c'est que :

*“Los que tienen beneficio de educación deben hacer un aporte a la comunidad [...] y deben adquirir el sentido de pertenencia.”*<sup>230</sup>

Le don contre don est une règle de base des organismes ethniques. Sous couvert de réciprocité, le travail communautaire est une tentative de responsabilisation des participants aux réalités inhérentes à la population afro-descendante. La mise en relation est ainsi un outil puissant vers la reconnaissance et l'identification aux valeurs noires.

Le travail communautaire, s'il donne les clés pour l'émergence d'une souveraineté ethnique de la part des membres, n'atteint pas toujours l'effet escompté. Même si :

*“El estudiante no debe devolver el dinero al ICETEX sino que lo va pagando con un trabajo comunitario, tiene que mostrar los avances de su proyecto comunitario, las actividades que realiza con su comunidad”*<sup>231</sup>,

---

<sup>230</sup> « Ceux qui bénéficient d'avantages éducatifs doivent faire un apport à la communauté [...] et doivent acquérir un sentiment d'appartenance. » Entretien réalisé auprès de Javier Caseres Palomino, Asociación Kusuto, le 20 février 2015.

<sup>231</sup> « L'étudiant ne doit pas restituer l'argent prêté par l'ICETEX [organisme responsable de l'octroi des bourses et des crédits d'étude au niveau national] mais le rembourse par le biais d'un travail communautaire, il doit montrer les avancées de son projet communautaire, les activités qu'il réalise auprès de la communauté. » Entretien avec Deibys Hernandez (Niches en Accion), le 10 mars 2015.

Souvent, il est bien difficile d'attester avec précision de la véritable réalisation des projets. Les étudiants sont la première catégorie représentée parmi les membres des organisations. Ils repartent parfois aussi vite qu'ils sont venus, avec ou sans l'obtention de bourse. L'investissement et l'intéressement à la thématique ethnique ne sont évidemment pas les mêmes pour tous. Ceux qui sont nés dans les quartiers afro-descendants ont tendance à porter une attention plus accrue au bien être de la communauté ainsi qu'à sa culture et son histoire. Lorsque ses voisins et ses amis connaissent de grandes difficultés socio-économiques, il paraît plus probable que l'on ait la volonté d'agir pour son prochain. Dans ce cadre, l'activité communautaire est constitutive d'une communauté de sens. A l'Université de l'Atlantico, seule institution d'éducation supérieure à offrir des bourses sur critère ethnique à Barranquilla, les étudiants afro-colombiens bénéficiant de la discrimination positive forment des groupes au sein desquels la socialisation est forte. Le lien qui unit cette jeunesse éduquée va bien au-delà de simple facteur militant – on y rit, on y vit et on y construit des amitiés durables qui renforcent encore le sentiment d'appartenance communautaire et l'intégration. Inversement pour ceux qui résident dans d'autres secteurs de la ville, et dont la famille n'est pas concernée en premier lieu ; un calcul cout / bénéfice est accompli pour déterminer si l'action est en quelque sorte « rentable ». Ce qui nous amène à réfléchir sur les usages et les abus en lien avec les avantages ethniques.

## **2. Us et abus des droits ethniques**

Dans une société dans laquelle les rêves de consommation sont omniprésents du fait de l'existence de profondes inégalités sociales et économiques, et à une époque où les aspirations individualistes ont surclassées celle de solidarité collective, on saisit aisément pourquoi à de nouveaux droits répondent de nouveaux prétendants. Des soixante-dix organisations communautaires présentes dans la ville de Barranquilla, les leaders de Kusuto comme ceux d'Angela Davis sont d'accords pour estimer qu'environ trente d'entre elles sont le fruit d'initiatives individuelles n'ayant jamais eu d'ambition collective.

*“Yo diría que ha venido creciendo ese número de quienes se auto reconocen como afrocolombianos-as en la medida que ha venido creciendo el número de beneficios que el estado brinda para las comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras.”<sup>232</sup>*

D’après Deibys Hernandez, il est évident que les profits plus que les discours autour de la diversité ont attiré de nouveaux intéressés.

*“Entonces muchos han dejado de ser mestizos para auto reconocerse como afrocolombiano y de esa manera usufructuar una serie de beneficios dirigido a la comunidad negra. Es un auto reconocimiento que parte de un interés de recibir esos beneficios.”<sup>233</sup>*

L’ethnicité, que nous décrivions dans une première partie comme étant situationnelle et dynamique, se vérifie ici dans le cadre ethnique afro-colombien. Si l’identification renvoie à des valeurs perçues comme fondamentales pour les leaders des mouvements noirs, porteuse d’une charge symbolique et émotionnelle prégnante, elle peut être aussi considérée comme une opportunité par d’autres acteurs de la société colombienne. Dans ce pays, la corruption est endémique, c’est un fait. Les dessous de table et les arrangements y sont tellement communs que plus personne ne s’en étonne. Et l’ethnicité ne déroge pas à la règle.

*“Hay muchas personas que usan otros mecanismos, por el amiguismo, por recursos, por el estómago. Porque no son organizaciones sino son personas que hicieron una organización, la registra a la cámara de comercio y la tienen debajo del hombro. Buscando plata, buscando solucionar los problemas de su casa pero no tienen nada, no son profesionales, buscando la oportunidad de beneficiarse con algo.”<sup>234</sup>*

L’ingéniosité des fraudeurs pour s’accaparer d’avantages réservés exclusivement à la population afro-descendante s’exprime parfois sur les terrains où on ne l’attendait pas. La loi 70 de 1993, pour promouvoir une plus grande participation politique, prévoit deux sièges à la Chambre des Représentants pour les leaders de communautés noires. De nombreuses

---

<sup>232</sup> « Je dirais qu’a augmenté le nombre de personne qui se reconnaissent afro-colombien(ne)s dans la mesure où s’est accru le nombre de bénéfices que l’Etat offre aux communautés noires, afro-colombiennes, *raizales* et *palenqueras*. » Entretien, Ibid.

<sup>233</sup> « Beaucoup ont laissé de côté leur identité métisse pour se reconnaître afro-colombien et de cette façon avoir l’usufruit d’une série d’avantages adressée à la communauté noire. C’est une reconnaissance qui part d’un intérêt pour recevoir ses bénéfices. » Entretien avec Deibys Hernandez (Niches en Accion), le 10 mars 2015.

<sup>234</sup> « Il y a beaucoup d’individus qui utilisent d’autres mécanismes, grâce au copinage, pour les ressources, pour l’estomac. Ce ne sont pas des organisations mais des individus qui ont créés une organisation, ils la déclarent à la Chambre de Commerce et l’ont sous le bras. Ils cherchent de l’argent, ils cherchent à résoudre les problèmes de leurs foyers mais ils n’ont rien, ne sont pas professionnels, ils cherchent juste l’opportunité de profiter de quelque chose. » Entretien réalisé auprès de Javier Caseres Palomino, Asociación Kusuto, le 20 février 2015.

organisations ont souligné et signalé la déficience du système électoral, son manque de responsabilité, et la faible représentativité des élus occupants ces postes depuis leur création. Selon Adelmo Asprilla, qui a lui-même été candidat:

*“Las dos curules de la Cámara es el caso emblemático de la sociedad. Se crean dos curules para afros, a la Cámara de Representante. Es un espacio que tenemos nosotros como afrocolombiano (para participar en las decisiones políticas nacionales). En eso momento las dos personas que están (en el cargo) son mestizos y se ganaban la corona. Nosotros tenemos discursos pero ellos tienen la plata. La ley es una trampa.”*<sup>235</sup>

De la même façon, la *circunscripcion especial* (circonscription spéciale) pour l'élection des représentants afro-colombiens à la Chambre est laissé sans contrôle par les autorités, en particulier concernant l'identité des votants. Lorsqu'il s'agit d'enjeux de pouvoir, le clientélisme politique refait surface. Ce qui permet de comprendre par ailleurs pourquoi le processus organisationnel est divisé en interne. La communication entre associations est limitée car chacun se bat pour gagner un peu de reconnaissance et maximiser ses effectifs.

Adelmo Asprilla parlait à cet égard d'atomisation des mouvements noirs. Pour illustrer ce phénomène bien réel, donnons du vécu.

Je me suis retrouvé, un vendredi matin du mois de mars, dans une école primaire du quartier *Nueva Colombia* pour participer à une action humanitaire ponctuelle. L'ONG Kusuto, à l'initiative du projet, avait fait une demande de dons auprès de *FundaPort*, la fondation sociale du port de Barranquilla. Cette dernière avait pour mission d'offrir un goûter et des kits scolaires aux écoliers pendant que les membres de Kusuto organisaient une activité pédagogique autour de la culture *palenquera*. L'objectif pour la fondation portuaire était d'apporter un soutien alimentaire et matériel au processus éducatif ethnique dans un secteur à prédominance noir et réputé vulnérable. A notre arrivée dans l'école, nous réalisons, stupéfait, qu'aucune activité n'a été préparée. Les représentants de l'association, discutant amicalement avec les enseignantes et la directrice de l'établissement, ne manifestent pas de réaction particulière à notre arrivée. L'équipe pédagogique, elle, nous reçoit très chaleureusement. Alors que le responsable de *FundaPort* s'active pour tenter de créer une dynamique

---

<sup>235</sup> « Les deux sièges à la Chambre sont le cas emblématique de la société [colombienne en matière de fraude]. Deux postes sont créés pour les afro-descendants, à la Chambre des Représentants. C'est un espace que nous avons en tant qu'afro-colombien (pour participer aux décisions politiques nationales). En ce moment, les deux personnes en poste sont métisses, ils ont gagné la couronne. Nous avons des discours mais ils ont de l'argent. La loi est un piège. » Entretien *Organizacion social de comunidades negras Angela Davis*, le 23 février 2015.

éducative, dans le but de ne pas effectuer une simple action d'assistantat social momentanée, les adhérents de l'association noire s'accaparent les kits scolaires et les distribuent. Nous nous rendons cependant compte qu'après dotation, tous les enfants ne sont pas en possession de leur lot individuel comprenant un cahier, des stylos et un agenda. Les personnes œuvrant au nom de Kusuto nous expliquent, sans gêne, qu'ils ont remis en priorité les kits scolaires aux élèves dont les parents sont membres à part entière de l'organisation. Inversement, les gouters commandés en surnombre disparaissent pour rejoindre le coin de la rue où ils furent certainement répartis à la va-vite aux passants du quartier.

Ebahis et outrés, nous réalisons à nos dépens qu'il existe un clientélisme ethnique puissant qui n'a pas honte de s'exhiber dans la pratique. Ce jour-là, l'organisation Kusuto a littéralement tiré profit de l'aide apportée par la fondation portuaire sans égard pour les valeurs fondatrices du travail social, éducatif ou humanitaire. Une double conséquence naît de ce type de comportement : d'abord une profonde méfiance envers les procédés des associations afro-colombiennes, renforçant de la sorte un stigmatisme globalisant qui n'en avait pas besoin ; ensuite, l'illégitimité des discours sur l'identité et la culture noire produits par l'organisation, lorsque face à des enfants sont privilégiées les familles d'adhérents aux autres. La ségrégation ici n'a pas été pratiquée par une altérité « bouc émissaire » blanche ou métisse, elle a été promulguée en interne, au sein même du processus ethnique qui revendique haut et fort la souveraineté, la reconnaissance communautaire et l'acceptation de soi positive. Anti-pédagogique, anti-ethnique, discriminant envers des enfants d'une même communauté, vivants dans des conditions similaires, l'appel à la solidarité était bien éloigné de la réalité ce jour-là.

Comment, à la suite de cette description<sup>236</sup>, reprocher amèrement aux étudiants noirs usant de procédés similaires d'être sans conscience ethnique, appâtés par des profits à court terme alors que certains de leurs aînés sont à la tête d'organisations communautaires et agissent pareillement ?

La dislocation du processus organisationnel régissant l'ethnicité est aussi une conséquence des abus concernant les droits des communautés noires. L'ethnicité, si elle se forge dans une relation aux frontières entre un « eux » et un « nous », se construit autant par des liens externes, avec le reste de la société locale – qui se résume souvent à l'accessibilité à la sphère

---

<sup>236</sup> Que l'on ne saurait généraliser par ailleurs.

de l'emploi, de l'éducation, du logement –, que par le fonctionnement interne, propre aux populations afro-descendantes.

## C. La construction de sujets politiques

### 1. De la discrimination à la politisation

Pour se projeter en tant que groupe ethnique véritable, les organisations ont l'obligation de se concentrer sur les rapports à l'altérité qui n'est pas ou ne se reconnaît pas noire. Les discriminations socio-économiques toujours existantes sont le principal argument permettant de produire un discours et une pratique renvoyant à une identité commune. Pour les militants noirs, l'accaparement du pouvoir politique par les élites créoles limite l'intégration des populations noires à la construction de la Nation colombienne.

*“Los que administran este país son los nietos, vice nietos de los antiguos amos esclavistas en Colombia. Eran los dueños de esas industrias que ponían a trabajar al africano y sus descendientes en contra de su voluntad y en condiciones inhumanas. De familia en familia, lo han sabido transmitir de generación en generación, el sistema sigue siendo el mismo.”*<sup>237</sup>

*“Nosotros estamos en desacuerdo con la integración nacional colombiana. No podemos seguir aceptando que los grupos europeos siguen manejando este país. Aquí los dirigentes son los hijos de los europeos que le legaron la herencia. A nuestros abuelos lo tienen negados la herencia.”*<sup>238</sup>

Le manque de reconnaissance et d'espace de participation pour les communautés noires, même après la ratification de la dernière constitution, est perçu comme le syndrome d'une reproduction systémique ségrégationniste qui n'a pas la volonté de se réformer en profondeur. La faible considération des groupes ethniques de la part des hautes instances de la République

---

<sup>237</sup> « Ceux qui administrent ce pays sont les petits fils, les arrières petits fils des anciens maîtres esclavagistes en Colombie. C'étaient les propriétaires des industries qui mettaient au travail l'africain et ses descendants contre leur volonté et dans des conditions inhumaines. De famille en famille, ils ont su se transmettre de génération en génération [cette mentalité], le système continue d'être le même. » Entretien avec Deibys Hernandez (Niches en Accion), le 10 mars 2015.

<sup>238</sup> « Nous sommes en désaccord avec l'intégration nationale colombienne. Nous ne pouvons pas continuer d'accepter que les groupes européens dirigent ce pays. Ici les dirigeants sont les fils des européens qui leur ont légué l'héritage [colonial]. A nos ancêtres, ils nient l'héritage [noir]. » Entretien *Organizacion social de comunidades negras Angela Davis*, le 23 février 2015.

manifesterait l'héritage culturel colonial toujours en vigueur dans le pays. Selon Deibys Hernandez,

*“En Colombia, sin duda alguna, existe una discriminación racial que es del sistema. Es un sistema del Estado colombiano que es racista, discriminador y ese sistema tiene una estructura que lo soporta y lo mantiene en el tiempo operante.”*<sup>239</sup>

Pour ce dernier, *“en fin se prioriza todo menos los territorios afro, menos lo afro”*<sup>240</sup>. Les plans de développement prévus par la loi à l'attention des populations noires, au moment de leurs mises en pratique, restent souvent lettre morte.

*“El actual presidente Santos por mucho que quiera mostrarse como una persona y un gobierno incluyente, que no tiene nada de racismo y de discriminación con los afros, sabemos que no es así. Porque la palabra tiene que ser acompañada de hechos. Cuando digo que no soy racista, no soy discriminador pero algo que me apruebe en el congreso un plan de desarrollo nacional donde se estipulan que 9 mil millones de pesos para en cuatro años invertirlo en mejorar las condiciones de vida de las comunidades afro de todo el país y terminan esos cuatro años ni invierto el 10% cuando debía invertir el 100%, ¿en que quedaron esas palabras sino vinieron acompañada de hechos?”*<sup>241</sup>

C'est pourquoi la législation, plus de vingt ans après son intronisation, n'est plus source d'espoir. Elle est vue comme un acte de bonne conscience de la part de l'Etat pour répondre aux exigences internationales en matière d'égalité des conditions et de reconnaissance des minorités. Les subventions allouées pour les programmes de soutien aux populations défavorisées passent par les responsables politiques du moment, à l'échelle locale. Ainsi, même lorsque les financements sont disponibles, sans l'aval du pouvoir en place, aucune action ne peut être menée à son terme.

---

<sup>239</sup> « En Colombie, sans aucun doute, il existe une discrimination raciale qui émane du système. C'est le système de l'Etat colombien qui est raciste, discriminant et ce système à une structure qui le supporte et le maintient opérant dans le temps. » Entretien avec Deibys Hernandez (Niches en Accion), le 10 mars 2015.

<sup>240</sup> « Au final, la priorité est donnée à tout sauf aux territoires afro, excepté ce qui concerne les afro-colombiens. » Ibid.

<sup>241</sup> « L'actuel président [Juan Manuel] Santos pour autant qu'il veuille apparaître comme une personne et un gouvernement incluant, qui n'est pas raciste et discriminant envers les afro, nous savons qu'il n'en est rien. Parce que la parole doit être accompagnée de faits. Lorsque je dis que je ne suis pas raciste, que je ne suis pas discriminant mais que le congrès approuve un plan de développement national de 9 milliards de pesos pour l'investir sur quatre ans dans l'amélioration des conditions de vie des communautés afro-descendantes et qu'au bout de ce délais pas même 10% de cette somme a été investie, à quoi servent les mots s'ils ne sont pas accompagnés d'actes ? » Ibid.

Les membres dirigeants de l'organisation Angela Davis m'ont confié une de leurs déconvenues, sûrement la plus caractéristique. Lorsque l'association travaillait encore majoritairement avec les femmes *palenquera*, vendeuses informelles de friandises et de fruits, l'un des projets concrets pour les aider dans leur activité était l'achat d'un bus communautaire. Après avoir fait une demande de subvention auprès de diverses instances, l'association reçut 8 millions de pesos de la part de l'Etat et 40 millions de la coopération internationale. Pour bénéficier des ressources économiques misent à disposition pour le projet de bus, l'association eut l'obligation de signer une convention avec le conseil départemental de l'Atlantico. Cette convention décrivait point par point les étapes bureaucratiques à suivre pour jouir des avantages ethniques. Huit ans après avoir monté le dossier de subvention et suite à de nombreuses péripéties, l'organisation abandonne le projet communautaire. Selon Adelmo Asprilla,

*“Los apoyos vienen condicionados, es como ellos lo plantea. Vienen las entidades decirnos que se va a hacer pero de esa forma y no de esta. El apoyo permite que nosotros crezcamos pero los apoyos son de cierta forma una intervención para tergiversar. En el estado yo prácticamente no creo, yo voy a las reuniones con la alcaldía, soy representante nacional por el ministerio de educación... En última instancia es una fachada.”*<sup>242</sup>

La façade dont parle notre interlocuteur n'est pas tant celle d'une obscure manigance politicienne que l'expression du désintérêt général au sujet de l'afro-colombianité. Il s'agit donc pour les leaders des mouvements noirs de dépasser les catégories de l'ethnicité, relativement peu fonctionnelles, pour fonder une conscience politique. Du constat de l'inefficacité de la loi 70 pour la véritable reconnaissance de la population afro-descendante et son inclusion dans l'actuelle société colombienne, une tentative de politisation des organisations est menée.

---

<sup>242</sup> « Les aides sont conditionnées, c'est comme ils le souhaitent. Les entités gouvernementales nous disent que cela va se faire mais de telle façon et pas d'une autre. Le soutien nous permet de croire mais les aides sont d'une certaine manière une intervention pour tergiverser. Je ne crois presque plus en l'Etat, je me rends aux réunions à la mairie, je suis représentant national pour le ministère de l'éducation... En dernière ressort, [la loi] est une façade. » Adelmo Asprilla in Entretien Organizacion social de comunidades negras Angela Davis, le 23 février 2015.

## 2. Devenir des sujets politiques autonomes

Si appréhender une histoire collective et s'approprier une culture jusque-là ignorée est un premier pas vers l'identification ethnique positive, devenir sujet politique, c'est-à-dire acteur politiquement engagé dans un processus communautaire, en est un autre.

Dans ce cadre, l'organisation Angela Davis souhaite aller au-delà de l'identification physique classique des afro-colombiens par le reste de la population.

*“La biologización de las relaciones es una estrategia que permite de mantener una situación colonial todavía. Queremos entonces convertir el tema étnico en tema político. Porque si quedamos discutiendo el color de piel, nunca avanzamos.”*<sup>243</sup>

L'objectif est double au moment de la prise en charge des communautés sur le terrain : faire naître un solide sentiment d'appartenance s'il n'existait pas déjà, puis le transformer en revendication politique. Une revendication qui ne vise plus l'égalité pour tous, sous-entendu l'intégration des composantes ethniques à l'hégémonie identitaire nationale, mais l'acceptation réelle d'une nouvelle force en présence, en capacité de penser et de créer à partir d'elle-même une alternative politique. Ainsi certaines associations noires sont animées du désir de s'affranchir d'un discours victimaire. La perspective ethnique tente alors d'opérer un glissement ontologique ; de cause ou conséquence du regard des « non-afro colombiens » à la définition de soi par soi. Autrement dit, produire sa propre identité collective à partir d'une conscience de soi souveraine et autonome.

*“El discurso descolonial que plantean Walter Mignolo, Wallerstein, Enrique Dussel, Anibal Quijano, es interesante en nuestro caso, la descolonialidad del ser, del saber, del hacer. El ser afro ha sido subvalorado, no es modelo afro el modelo es europeo, blanco. Lo negro, lo indígena es allá atrás y el mismo mestizo. Mientras no hacemos la conversión con el pensamiento de la descolonialidad, no pasa nada. Hoy estamos en un estado liberal, neo liberal ahora, lo mismo al nivel del ser. O sea lo mismo con otro nombre, hoy estamos esclavizado mentalmente. Esta esclavitud existe porque nosotros lo aceptamos.”*<sup>244</sup>

---

<sup>243</sup> « La « biologisation » des relations est une stratégie qui permet encore de maintenir une situation coloniale. Nous souhaitons convertir le sujet ethnique en sujet politique. Parce que si nous en restons à la couleur de la peau, nous n'avancerons jamais. » Ibid.

<sup>244</sup> « Le discours décolonial que proposent Walter Mignolo, Wallerstein, Enrique Dussel, Anibal Quijano, est intéressant dans notre cas, la décolonialisation de l'être, du savoir, du faire. L'être afro a été sous-estimé, le modèle afro [n'est pas dominant], le modèle est européen, blanc. Le noir, l'indigène sont loin derrière et

Le mouvement noir *Cimarron* appelait aussi de ses vœux une responsabilisation et une mobilisation au nom des afro-descendants:

« *Nadie va a hacer por nosotros, por los afroamericanos, lo que nosotros mismos no seamos capaces de asumir o de hacer por sí mismos.* »<sup>245</sup>

Pour Juan de Dios Mosquera, directeur du mouvement, la solution ne réside nulle part ailleurs que dans la création d'un parti politique autonome:

« *El pueblo afrocolombiano solo podrá liberarse [...] si construye su propio partido político, su organización política autónoma.* »<sup>246</sup>

Dans ce but, une liste de seize « devoirs ethniques » est proposée dans le *Libro del Cimarron*. Parmi ceux-ci, nous pouvons souligner le devoir de connaître et de transmettre l'histoire afro-colombienne à la famille et à la communauté, le devoir d'affiliation à une organisation, la mise en valeur du patrimoine culturel afro-colombien mais aussi celui de « voter pour les partis, mouvements et personnes qui défendent la cause de la population afro-colombienne ». L'idéologie ethnique n'est parfois pas très éloignée de la propagande populiste lorsqu'il s'agit de faire des émules.

Toutefois, la volonté de se constituer politiquement sous une bannière autonome, de proposer une alternative, naît d'une analyse rudimentaire des actions menées par les partis traditionnels. Selon Adelmo Asprilla,

« *No deberíamos comprometernos con los sectores tradicionales de la política colombiana. [...] La izquierda y la derecha históricamente entorno a lo étnico tienen la misma posición, ninguno de los dos ha contribuido al apoyo a los afros.* »<sup>247</sup>

---

même le métis. Tant que nous n'aurons pas fait la conversion avec la pensée de la « décolonialité », il ne se passera rien. Nous vivons dans un Etat libéral, aujourd'hui néo-libéral, c'est la même chose au niveau de l'être. La même chose avec un autre nom, nous sommes réduits en esclavage mentalement. Cet esclavage existe parce que nous l'acceptons. » Ibid.

<sup>245</sup> « Personne ne va faire pour nous, pour les afro-américains, ce que nous ne sommes pas capables d'assumer et de faire pour nous-mêmes. » Mosquera Mosquera Juan de Dios, *Libro del Cimarrón*, Movimiento Nacional Cimarrón, Bogotá.

<sup>246</sup> « Le peuple afro-colombien pourra se libérer seulement s'il constitue son propre parti politique, son organisation politique autonome. » Ibid.

<sup>247</sup> « Nous ne devrions pas nous compromettre avec les secteurs traditionnels de la politique colombienne. [...] La gauche et la droite ont historiquement la même position face à la thématique ethnique, aucun des deux n'a contribué au soutien des afro-colombiens. » Adelmo Asprilla, cité par Camargo Gonzales Moraima, Op. Cit., p. 112.

Le processus de politisation noire renvoie par ailleurs au renforcement de ses propres structures, créant de la sorte un cercle vertueux au sein duquel l'engagement consolide la solidarité qui elle-même donne du sens à l'ethnicité afro-colombienne toujours en construction.

*“El mayor argumento que tenemos para redefinir el movimiento de Comunidad Afro, es la política. Vemos la urgencia y la necesidad de la política porque deseamos, a partir de la autogestión de la propia gente y de sus iniciativas, reconfigurar un gran movimiento de Comunidades Afros, regional y nacional.”*<sup>248</sup>

Dans un même temps, l'ambition est clairement affichée par les leaders communautaires d'apporter une « pierre à l'édifice » national. Ce qui signifie que l'engagement politique ethnique ne souhaite en aucun cas se refermer sur lui-même. Le sécessionniste noir n'aura pas lieu en Colombie. Si un parti politique afro-colombien s'érige, c'est pour mieux marquer la présence de la culture noire au sein du pays.

*« La entrada de nosotros sería como un aporte a Colombia en la construcción de la identidad del país. »*<sup>249</sup>

Les valeurs politiques d'un mouvement noir recomposé seraient donc émises dans le but d'ouvrir l'échiquier politique traditionnel à une démocratisation des aspirations – la simple participation politique d'un groupe ethnique en dirait déjà long sur la capacité du pays à respecter le multiculturalisme et la pluriethnicité inscrits dans sa constitution. En agissant dans l'intérêt de tous, et non seulement d'un groupe ethnique lui-même divisé, les dirigeants noirs s'attèlent à la reconversion du pays dans une voix plus démocratique, moins inégalitaire, répondant finalement aux désirs citoyens de mieux vivre dans une société plus juste. Alors que nous aurions pu craindre d'assister à l'émergence d'une essentialisation ethnique renvoyant exclusivement aux racines africaines sans égard pour le territoire d'accueil (au moins dans le discours), nous remarquons au contraire que l'ensemble des revendications s'inscrit avant tout au sein des frontières colombiennes. Nationalisme et ethnicité vont de pair.

---

<sup>248</sup> « Le plus grand argument que nous ayons pour redéfinir le mouvement de Communauté Afro-colombienne, c'est la politique. Il est urgent et nécessaire de faire appel à la politique parce que nous désirons, à partir de l'autogestion des individus et de leurs initiatives, reconfigurer un grand mouvement de Communautés Afro, régional et national. » Centro de pastoral afrocolombiana, cité par Camargo Gonzales Moraima, Op. Cit., p. 119.

<sup>249</sup> « Notre entrée [dans la sphère politique] serait un apport pour la Colombie dans la construction de son identité. » Ibid., p. 118.

Il n'est d'ailleurs pas rare d'entendre, à la fin d'une communication revendicatrice sur les droits ethniques ou la conscientisation politique noire, un « *Viva Colombia !* » jaillir de l'assistance ou encore l'hymne national déclenché avec passion par l'orateur et repris en cœur par le public.

En 2015, malgré l'ambition unificatrice des luttes noires de la part de nombreux collectifs ethniques, aucun parti politique afro-colombien n'a encore été inscrit auprès du Congrès de la République.

## Conclusion

À Barranquilla comme ailleurs, les identités se prêtent à toutes les gymnastiques parce qu'elles se définissent d'abord à l'aune d'interactions socialement construites. La constitution politique de 1991, après trois siècles et demi d'esclavage et à la suite de 150 ans d'hégémonie républicaine en matière d'identité nationale, octroie pour la première fois une reconnaissance d'ampleur aux groupes ethniques. La récente législation, en tentant de renverser l'ordre établi et ainsi la place assignée à la diversité, offre les conditions d'une réinterprétation des stigmates racialisants de la part des communautés noires en gestation. Ces dernières se saisissent d'un passé qui ne passe pas pour construire une mobilisation autour d'une ethnicité neuve.

L'ethnicité afro-colombienne, comme nous l'avons montré, est le résultat d'une instrumentalisation visant à donner du sens à une catégorie socio-raciale qui n'en avait plus. À partir d'une croyance dans une origine commune et une culture propre, les organisations communautaires cherchent à développer un sentiment d'appartenance qu'il n'est pas aisé de faire naître. Parce que l'ethnicité est mise en relief dans la relation à l'altérité, on observe que les noirs restent proscrits au bas de la hiérarchie sociale, attestant de la sorte qu'un changement d'appellation n'induit pas nécessairement un changement de représentation. C'est pourquoi, l'identification en termes de statut social séduit de nombreux descendants de la diaspora africaine en terre américaine. Se définir par sa catégorie sociale, c'est échapper aux conceptions raciales érigées à l'époque coloniale ; c'est avoir, de surcroît, l'opportunité d'une mobilité sociale ascendante. En Colombie, le « blanchiment » par le statut est une pratique usuelle qui permet de se « déracialiser », c'est-à-dire de s'affranchir d'une couleur de peau historiquement péjorée.

Entre reprise et refus, les identités noires sont situationnelles et dynamiques, s'adaptant au contexte dans lequel elles s'inscrivent. En interne d'ailleurs, on voit émerger une nouvelle stratification qui met en opposition des communautés dites « authentiques » face à des communautés pensées comme subalternes. Conséquemment, il y aurait des afro-descendances « véritables », culturellement plus « typiques » que d'autres. Le Palenque de San Basilio et sa diaspora, pour la côte caraïbe, la région du Chocó, pour le Pacifique, sont des exemples de monopolisation de l'ethnicité noire en Colombie. À nouveaux droits, nouveaux statuts ; les mouvements noirs relativement unifiés avant la constitution se désagrègent pour bénéficier

individuellement des privilèges ethniques promulgués par la discrimination positive. La communauté *palenquera*, sous le feu des projecteurs, occupe rapidement l'espace réservé à la diversité noire pour s'autoproclamer terre d'Afrique en Colombie. De l'exacerbation d'une reconnaissance ethnique par quelques-uns répond le désintérêt d'une grande partie de la population noire. Le noir devenu afro-colombien exercerait un racisme inversé en essentialisant son discours.

Dans la pratique pourtant, le statut ethnique est peu parlant pour la majorité des citoyens colombiens. Sur la côte caraïbe, le Carnaval de Barranquilla est un espace privilégié de représentations de la culture noire. Il est tout à fait instructif à cet égard d'observer la distinction qu'il existe pour les acteurs de la festività entre couleur de peau et identité. Les danseurs contribuant à l'exhibition des traditions noires ne se considèrent pas comme porteurs de l'ethnicité afro-colombienne. La culture noire est proposée comme un folklore faisant référence à un passé révolu. Un passé qu'il est cependant urgent de préserver des conséquences de la mondialisation, synonyme de dilution des ancestralités régionales ainsi que des identités. La jeunesse noire, à Barranquilla, s'identifie plus facilement à Miami qu'à Bogota – il n'est pas question ici de se penser en termes ethniques.

L'afro-colombianité, dans les faits, est géo-localisée. Les organisations communautaires, nous l'avons vu, sont présentes dans les quartiers majoritairement noirs, à Barranquilla. Elles se sont implantées dans les lieux où la présence gouvernementale faisait défaut. Ces secteurs marginalisés sont aujourd'hui les bastions de l'identification positive à l'ethnicité afro-colombienne. Les organisations y trouvent un bassin fertile pour la constitution d'un esprit de cohésion. En agissant au quotidien pour faire reconnaître les droits des communautés noires, pour améliorer des conditions de vies de l'ensemble des habitants, les fédérations à caractère ethnique réussissent à créer un mouvement de solidarité et un sentiment d'appartenance. Ce qui compte pour ces dernières n'est pas seulement l'appropriation des bénéfices ethniques prévus par la loi, c'est aussi la connaissance et l'acceptation de soi, tant individuellement que collectivement, la souveraineté politique ou encore la responsabilisation groupale. Le travail communautaire est un instrument puissant de sensibilisation des membres (d'une association) aux réalités de leurs congénères.

En parallèle des activités mises en place par les organisations noires volontaires, se profilent les limites de la création des catégories ethniques. L'intérêt individuel, le désir de gains faciles attirent de nouveaux prétendants soulignant par la même occasion le manque de

structure encadrant les bénéficiaires des droits octroyés aux communautés noires. Pour autant, la présence et le soutien dont font preuves les organisations afro-colombiennes au sein des quartiers déshérités sont fondamentaux au mieux vivre collectif.

En Colombie, les identités noires se sont construites a posteriori, d'abord en réaction aux discriminations socio-raciales perçues comme insoutenables, puis en réponse aux nouveaux droits profitant à la population afro-colombienne. D'une discrimination comme facteur limitant l'intégration à la nation, elle devient un moteur de mobilisation collective.

Près de vingt-cinq ans après la promulgation d'une constitution multiculturelle et pluriethnique, le mythe identitaire colombien, dans les esprits et dans la pratique, est resté inchangé : une nation métisse, tendant vers un idéal de blancheur.

## **Bibliographie**

### **Articles scientifiques**

Agier Michel et Quintin Pedro, « Política, cultura y autopercepción: las identidades en cuestión », in Estudios Afro-Asiáticos, Año 25, n°1, 2003.

Agudelo Carlos, « Dilemmes du multiculturalisme et populations noires en Colombie », in L'Ordinaire latino-américain, n° 204, Octobre 2006.

Almario García Oscar, “Reparaciones contemporáneas de la Memoria de la esclavitud al cuestionamiento de la exclusión social y el racismo”,...

Buelvas Mirta, Caballero Villa Antonio, Abello V. Margarita, “Tres culturas en el carnaval de Barranquilla”, Huellas, Vol. 3, n° 5, p. 34-37, UniNorte, Barranquilla, 1982.

Castillo Guzmán Elizabeth, Caicedo Ortiz José Antonio, “Entre visibilidad y reconocimiento. Luchas afrocolombianas por la educación en el siglo XX”, Revista Educación y Cultura, FECODE, n° 105, Movimientos sociales y educación, 2014.

Cunin Elisabeth, « De l'esclavage au multiculturalisme. L'anthropologue entre identité refusée et identité instrumentalisée », Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales, O. Leservoisière (Ed.), 2005.

Duran José Gregorio, “Danzas del caimán cienaguero y los conyongos: su ritual cíclico de apertura en el carnaval de Barranquilla”, Revista INVESTIGIUM IRE: Ciencias sociales y humanas, Vol. 4, n°1, Barranquilla, 2013.

Geertz C., “The Integrative Revolution. Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States”, in C. Geertz (ed.), Old Societies, new states, New York, The Free Press, 1963.

Herrera Digna Carolina, Oliveros Adriana, “Pasado y presente de los afros en Barranquilla. Quien dijo que todo lo del negro es robao?”, Proyecto: reportaje periodístico, Universidad del Norte, Barranquilla.

Hoffmann Odile, « La violence de l'oubli : les communautés noires en Colombie et les pièges de la mémoire collective », Cahiers des Amériques Latines, n°38, 2002, p. 61-76.

Lizcano Angarita Martha y González Cueto Danny, “Documentales sobre el Carnaval de Barranquilla: una historia audiovisual de la fiesta”, *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Vol. 21, n°38, p. 357-380, 2007.

Lizcano Angarita Martha y González Cueto Danny, “El aporte afrocolombiano al Carnaval de Barranquilla: su valoración e inventario en los estudios históricos, antropológicos y etnográficos (1829 - 2005)”, *Revista Brasileira do Caribe*, n°20, Vol. X, p. 447-474, 2010.

Manigat Sabine, « (Se) Nommer, (se) qualifier – affirmation et aliénation dans le parler en Haïti. Une lecture historique », In Lavou Zoungbo Victorien (Ed.), *Représentations des Noir(e)s dans les pratiques discursives et culturelles en Caraïbe*, Marges 29, CRILAUP, Presses Universitaires de Perpignan, 2006, p. 173 – 182.

Maya Restrepo Luz Adriana, “Racismo institucional, violencia y políticas culturales. Legados coloniales y políticas de la diferencia en Colombia”, *Histórica Critica*, p. 218-245, Universidad de Los Andes, Bogotá, 2009.

Mulot Stéphanie, « La trace des Masques. Identité guadeloupéenne entre pratiques et discours », *Ethnologie française*, Vol. 33, p. 111-122, 2003/1.

Miranda Freitas Joseania, “Las raíces africanas del Carnaval de Barranquilla”, *Revista Brasileira do Caribe*, Universidade Federal de Goiás, vol. X, n° 20, p. 423-445, 2010.

Oriol M., « Quelques propositions théoriques pour l’analyse des identités culturelles », in D. Davidovic et D. Kuzmanovic, *L’identité culturelle des jeunes migrants yougoslaves en France*, Paris/Beograd, 1986.

Shils E., “Primordial, personal, sacred and civil ties”, *British Journal of sociology*, n°8, 1957, p. 133-153.

Valluy Jérôme, « Quelles sont les origines du ministère de l’Identité nationale et de l’Immigration ? », *Cultures & Conflits*, n°69, p. 7-18, 2008.

## Ouvrages

Agier Michel, *Anthropologie du Carnaval : la ville, la fête et l'Afrique à Bahia*, Editions Parenthèses, Marseille, 2000.

Agudelo Carlos, *Politiques et populations noires en Colombie. Enjeux du multiculturalisme*, L'Harmattan, 2004.

Anderson Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.

Asprilla Mosquera Francisco Adelmo y Gómez Torres Cerve León, *Caracterización socio económica de los agricultores afrodescendientes de los municipios del departamento del Atlántico*, Serie Ángela Davis, Volumen 4, Sibila Editores, Barranquilla, 2011.

Asprilla Mosquera Francisco Adelmo, *La afrocolombianidad como respuesta al racismo*, Serie Ángela Davis, Volumen 3, Sibila Editores, Barranquilla, 2012.

Burgos Cantor Roberto (ed.), *Rutas de libertad. 500 años de travesía*, Ministerio de Cultura, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2010.

Cabrera Eder et Quintero Diana, *Carnaval de Barranquilla como escenario de movilización social, reconocimiento, igualdad e imaginarios sociales*, Tesis de grado, Universidad del Norte, Barranquilla, 2007.

Castaldo André et Taubira Christiane, *Codes Noirs. De l'esclavage aux abolitions*, Editions Dalloz, 2006.

Chivallon Christine, *L'esclavage. Du souvenir à la mémoire*, Karthala, 2012.

Caillois Roger, *L'Homme et le Sacré*, Gallimard, Paris, 1950.

Camargo Gonzales Moraima, *Barranquilla afro. Construcción de sujetos en el marco de dos organizaciones de comunidades negras en Barranquilla*, Maestría en desarrollo social, Universidad del Norte, División de Humanidades y Ciencias Sociales, Barranquilla, 2008.

Cunin Elisabeth, *Métissage et multiculturalisme en Colombie (Carthagène). Le noir entre apparences et appartenances*, L'Harmattan, Paris, 2004.

Cunin Elisabeth (Dir.), *Textos en diáspora. Una antología sobre afrodescendientes en América*, Institut français d'études andines, Lima, 2009.

Debray Régis, *Eloge des frontières*, Editions Gallimard, 2010.

Eliade Mircea, *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Paris, 1969.

Escalante Aquiles, *El negro en Colombia*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1964.

Escalante Aquiles, *Las máscaras de madera en el África y en el carnaval de Barranquilla*, Revista Divulgaciones Etnológicas, Universidad del Atlántico, Barranquilla, 1980.

Fanon Frantz, *Pour la révolution africaine. Ecrits politiques*, La Découverte, Paris, 2005.

Freyre Gilberto, *Maîtres et esclaves*, Editions Gallimard, 1974 (1933).

Friedemann Nina (de), *Carnaval en Barranquilla*, Editorial de la Rosa, Bogotá, 1985.

Friedemann Nina (de), *La saga del negro*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 1993.

Friedemann Nina (de) (Ed.), *América Negra, Expedición humana*, Pontificia Universidad Javeriana, n°12, Bogotá, Colombia, 1996.

Glissant Edouard, *Poétique de la Relation (poétique III)*, Gallimard, Paris, 1990.

Goffman Erving, *Les rites d'interaction*, les Editions de Minuit, Paris, 1974.

Hoffmann Odile, *Communautés noires dans le pacifique colombien. Innovations et dynamiques ethniques*, IRD éditions et Karthala, 2004.

Hughes E. et Mac Gill Hughes H., *Where people meet. Racial and ethnic frontiers*, Westport Connecticut, Greenwood Press Publishers, 1952.

Juteau Danielle, *L'ethnicité et ses frontières*, Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 1999.

Kaufmann Jean Claude, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Armand Colin, Paris, 2004.

Labelle Micheline, *Idéologie de couleur et classes sociales en Haïti*, Montréal, 1976.

Lombard-Jourdan Anne, *Aux origines de Carnaval*, Odile Jacob, Paris, 2005.

Lavina Javier (coord.), *Esclavos rebeldes y cimarrones*, Fundación Hernando de Larramendi TAVERA, Madrid, 2005.

Lavou Zoungbo Victorien (Ed.), *Représentations des Noir(e)s dans les pratiques discursives et culturelles en Caraïbe*, Marges 29, CRILAUP, Presses Universitaires de Perpignan, 2006.

Maalouf Amin, *Les identités meurtrières*, Grasset, Paris, 1998.

Madrid Malo Néstor, *Barranquilla, el alba de una ciudad*, Nelly, Bogotá, 1986.

Mosquera Claudia, Pardo Mauricio y Hoffman Odile (Eds.), *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identidades. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, Universidad Nacional de Colombia, Icanh, Ird, Ilsa, Bogotá, 2002.

Mosquera Mosquera Juan de Dios, *El Cimarronismo Contemporáneo*, Movimiento Nacional Cimarrón, Bogotá.

Mosquera Mosquera Juan de Dios, *Libro del Cimarrón*, Movimiento Nacional Cimarrón, Bogotá.

Mosquera Mosquera Juan de Dios, *Las comunidades negras de Colombia hacia el siglo XXI*, Docentes editores, Bogotá, 2000.

Muntrez Emilien, *Quels enjeux autour de l'attractivité ethnique de San Basilio de Palenque ?*, Mémoire de Master 1, IPEAT, Université de Toulouse 2 – le Mirail, Toulouse, 2014.

Ndagano Biringamine (dir.), *Penser le carnaval. Variations, discours et représentations*, Karthala, 2010.

Orozco Cantillo Martin y Soto Mazonett Rafael, *Carnaval, Mito y Tradición*, Ediciones Vida, Barranquilla, Tercera Edición, 2007.

Orozco Cantillo Martin y Soto Mazonett Rafael, *Danza El Garabato: símbolo de africanía y mestizaje en el carnaval*, Publicaciones Cultura Caribe, Barranquilla, 2014.

Ortiz Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1978 (1940).

Pollak Michael, *Memoria e identidade social*, Estudos Historicos, V. 10, Rio de Janeiro, Fundação Getulio Vargas, Fundação Banco do Brasil, 1992.

Poutignat Philippe et Streiff-Fenart Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995.

Ribard Franck, *Le Carnaval Noir de Bahia. Identité, ethnicité et Fête afro à Bahia*, L'Harmattan, Paris, 1998.

Renan Ernest, *Qu'est-ce qu'une Nation ?* in *Discours et Conférences*, Calmann Lévy, Paris, 1887.

Ricœur Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Editions du Seuil, 2000.

Solano Oliveros V., Hernández Valdés C. y Asprilla Mosquera F., *Guía para el desarrollo de la etnoeducación y la cátedra de estudios afrocolombianos*, Sibila Editores, Barranquilla, 2012.

Van Gennep Arnold, *Le folklore français*, Volume 1, Editions Robert Laffont, Paris, 1998.

## **Littérature**

Carpentier Alejo, *Le Siècle des Lumières*, Gallimard, Paris, 1962.

Chamoiseau Patrick, *Texaco*, Gallimard, Paris, 1992.

Chamoiseau Patrick, *Le déshumain grandiose*, coffret comprenant *L'esclave vieil homme et le molosse* (1997), *Un dimanche au cachot* (2007) et une postface, *De la mémoire obscure à la mémoire consciente* (2010), Editions Gallimard, Paris, 2010.

Thoreau Henry David, *De l'esclavage. Plaidoyer pour John Brown*, Mille et une nuits, Paris, 2006.

Vaxelaire Daniel, *Chasseur de noirs*, Lieu commun, 1982.

## **Sources gouvernementales**

Constitución Política de la Republica de Colombia, Presidencia de la Republica, 1991.

Comisión intersectorial para el avance de la población afrocolombiana, Informe final, Republica de Colombia, 2008.

DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadística), *Colombia, una nación multicultural. Su diversidad cultural*, Bogotá, Mayo de 2007

Dossier de candidatura, *Carnaval de Barranquilla. Obra maestra del patrimonio oral e intangible de la humanidad*, Presidencia de la Republica de Colombia, Ministerio de Cultura, Barranquilla, Colombia, Junio de 2002.

Ministerio de Cultura, *Afrocolombianos, población con huellas de africania*, Bicentenario de las Independencias, 1810-2010, Republica de Colombia, 2010.

## **Sitographie**

Comunidad Somos Afro, [Somosafro.org](http://Somosafro.org)

Carnaval de Barranquilla, [www.carnaldebarranquilla.org](http://www.carnaldebarranquilla.org)

Movimiento Nacional Cimarrón, [www.movimientocimarron.org](http://www.movimientocimarron.org)

UNESCO, Patrimoine immatériel de l'Humanité,  
<http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=FR&pg=home>

Pastoral Afrocolombiana, Estadísticas de la Población Afrocolombiana,  
<http://axe-cali.tripod.com/estadisticas-c.htm>

Universidad del Atlantico, [www.uniatlantico.edu.co](http://www.uniatlantico.edu.co)

## Annexes

Réalisation de huit entretiens, entre janvier et mars 2015 (Barranquilla, Colombie):

- **Matilde Herrera**, professeure de danse afro-colombienne et ambassadrice de la culture *palenquera*;
- **Martin Orozco Cantillo et Rafael Soto Mazenett**, professeurs retraités de l'Université de l'Atlantico, Département des Sciences Humaines et de Philosophie. Auteurs d'ouvrages sur le Carnaval de Barranquilla;
- **Isabel Munoz**, créatrice et directrice de la *comparsa* « *las Negritas Puloy* »;
- **Julio César Cassiani**, professeur de tambour et d'instruments traditionnels de la Caraïbe en voies de disparition;
- **Javier Caseres Palomino**, représentant légal de Kusuto, *Asociación por los derechos de las comunidades negras del Atlantico* (ONG);
- **María Herrera, Francisco Adelmo Asprilla et Cerve León Gómez**, membres de la direction de l'*Organización social de comunidades negras Ángela Davis*.
- **Andrés Macareno**, étudiant afro-colombien, adhérent à l'organisation Angela Davis ;
- **Deibys Hernández Cardona**, représentant légal de l'*Asociación Juvenil Afrocolombiana Niches en Acción*.

Carte de la région Caraïbe Colombienne, p. 59 :

<http://evolucioncaribe.org/proyectos/desarrollo-rural/construccion-y-fortalecimiento-de-una-red-de-organizaciones-para-el-desarrollo-rural/>

Photographie masque de Torito, p. 70 :

[http://www.guiatodo.com.co/Blog/detalle/el\\_carnaval\\_de\\_barranquilla\\_y\\_sus\\_mascaras](http://www.guiatodo.com.co/Blog/detalle/el_carnaval_de_barranquilla_y_sus_mascaras)

Photographie danse de Congo, p. 71 :

<http://diarioadn.co/especiales/galerias/el-congo-en-el-carnaval-de-barranquilla-7.106742>

Photographie Son de Negro, p. 73 :

<http://diarioadn.co/especiales/galerias/gran-parada-del-carnaval-de-barranquilla-2014-7.230654>

## Table des matières

Remerciements .....	6
Introduction .....	7
I. Ethnicité et identité en contexte colombien .....	9
A. Politique de la distinction et multiculturalisme d'Etat.....	11
1. Du racisme institutionnalisé à la reconnaissance de la diversité .....	11
2. La loi 70 de 1993 .....	18
B. Les théories de l'ethnicité .....	21
1. L'ethnicité comme pouvoir de nomination.....	21
2. Le caractère dynamique et relationnel de l'ethnicité .....	24
3. L'ethnicité comme réponse aux inégalités.....	28
C. Les identités afro-colombiennes .....	30
1. Noir ou afro-colombien ? La valse des dénominations .....	31
2. La polarisation des identités ethniques .....	36
3. Métissage et négritude .....	41
II. Le Carnaval comme espace de représentations de la culture noire dans les Amériques .....	45
A. Le Carnaval : des origines aux Amériques .....	47
1. Les origines du Carnaval.....	47
2. Le Carnaval aux Amériques.....	51
B. Barranquilla et son carnaval.....	57
1. L'attractivité commerciale et portuaire comme espace de la diversité.....	57
2. Traditions et cultures caribéennes.....	63
3. Chronologie des réjouissances .....	74
C. Pour une sociologie du Carnaval .....	78
1. Le sens et la pratique.....	79
2. Du carnaval pour tous au carnaval de tous : spontanéité et administration des festivités .....	86
3. Patrimonialiser pour sauvegarder.....	91
III. La construction sociale des identités noires : les organisations communautaires afro-colombiennes.....	96
A. Le processus organisationnel noir .....	96
1. Brève histoire des mouvements sociaux afro-colombiens.....	97
2. Rôles et regards des organisations .....	103
3. L'organisation communautaire, productrice de sens .....	109

B. L'ethnicité dans les faits .....	112
1. Le travail communautaire comme facteur d'intégration.....	113
2. Us et abus des droits ethniques .....	116
C. La construction de sujets politiques .....	120
1. De la discrimination à la politisation .....	120
2. Devenir des sujets politiques autonomes .....	123
Conclusion.....	127
Bibliographie.....	130
Articles scientifiques .....	130
Ouvrages .....	132
Littérature .....	135
Sources gouvernementales .....	136
Sitographie.....	136
Annexes .....	137