



**HAL**  
open science

## De l'esclavage au multiculturalisme. L'anthropologue entre identité refusée et identité instrumentalisée

Elisabeth Cunin

► **To cite this version:**

Elisabeth Cunin. De l'esclavage au multiculturalisme. L'anthropologue entre identité refusée et identité instrumentalisée. O. Leservoier. Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales, Karthala, 2005. halshs-00112862

**HAL Id: halshs-00112862**

**<https://shs.hal.science/halshs-00112862>**

Submitted on 10 Nov 2006

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## **De l'esclavage au multiculturalisme. L'anthropologue entre identité refusée et identité instrumentalisée**

**Elisabeth CUNIN**

Les terrains les plus accessibles ne sont pas toujours ceux que l'on croit : alors que les portes des bidonvilles de Carthagène me furent largement ouvertes au cours du travail de terrain de ma thèse (entre 1997 et 2000), celles du *Club Cartagena*, lieu de rencontre de l'élite de la ville, ne s'entrebâillèrent qu'à peine, lorsque j'essayai d'y pénétrer, en 2003, en dépit d'un statut académique plus « reconnu » et de soutiens institutionnels locaux. Ou était-ce précisément ce statut qui me précédait, le fait que j'avais travaillé et écrit sur la place des populations « noires » dans la ville, qui m'interdisaient l'accès à un lieu considéré comme le symbole du maintien de la barrière de couleur et le dernier bastion de la « pureté raciale blanche » ? Si Carthagène, sur la côte Caraïbe colombienne, autrefois pièce maîtresse du système esclavagiste transatlantique, aujourd'hui patrimoine mondial de l'humanité, constitue, à bien des égards, un témoignage vivant d'un ordre socio-racial fortement hiérarchisé hérité de l'époque coloniale, le discours de l'anthropologue qui travaille sur les appartenances raciales et ethniques devient inévitablement un enjeu social. Car non seulement les acteurs ont désormais accès aux écrits des anthropologues, mais ils se les réapproprient et les utilisent comme autant d'arguments venant justifier leur position sociale ou le statut assigné à l'autre. Surtout lorsque l'anthropologue, immédiatement créditée du titre de *doctora*, marque de respect attribuée aux détenteurs supposés du savoir et, au-delà, de toute forme de pouvoir, est « blanche » et étrangère – signes de prestige et d'autorité que venaient cependant compenser mon sexe féminin et ma maladresse, au moins dans les premiers temps, pour respecter le langage et les normes de la ville –.

Il ne s'agit donc pas seulement d'affirmer la subjectivité de toute démarche anthropologique, mais de s'interroger sur les effets de connaissance produits par la réflexion sur la situation d'enquête elle-même. En d'autres termes, contextualiser et historiciser la recherche, comme le réclament avec raison les *subaltern studies*, désormais bien implantées en Amérique latine, mais avec l'espoir d'améliorer la compréhension des phénomènes sociaux étudiés et non dans l'idée de relativiser à l'infini la portée du discours scientifique. En quoi la présence du chercheur, dans des situations de hiérarchisation sociale forte,

contribue-t-elle à éclairer ces relations, devenant ainsi directement productrice de connaissances ? Quels sont les effets associés à la position de domination propre au statut du chercheur ? D'autres éléments d'identification ne viennent-ils pas les accentuer ou, au contraire, les contrebalancer ? Ces effets ne sont-ils pas utilisés par les acteurs eux-mêmes, qui les réinterprètent à leur profit ?

Je m'arrêterai tout d'abord sur le contexte spécifique à Carthagène et sur les conditions d'une enquête portant sur les catégories raciales et ethniques, à un moment où les registres d'appartenance se superposent et renvoient, de façon contradictoire, à la mémoire douloureuse de l'esclavage et au nouveau discours du multiculturalisme. Je distinguerai alors trois situations d'enquête : tout d'abord, la relation avec les *palenqueros*, descendants de « noirs marrons » (*cimarrones*), entrés dans la logique de l'identification ethnique et dont le discours correspond parfaitement aux attentes de l'anthropologue ; ensuite, le travail avec les *champetúos*, chanteurs d'une musique afrocaribéenne, refusant tout à la fois l'association au « noir », car elle correspond à une assignation raciale marginalisante, et à l'« afrocolombien », expression d'une revalorisation ethnique qui n'a pas de sens localement ; enfin, franchissant la barrière de couleur, je reviendrai sur une tentative d'ethnographie non aboutie du *Club Cartagena*, club social aussi élitiste qu'influent. A chaque fois, je m'intéresserai à la place du chercheur sur son terrain, et aux questions que celle-ci pose, sans y apporter nécessairement des réponses, mais en considérant que cette réflexion est à l'origine d'un savoir, non seulement sur la pratique anthropologique elle-même, mais aussi sur les mécanismes sociaux que la présence de l'anthropologue vient perturber.

## 1. Multiculturalisme et études afrocolombiennes

En Colombie, les distinctions raciales furent officiellement effacées avec l'affirmation d'une commune citoyenneté lors de l'instauration d'une République indépendante – en 1810 ; il faudra néanmoins attendre 1851 pour que la catégorie « esclave », généralement associée à celle de « noir » – même si l'équivalence n'est pas systématique –, disparaisse en tant que statut juridique avec l'abolition de l'esclavage<sup>1</sup>. En principe, le « noir » est donc intégré à la nation colombienne, sans que les termes de race, ethnicité ou couleur soient utilisés pour le qualifier. Ce n'est pas le cas de l'indien, qui incarne l'altérité, politiquement, symboliquement, mais aussi parfois légalement. De fait, une loi de 1890, aujourd'hui mobilisée par de nombreuses associations indiennes, confère, pour la première fois, un statut particulier aux indiens et donne un cadre légal aux assemblées indiennes. En 1942, un groupe d'intellectuels fonde l'Institut

---

<sup>1</sup> Avec néanmoins certaines ambiguïtés puisque le recensement de 1912 réintroduit la catégorie « noir » ou que la carte d'identité nationale a longtemps fait référence à la couleur de la peau, à côté de l'âge ou du sexe.

Indigène de Colombie, qui favorisera le développement d'une littérature, notamment anthropologique, centrée sur les thèmes indiens. En 1971 est créé, dans le département du Cauca, le premier Conseil Régional Indigène, fer de lance du mouvement indien. La population bénéficie aujourd'hui de programmes éducatifs bilingues et biculturels. Les *resguardos*, couvrant plus de 25 millions d'hectares, sont les propriétés collectives inaliénables des communautés indiennes, sur lesquelles elles disposent de leur propre gouvernement élu (le *cabildo*) et d'une autonomie juridique. Officiellement au nombre de 500 000, soit moins de 2% de la population, les indiens gèrent aujourd'hui près d'un quart du territoire colombien.

Contrairement à l'indien, le « noir » se dissout officiellement dans la modernité républicaine ; néanmoins, il reste bien présent en tant que catégorie d'usage populaire, dotée d'une forte charge négative et immédiatement associée à la sauvagerie, au primat des instincts naturels. Ainsi, Francisco José de Caldas, membre de l'Expédition Botanique, directeur de l'Observatoire Astronomique de Bogotá, vise à démontrer, à partir de la question du climat, qu'il existe une relation de dépendance entre le biologique et le social. Caldas introduit une loi générale qui va du climat à la couleur de la peau et de la couleur à la culture. Un climat chaud et la proximité de la mer permettent le développement d'une « race noire » possédant certains traits physiques visibles, associés à des particularités socio-culturelles. Ses propos rendent compte des stéréotypes associés au « noir », tout en les présentant comme autant de traits objectifs et naturels, scientifiquement observés. Le « noir » est « simple, sans talent, il ne s'intéresse qu'aux objets de la nature recherchés sans modération et sans frein. Il est lascif jusqu'à la brutalité, se donne sans réserve au commerce des femmes [...] Ici, idolâtre ; là, avec un mélange confus de pratiques superstitieuses, païennes, du Coran et parfois aussi de l'Évangile, il passe son temps dans la paresse et l'ignorance » (Caldas, 1966 : 87).

La Constitution de 1991 introduit une rupture radicale en instaurant une logique d'affirmation et de valorisation de la différence et en mettant en place des politiques multiculturelles. Le « noir », ou plutôt l'« afrocolombien » comme il est désormais désigné, existe légalement, il faut le définir et le quantifier (recensements ethniques) pour lui attribuer des droits spécifiques – ce qui doit permettre, dans l'esprit du législateur, d'inverser le préjugé racial encore présent dans la signification qu'attribue le sens commun au terme « noir » –. Ces bouleversements, que l'on retrouve à l'échelle de toute l'Amérique latine, ont fait l'objet de nombreux travaux<sup>2</sup> qui insistent sur la redéfinition des

---

<sup>2</sup> Pour la Colombie, on se reportera notamment à Camacho et Restrepo (1999), Wade (1997), Pardo (2001), Agudelo (2002).

Etats-nations, l'émergence de nouveaux mouvements ethniques, les processus de recomposition identitaire, etc. Dans le cadre de la problématique liée à cet ouvrage, je ne retiendrai que deux éléments venant alimenter la réflexion d'ensemble. D'une part, le multiculturalisme est pensé à partir d'un modèle statique, essentialiste et culturaliste de l'ethnicité, lui-même basé sur une conception idéalisée de l'indien, incarnation de la « vraie » altérité. Lorsqu'il s'applique aux populations « noires », le multiculturalisme érige les communautés rurales du Pacifique en seules porteuses de la nouvelle pluralité identitaire. La Caraïbe se trouve donc dans une situation intermédiaire ambiguë : plus tout à fait dans la logique de métissage, désormais assimilé à une idéologie et à un processus d'assimilation homogénéisant, mais ne correspondant pas non plus aux nouveaux critères du multiculturalisme, la trilogie « identité-communauté-territoire » n'ayant pas de sens, historiquement et socialement, dans la région. D'autre part, le nouveau discours multiculturel – tant de la part des politiques que de celle des chercheurs ou des militants ethniques – fonde en partie sa légitimité sur la négation de la place des « noirs » dans l'histoire colombienne. Ceux-ci n'apparaîtraient finalement que dans les années 1990, à un moment où ils sont exclusivement définis en termes ethniques : le concept d' « invisibilité », utilisé pour qualifier le statut des populations « noires » avant 1991, rend compte de cette occultation du passé qui permet d'évacuer la question de l'esclavage. Cette logique d'inversion favorise ainsi l'émergence d'identités radicalement différentes (on passe du « noir » à l' « afrocolombien », de la couleur à la culture, de la race à l'ethnicité) et l'absence ou la quasi absence de toute mémoire raciale ou ethnique de l'avant 1991. Finalement, ce qui est rendu « invisible », c'est bien plutôt la permanence de pratiques racistes ou racialisantes, les catégories raciales ne faisant pas partie de l'agenda politique et intellectuel.

## **2. Une situation d'enquête paradoxale**

Au milieu des années 1990, la plupart des chercheurs qui vont contribuer à la naissance d'un courant d'études afrocolombiennes – bien évidemment loin d'être homogène – travaillent sur la région du Pacifique, dans laquelle apparaît une convergence entre revendications ethniques et politiques multiculturelles. Dès lors, par contraste, une étude portant sur la Caraïbe, sur des thèmes *a priori* réservés au Pacifique, était immédiatement marquée d'une faible légitimité scientifique et politique. De fait, à Carthagène, la revalorisation ethnique liée à l'affirmation du multiculturalisme n'a pas remplacé les anciennes identifications, qui tendent à mobiliser des catégories et des modes de gestion de l'altérité renvoyant à une mémoire honteuse et passée sous silence. On peut ainsi parler d'une véritable « convention d'évitement » (Cunin, 2004) de la dimension raciale qui, loin d'empêcher le maintien d'un ordre socio-

racial, permet de s'en accommoder. L'enjeu est de faire « comme si » les catégories raciales n'étaient pas pertinentes dans l'identification de l'autre, en s'appuyant sur l'activation des ajustements nécessaires pour se soustraire à l'affrontement, éviter les situations d'embarras dont parle Goffman (1973).

Lors de mon premier terrain à Carthagène, en 1997, qui correspondait aussi à un apprentissage de la démarche de recherche, je me retrouvai ainsi sans objet, face à des individus que je croyais pouvoir identifier comme « noirs » (sur une base phénotypique ou en relation avec l'histoire locale), qui me disaient que je m'étais trompée de terrain, que les « noirs » vivaient dans le Pacifique mais certainement pas à Carthagène. Mes questions étaient même considérées comme gênantes, voire offensantes, puisque je tentais de réintroduire des distinctions raciales qui avaient été enfouies sous le mythe partagé d'une commune identité, qu'elle soit définie comme citoyenne, métisse ou caribéenne. Il me fallait donc opérer un déplacement de la problématique de recherche. L'objectif n'était plus tant de savoir comment émergeait une nouvelle élite ethnique afrocolombienne ou quel était l'impact des politiques multiculturelles sur la population « noire », thèmes de recherche dominants à l'époque, mais de répondre aux questions : qui parle de « noir » ? Qui s'identifie ou identifie l'autre comme « noir » ? Dans quelle situation ? Avec quelle signification ? Bref, comment sont construites et utilisées les catégories raciales à Carthagène ?

En même temps, cette redéfinition de l'orientation de la recherche mettait au centre de l'analyse un double problème : l'imposition de nouvelles catégories ethniques, par les politiques, par les militants afrocolombiens, par les chercheurs ; l'occultation des anciennes catégories raciales héritées de l'époque coloniale.

En important à Carthagène un discours construit par d'autres et efficace ailleurs, ne risquais-je pas d'introduire des catégories exogènes, légitimant ainsi l'apparition de nouvelles pratiques qui auraient en partie recours à l'instrumentalisation du discours scientifique<sup>3</sup> ? Comment étudier alors un objet que je contribuais moi-même à produire<sup>4</sup> ? Comment contrôler les effets de cette interaction entre chercheur et

---

<sup>3</sup> Cette question se pose à nouveau au Mexique, où un terrain sur le thème des populations fromexicaines a été initié (dans le cadre du programme « Identités et mobilités » coordonné par Odile Hoffmann en partenariat entre l'IRD et le CIESAS). Si la comparaison s'avère fructueuse, il s'agit néanmoins d'être particulièrement prudent au moment où des catégories scientifiques produites dans des contextes différents (formation universitaire française, influence des théories nord-américaines, recherches antérieures en Colombie) servent de référence à l'analyse d'une situation autre, dans laquelle les catégories raciales n'ont pas la même signification.

<sup>4</sup> En insistant sur les notions d'« invisibilité », d'« empreintes d'africanité », en privilégiant la trilogie « identité-territoire-communauté », une partie de la recherche afrocolombianiste crée ainsi l'objet ou certains traits de l'objet qu'elle va ensuite retrouver sur le terrain.

acteurs, ou plutôt entre chercheur et une petite minorité d'acteurs qui était entrée dans la logique ethnique ? D'autre part, le fait d'accepter la focale multiculturelle ne conduisait-il pas à minorer la permanence de pratiques qui ne s'inscrivaient pas dans les nouveaux paradigmes scientifiques et politiques ? N'y avait-il pas alors un risque de surimposition de catégories scientifiques et politiques à une réalité qui obéissait à d'autres logiques ? Et comment rendre compte, au contraire, de l'usage de catégories doublement délégitimées et stigmatisantes, du fait de la conjonction du passé colonial et de l'introduction du multiculturalisme ?

### 3. Les *palenqueros* ou le discours de l'ethnicité

En Colombie, les *palenques*<sup>5</sup> sont des villages de « noirs marrons » (*cimarrones*) ayant fuit l'esclavage à l'époque coloniale. Les études historiques attestent de l'existence de nombreux *palenques* autour de Carthagène mais un seul est resté dans la mémoire collective, le Palenque de San Basilio – désormais porteur d'une majuscule, signifiant ainsi le passage d'un terme générique à son association à un village particulier –, situé à 70 kilomètres au Sud de Carthagène. Étudier les *palenqueros* offre une situation d'enquête des plus appréciables pour le chercheur : il est en effet face à une population qui correspond aux critères ethnistes des études afrocolombiennes naissantes. Plusieurs travaux se sont ainsi intéressés à la langue *palenquera* considérée comme le seul créole espagnol d'Amérique latine (Friedemann et Patiño, 1983 ; Schwegler, 1996 ; Moñino, 1998), au rôle de Benkos Biohó, roi africain, chef des esclaves en fuite, à l'organisation sociale en groupes d'âge, les *cuagros*, aux pratiques funéraires, à la musique, à la boxe, etc. (Arrazola, 1970 ; Escalante, 1979 ; Simarra Torres et Douglas Martinez, 1986 ; Cassiani, 2003).

Dans le même temps, l'immédiateté et la transparence de l'enquête ne vont pas sans interroger la collusion entre discours scientifiques et sociaux. On peut ainsi se demander si la logique de la recherche n'est pas inversée : est-ce que ce sont les chercheurs qui étudient un processus d'ethnisation s'inscrivant dans le contexte de reconnaissance du multiculturalisme ou est-ce que ce sont les *palenqueros* qui savent mettre en avant les nouveaux critères de l'identification ethnique pour apparaître comme l'avant-garde multiculturelle de la côté Caraïbe ? En d'autres termes, le chercheur sur son terrain trouve-t-il ce qu'il cherche ou produit-il ce qu'il trouve ? De fait, le village est devenu, pour ses habitants et pour les Colombiens en général, le « premier peuple libre d'Amérique » depuis que l'historien Roberto Arrazola lui a consacré un ouvrage ainsi intitulé (1970). En transformant un accord limité et circonstanciel (promesse de non agression mutuelle entre l'évêque de

---

<sup>5</sup> On les retrouve sous d'autres appellations ailleurs : *quilombos* au Brésil, *rochelas* au Venezuela par exemple.

Carthagène et la population de Palenque de San Basilio, en 1713), l'historien espagnol a ouvert la voie à une mythification du village qui est depuis lors reprise en cœur par l'ensemble des *palenqueros*. Aujourd'hui, le slogan *Palenque, Primer Pueblo Libre de las Américas* ne renvoie plus au titre de l'ouvrage d'Arrazola, généralement oublié, mais constitue un élément clé du répertoire ethnique des *palenqueros*, que d'autres chercheurs vont à leur tour étudier comme la preuve d'une spécificité culturelle ou ethnique.

Avec les *palenqueros*, on assiste ainsi à une situation d'inversion des hiérarchies, tant par rapport à la population locale que par rapport au champ académique. Les *palenqueros* passent en effet du bas de la hiérarchie raciale au sommet de la hiérarchie ethnique, convertissent un stigmate en symbole de multiculturalisme, échappent au statut de « noirs » pour celui d'« afrocolombiens ». Cette transformation passe par une monopolisation du discours et de l'identification ethniques, qui signifie à son tour une occultation du reste de la population, doublement discriminée : une première fois parce qu'elle est « noire » (dans la logique héritée de l'époque coloniale), une deuxième fois parce qu'elle n'est pas assez « noire » (dans le langage du multiculturalisme). Dès lors, pour l'anthropologue, la situation est ambiguë : s'il accepte cette monopolisation de la source de toute identification ethnique, il restera aveugle à d'autres processus identitaires en prenant le discours d'une minorité pour celui de la majorité ; s'il produit un discours qui ne correspond pas aux attentes de ceux qui contrôlent leur propre mise en scène identitaire, il verra les portes de son terrain se refermer en partie.

Car cette inversion s'effectue également par rapport au chercheur, qui n'est plus le seul porteur d'un discours légitime et institutionnel. La relation avec l'univers scientifique s'inscrit ainsi dans une série d'étapes : tout d'abord, demande de validation par des chercheurs extérieurs (notamment linguistes et anthropologues), puis accès à une position d'intermédiaires incontournables entre chercheurs et population (orientation des thématiques, contrôle des entrées et du travail de terrain à Palenque), enfin substitution aux chercheurs (avec ou sans formation académique) et production d'un savoir propre. Face à des acteurs qui revendiquent un contrôle sur le discours scientifique, voire une participation à son élaboration, comment concilier objectifs de recherche et accès aux données et aux informateurs ?

C'est ainsi que les leaders ethniques en viennent à inverser la situation d'enquête en posant un certain nombre de questions dont les réponses conditionneront la réalisation d'un entretien ou la participation à une réunion. Questions qui appellent bien souvent à prendre position sur le mouvement afrocolombien ou sur les mesures adoptées par l'Etat. Non seulement la démarche scientifique est-elle alors tributaire du projet politique, mais le chercheur est interrogé sur les motivations réelles de



ses travaux, dans un discours moral d'accusation et de culpabilisation face à la marginalisation de la population « noire », voire au drame vécu par la population colombienne en général, prise entre le feu croisé de l'armée, de la guérilla et des paramilitaires. Faut-il dès lors adopter le discours attendu pour obtenir un droit d'accès au terrain ? Quelles en sont les conséquences en termes d'éthique et de crédibilité scientifiques ? Mais, par ailleurs, est-il possible d'ignorer les répercussions et les usages politiques d'un savoir qui aurait l'illusion de se retrancher dans sa tour d'ivoire ? De fait, ces interrogations renvoient à la question plus générale du rôle de « fossoyeur d'identités » (Bayart, 1996) que joue actuellement l'anthropologue lorsqu'il se donne pour objectif la déconstruction d'identités que les acteurs s'évertuent à présenter comme authentiques et « naturelles ». Alors que des chercheurs commencent à mettre en garde contre certains travers du multiculturalisme (notamment sur le thème de la réification des identités et des territoires), les leaders afrocolombiens perçoivent ces analyses comme une attaque directe portée à leur mobilisation dont ils rappellent qu'elle a permis la titularisation de terres, l'instauration de programmes d'éthnoéducation, l'ouverture d'administrations spécifiques.

#### **4. *Champetúos* et situations ordinaires : refus d'assignation identitaire**

Si le chercheur, face aux *palenqueros*, se trouve dans une situation d'enquête idéale - au moins dans une première étape - tant les acteurs se prêtent à la démarche ethnique qu'il est venu étudier, il n'en va pas de même dans la majorité des cas. Le *champetúo*, amateur d'une musique afrocaribéenne stigmatisée et marginalisée, la *champeta*, apparaît ainsi comme l'antithèse du *palenquero* lorsqu'il se refuse à se laisser appréhender comme un objet d'étude. La *champeta* est une musique à base de *soukous* originaire du Congo et de la République Démocratique du Congo, très populaire dans les quartiers pauvres, à majorité « noire » de Carthagène, associée à ses débuts à la musique africaine et présentée aujourd'hui comme la nouvelle musique afrocaribéenne de Colombie, capable de rivaliser avec le reggae, le zouk ou le calypso (Pacini Hernandez, 1993 ; Mosquera et Provansal, 2000). Mais on essaierait vainement de trouver dans les textes des chansons ou dans les propos des chanteurs un quelconque engagement identitaire, une dénonciation du racisme ou une valorisation du « noir ». Les *champetúos* eux-mêmes sont généralement surpris et offensés lorsque j'aborde ces thèmes avec eux. Et mon statut de femme, « blanche », étrangère ne fait qu'accroître cette incompréhension. Si les *palenqueros* recherchent chez l'anthropologue la légitimation apportée par un discours savant et autorisé, les *champetúos* se trouvent quant à eux en décalage par rapport à l'anthropologue, qui incarne une altérité faisant obstacle à la communication et rappelant une relégation sociale. Au-delà, cette situation d'enquête est révélatrice d'un

mode de gestion généralisé de l'altérité à Carthagène : celui du non-dit et de l'ignorance. Ce processus a été bien décrit par Aline Helg (2000) lorsqu'elle s'interroge sur la place du « noir » dans l'histoire de la Caraïbe colombienne où, à la différence de ce qui s'est passé dans plusieurs sociétés américaines, la race n'est pas devenue une catégorie organisationnelle alors qu'elle avait été fondamentale durant la période coloniale. L'absence de mobilisation raciale collective est analysée comme le résultat de l'existence des catégories raciales du métissage (*negro, zambo, pardo, cuarterón*, etc.) qui favoriseraient des stratégies de promotion individuelle bien plus que la défense d'intérêts collectifs. Prendre position pour une cause commune qui rassemblerait toutes les castes équivaut aussi à se reconnaître soi-même comme membre de ces castes. La quête de l'égalité, lors des luttes pour l'indépendance, renvoie, non pas à une égalité politique, mais à l'égalité avec le « blanc » : il s'agit donc de progresser dans le système de castes bien plus que de le remettre en cause. La référence à la race fut ainsi évacuée des discours et des pratiques de ceux qui furent les principales victimes des classements raciaux au moment même où ils essayaient d'échapper à la logique de désignation raciale. Aujourd'hui, l'association au « noir » – ou au « plus noir » – est signe de non intégration, de marginalité, de statut inférieur et chacun tente de se rapprocher, socialement, culturellement et, parfois, physiquement, du « plus blanc » ; pourtant, le discours racial demeure étrangement absent<sup>6</sup>. L'esclavage n'apparaît pratiquement pas dans la représentation – historique, touristique, patrimoniale – de la ville et, lorsqu'il est mentionné, il est le plus souvent associé au personnage de San Pedro Claver, « l'esclave des esclaves », père jésuite sanctifié pour son action auprès des esclaves débarqués à Carthagène au 17<sup>ème</sup> siècle. Cette occultation, dans les récits, de catégorisations raciales par ailleurs omniprésentes dans la qualification d'autrui est moins l'expression d'une harmonie raciale (qui serait censée caractériser la ville) que le signe d'une intériorisation honteuse des hiérarchies raciales : se dire « noir », c'est accepter le fait qu'on est en bas de l'échelle sociale et raciale.

Dans ces conditions, on comprend aisément que les habitants de Carthagène désirent se soustraire au regard de l'anthropologue, qui vient précisément perturber une mécanique sociale efficace d'évitement des dénominations raciales. Au contraire du cas étudié par Laurent Bazin, il n'existe ici aucune volonté de montrer, en particulier à l'anthropologue, une situation de relégation. Un tel contexte hiérarchique, tant au niveau du statut attribué au chercheur – généralement « blanc », souvent étranger – que du fait du monopole de la connaissance dont celui-ci bénéficie,

---

<sup>6</sup> A tel point que les organisations ethniques afrocolombiennes nationales, nées dans le mouvement de reconnaissance du multiculturalisme à la fin des années 1980 et au début des années 1990, ne trouvent pratiquement aucun écho à Carthagène et sur la côte Caraïbe en général (à l'exception notable des *palenqueros* évoqués précédemment).

renvoie à deux types d'interrogations : d'une part, sur un plan éthique, existe-t-il des limites – et quelles sont-elles – aux perturbations sociales induites par l'activité du chercheur ? Le fait de lever le voile sur l'esclavage, sur des stratégies plus ou moins conscientes d'occultation ou sur des processus de domination intériorisés, est d'autant plus problématique que l'anthropologue, déjà de retour dans son pays d'origine ou reparti sur un autre terrain, n'aura bien souvent pas à se préoccuper des conséquences locales à long terme de sa pratique. D'autre part, d'un point de vue méthodologique, comment peut-on évoquer ce qui est tu, comment étudier ce qui est euphémisé et contourné ? Comment évaluer les formes prises par les préjugés raciaux quand les acteurs mettent en place des stratégies d'occultation des catégorisations raciales ? Parler de « race », de « racisme », de « noir », d' « afrocolombien » aux *champetúos* n'a pas de sens et ne donnera lieu qu'à une conversation confuse, hésitante et tournant rapidement court ; il s'agit bien plutôt d'essayer, par un long travail ethnographique, d'entrer dans la logique propre aux discours et aux pratiques des *champetúos*. Néanmoins, emprunter leur langage détourné qui remplace le « noir » par le « *moreno* » (brun), la discrimination raciale par la pauvreté, risque également de maintenir le voile sur la domination que ces stratégies tendent précisément à occulter et contourner. L'équilibre est donc à trouver entre imposition d'un registre racial venu d'ailleurs et acceptation naïve d'une convention d'évitement mise en place localement. C'est là aussi une des limites à l'évolution de l'anthropologie vers une textologie critique qui envisage la culture comme un ensemble de discours sur soi et sur les autres, oubliant ainsi les logiques sociales qui en sont la source. « Notre travail n'est pas simplement de restituer les discours des autres, de les écouter. C'est aussi d'analyser les rapports qui existent entre les gens et de les confronter aux discours que tiennent les gens sur eux-mêmes et sur les autres » (Godelier, 2002 : 196).

### **5. De l'autre côté de la barrière raciale : le *Club Cartagena***

Créé en 1891, le *Club Cartagena* est aujourd'hui encore le club social le plus important et le plus traditionnel de la ville. Alors même que les fondements économiques et politiques de son élitisme sont largement ébranlés, le *Club* tend à se replier vers une authenticité culturelle réinventée, seule porteuse d'une spécificité en passe de disparaître, à travers laquelle je souhaitais analyser la référence, implicite ou explicite, à la « pureté raciale ». La première question que je me posai, en entamant ce nouveau terrain, était révélatrice des attentes associées à ma position d'anthropologue, mais aussi des pratiques que j'espérais trouver sur place. Comment me présenter ? Que dire et ne pas dire de mes recherches antérieures ? Les évoquer donnait certes de la consistance à mon statut de *doctora*. Mais c'était également prendre le risque de me décrédibiliser auprès d'un groupe qui ne voyait pas là matière à réflexion scientifique

et, surtout, qui se retrouvait assimilé, sous la commune dénomination d' « objet de recherche », au reste de la population de la ville dont il fallait précisément se distinguer. Cette transparence plaçait également mes conversations avec les membres du *Club Cartagena* sous le signe de l'identification raciale, ce que je souhaitais justement éviter. C'est effectivement ce qui se passa avec le gérant du *Club*, auquel j'avais sollicité un rendez-vous afin de lui présenter - de la façon la plus nuancée et générale possible - mon projet de recherche et d'obtenir de lui l'autorisation d'assister à certaines manifestations du *Club* et de réaliser des entretiens auprès de ses membres<sup>7</sup>. Ma demande lui fut transmise de façon très formelle, par l'intermédiaire du directeur de l'*Observatorio del Caribe Colombiano* (institution de recherche à laquelle j'étais associée), et le gérant du *Club* me reçut de façon tout aussi formelle, quelques minutes, entre deux rendez-vous, m'indiquant trois personnes à contacter, m'offrant un livre édité à l'occasion du centenaire du *Club* et m'invitant à revenir le voir en novembre (nous étions en août), lors des fêtes de la ville, pour obtenir une place sur un des bateaux du spectacle naval ou approcher une des candidates du concours de beauté national. Au cours de cet entretien, mon interlocuteur m'affirma à plusieurs reprises que le *Club* avait changé, qu'il était désormais beaucoup plus ouvert qu'autrefois, qu'une « classe émergente » y avait accès, « indépendamment de sa couleur ». Un tel empressement, qui ressemblait fort à une tentative pour désamorcer par avance les questions embarrassantes qu'il m'attribuait, ne manqua pas bien sûr d'aiguiser ma curiosité quant aux stratégies d'adaptation d'un préjugé racial qui, ne pouvant plus dire son nom, prenait la forme de la défense des « bonnes manières », de la « bonne éducation », des « gens de bien », de la « conservation des valeurs et des traditions ».

J'optai donc, par la suite, pour ne rien dire de mes travaux antérieurs (il s'agissait plus d'une omission que d'un mensonge puisque personne ne me demandait de préciser le contenu exact de ma thèse), ce qui me valut d'être parfois « découverte »<sup>8</sup> mais créa surtout un embarras croissant au cours de l'enquête. Je présentais ma recherche de façon très

---

<sup>7</sup> Il m'était tout à fait possible d'entrer directement en contact avec certains membres du *Club Cartagena* (ce que je fis par la suite, chaque entretien me permettant d'ailleurs d'obtenir de nouvelles coordonnées) mais je souhaitais commencer par la voie hiérarchique et formelle, d'une part parce que je soupçonnais qu'elle pouvait être source d'informations précieuses quant à la position des responsables du club vis-à-vis de moi, d'autre part, parce qu'elle était la seule qui était censée me permettre d'avoir accès aux documents officiels du *Club* et aux manifestations internes.

<sup>8</sup> Ainsi, face à cette personne occupant d'importantes fonctions de conservation du patrimoine de la ville, anthropologue de formation, membre du Conseil de direction du *Club Cartagena*, qui m'accueillit avec mon livre à la main. Elle joua alors un rôle de « complice scientifique » en plaçant la conversation sur le thème de la permanence du racisme à Carthagène et sur le rôle joué par l'élite dans le maintien de l'idéologie de couleur.

vague comme un travail portant sur l'image de Carthagène, sur l'identité de et dans la ville, sur les lieux et les acteurs représentatifs<sup>9</sup>, etc. Il me devint alors extrêmement difficile, une fois qu'elle avait été évacuée dans les préambules, de revenir sur la dimension raciale qui m'intéressait. D'une certaine façon, en adoptant le langage de l'euphémisation de mes interlocuteurs, j'étais moi-même devenue prisonnière de cette convention d'évitement dont je souhaitais étudier les mécanismes. Si l'on me précisait bien, avec une abondance de détails sur les personnes et les dates, que le *Club Cartagena* fut conçu comme une imitation des clubs européens, en particulier anglais, l'évocation de cet « esprit très élitiste et exclusif » tournait court, par un expéditif « tu vois ce que je veux dire », renvoyant à des normes présentées comme suffisamment communes et connues, rendant inutile toute explication supplémentaire. Il s'établissait ainsi une sorte de relation de connivence entre « personnes respectables » (on m'invitait à manger, dans l'appartement ou la maison de famille), supposées partager une histoire et des valeurs communes (immanquablement, les mêmes thèmes revenaient : l'arbre généalogique familial et l'évocation des arrières grands-parents venus de France, d'Italie, d'Allemagne ou d'Espagne au XIX<sup>e</sup> siècle, la musique classique, la littérature et la cuisine européennes, etc.). Connivence qui devait sceller la continuité entre l'Europe et l'Amérique latine, ou plutôt, entre une Europe imaginée<sup>10</sup> et un petit morceau d'Amérique ayant résisté aux métissages. Au-delà, je devenais moi-même actrice - ou complice - de cet ordre socio-racial présenté comme naturel mais que les pratiques de mes interlocuteurs visaient à maintenir et à justifier. D'un côté donc, aborder directement la question raciale provoquait une attitude de retrait et était perçu comme une accusation à laquelle il fallait répondre par l'évocation de la « modernisation » et de la « démocratisation » du *Club Cartagena* ; de l'autre, « avancer masquer » – tout en m'apprenant beaucoup sur ces stratégies de contournement que je souhaitais étudier – me donnait l'impression d'être instrumentalisée pour servir une domination que je répudiais par ailleurs.

Or une difficulté supplémentaire se posait : devais-je faire part de ce nouveau terrain aux personnes avec lesquelles je travaillais habituellement, pour qui le *Club Cartagena* est le symbole d'un monde inaccessible, d'une domination passée sous silence, du maintien d'une

---

<sup>9</sup> Encore une fois, il ne s'agissait pas là d'une invention puisque j'avais bien participé à deux importants programmes de recherche sur les identités sociales et spatiales dans les villes latino-américaines (projet PRISMA coordonné par Jérôme Monnet) et sur les recompositions urbaines en Colombie (GIS organisé par Françoise Dureau). Mais la composante raciale et ethnique présente dans ces analyses était passée sous silence.

<sup>10</sup> De la même façon que Jean-Loup Amselle parle d'Afrique comme d'un signifiant à vocation planétaire, un universel particularisable (Amselle, 2001 : 49-50), il faudrait analyser cette Europe inventée par ceux qui prétendent en être les descendants directs. Voir pour les Antilles, Kováts Beaudoux (2002).

hiérarchie socio- raciale d'un autre âge ? Si le fait de sortir d'un appartement de 300 mètres carrés, avec vaste terrasse donnant sur la mer, antiquités et toiles de maître à profusion, dans le quartier le plus huppé de la ville, pour entrer dans une minuscule cabane faite de planches et de sacs de poubelle, sans eau courante ni électricité, dans un quartier d'invasion, pose des problèmes d'adaptation à l'anthropologue, il suscitait aussi la méfiance de certains de mes interlocuteurs. La question n'est pas seulement celle de la possibilité du passage d'un groupe à un autre mais aussi celle de son acceptabilité. Que je puisse pénétrer dans cet univers interdit ne faisait que renforcer la distance entre eux et moi et leur rappelait leur propre position subalterne. Pourtant, ce malaise - se transformant d'ailleurs souvent en curiosité - montrait aussi à quel point les normes raciales sont intériorisées, chacun occupant une place bien définie. Mon statut d'étrangère et d'anthropologue m'autorisait ainsi une certaine liberté dans cet ordre socio-racial, liberté qui venait perturber les hiérarchies cristallisées et mettre en lumière leurs mécanismes sociaux d'occultation et de naturalisation. Finalement, mon véritable objet était peut-être dans ce va-et-vient : plus qu'au *Club Cartagena*, c'était aux qualifications réciproques qu'il fallait s'intéresser, au regard des habitants des quartiers marginaux de la ville sur ce lieu interdit, au discours des membres du *Club* sur une population dont ils voulaient à tout prix se distinguer.

### **Conclusion**

Les terrains les plus faciles ne sont pas ceux que l'on croit... Mais leur degré d'ouverture ou de fermeture, ainsi que les transformations de la place qu'y occupe l'anthropologue, nous informent, à travers l'analyse des interactions suscitées par l'enquête, sur les processus d'identification qui font l'objet de la recherche. En particulier, la présence de l'anthropologue, en perturbant des situations dominées par des règles d'évitement, mobilisées pour cacher la permanence d'une domination raciale, permet de mettre en lumière les mécanismes sociaux que les normes ordinaires rendent opaques. De fait, comme le suggère Olivier Leservoisier pour la Mauritanie, où la mémoire de l'esclavage est, comme à Carthagène, à la fois silencieuse et omniprésente, l'accès au terrain révèle le jeu des acteurs autour des classifications sociales assignées ou revendiquées.

La pratique scientifique (la production d'un savoir mais aussi les interactions sur le terrain) devient un véritable enjeu dans la reproduction ou la remise en cause des relations de pouvoir : bien plus que de la nier ou de l'ignorer, cette dimension politique et sociale de l'anthropologie doit permettre de produire des connaissances. Pourtant, l'instrumentalisation et l'utilisation du discours scientifique ne sont pas acceptées de la même façon par le chercheur. Lorsque les *palenqueros* interprètent et transforment les écrits des anthropologues, lorsqu'ils

contrôlent l'accès au terrain, ils se réapproprient finalement une histoire et une place dans une société qui les avait jusqu'alors infériorisés – réappropriation dont les ressorts essentialistes et la logique excluantes seront certes mis en lumière – ; au contraire, avec les membres du *Club Cartagena*, le discours scientifique devient un instrument de légitimation d'une hiérarchie socio-raciale dont le maintien ne peut que poser problème, politiquement et moralement, au chercheur. Apparaît ici la dimension citoyenne des sciences sociales qui intervient non pas seulement au moment du choix et de la construction de l'objet, ni même lors de la restitution des résultats, mais au cœur même du travail de terrain, dans cette relation aux acteurs qui génère un savoir, mais qui participe aussi au renforcement ou à la transformation des hiérarchies socio-raciales.

### **Bibliographie**

- AGUDELO C. E., 2002, *Populations noires et politique dans le Pacifique colombien : paradoxes d'une inclusion ambiguë*, Thèse de doctorat en sociologie, IHEAL-Université Paris 3.
- AMSELLE J. L., 2001, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion.
- ARRÁZOLA R., 1970, *Palenque, primer pueblo libre de América*, Cartagena, Editorial Hernández.
- BAYART J. F., 1996, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard.
- CALDAS F. J. de, 1966 (1808), « Del influjo del clima sobre los seres organizados », *Obras completas*, Bogotá, Imprenta Nacional.
- CAMACHO J., RESTREPO E. (éd.), 1999, *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, Bogotá, Fundación Natura-Ecofondo-ICAN.
- CASSIANI HERRERA A., 2003, « San Basilio de Palenque : historia de la resistencia (1599-1713) », in *150 años de la abolición de la esclavización en Colombia. Desde la marginalidad a la construcción de la nación. VI Catedra anual de historia Ernesto Restrepo Tirado*, Bogotá, Ministerio de Cultura, pp. 70-91.
- CUNIN E., 2004, *Métissage et multiculturalisme en Colombie (Carthagène). Le « noir » entre apparances et appartenances*, Paris, L'Harmattan.
- ESCALANTE A., 1979, *Palenque de San Basilio. Una comunidad de descendientes de negros cimarrones*, Barranquilla, Ediciones Editorial Mejoras.
- FRIEDEMANN N. de, PATINO ROSSELLI C., 1983, *Lengua y sociedad en el Palenque de San Basilio*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.
- GODELIER M., 2002, « Briser le miroir du soi », in Ghasarian Ch. (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin, pp. 193-212.
- GOFFMAN E., 1973, *La mise en scène de la vie quotidienne. Les relations en public*, Paris, Les Editions de Minuit.
- HELG A., 2000, « Raíces de la invisibilidad del afrocaribe en la imagen de la nación colombiana : independencia y sociedad, 1800-1821 », in Sanchez

- Gomez G., Wills Obregon M.E. (comp.), *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*, Bogotá, Ministerio de Cultura-Museo Nacional de Colombia-PNUD-IEPRI-ICANH, pp. 221-251.
- KOVATS BEAUDOUX, 2002, *Les Blancs créoles de la Martinique. une minorité dominante*, Paris, L'Harmattan.
- MONINO Y., 1998, « Palenque, la terre d'ici c'est comme l'Afrique », in Singh P., Clanet P., Molino J., Moñino Y., *Palenque de San Basilio*, Pézenas, Editions Domens, pp. 7-22.
- MOSQUERA C., PROVANSAL M., 2000, « Construcción de identidad caribeña popular en Cartagena de Indias a través de la música y el baile de champeta », *Aguaita*, n° 3, pp. 98-114.
- PACINI HERNÁNDEZ Deborah, 1993, « The Pico Phenomenon in Cartagena, Colombia », *América Negra*, décembre, n° 6, pp. 69-115.
- PARDO M. (ed.), 2001, *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*, Bogotá, ICANH-COLCIENCIAS.
- SCHWEGLER A., 1996, "*Chi ma nkongo*" : *lengua y rito ancestrales en el Palenque de San Basilio* (2 tomes), Frankfurt, Vervuert.
- SIMARRA TORRES J., DOUGLAS MARTÍNEZ S., 1986, *El cuagro como forma de organización social y su relación con la familia palenquera*, Tesis de grado para obtener el título de trabajadoras sociales, Universidad de Cartagena, Facultad de Trabajo Social.
- WADE P., 1997, *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, Bogotá, Editorial Universidad de Antioquia-ICANH-Siglo del Hombre Editores-Ediciones Uniandes.