Marrons, colons, contrebandiers. Réseaux transversaux et configuration métisse sur la côte caraïbe colombienne (Dibulla)

Anne-Marie Losonczy

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jsa/2768>

DOI : 10.4000/jsa.2768

ISSN : 1957-7842

Éditeur

Société des américanistes

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2002

Pagination : 179-201

ISSN : 0037-9174

Référence électronique

Anne-Marie Losonczy, « Marrons, colons, contrebandiers. Réseaux transversaux et configuration métisse sur la côte caraïbe colombienne (Dibulla) », *Journal de la société des américanistes* [En ligne], 88 | 2002, mis en ligne le 05 janvier 2007, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/2768> ; DOI : 10.4000/jsa.2768

MARRONS, COLONS, CONTREBANDIERS. RÉSEAUX TRANSVERSAUX ET CONFIGURATION MÉTISSE SUR LA CÔTE CARAÏBE COLOMBIENNE (DIBULLA)

Anne-Marie LOSONCZY *

La société noire de la zone de Dibulla (côte caraïbe de Colombie) ne relève ni du modèle des sociétés marrons isolées, ni de celui, aujourd'hui courant, de l'ethnicité ou du néo-traditionalisme religieux de type africain, ni des formes identitaires interactives dé-territorialisées du milieu urbain. Elle est constituée de réseaux de parentèle multipolaires et en lutte factionnelle virtuelle, dont l'ancrage territorial est à la fois matrifocal et religieux, grâce au culte territorial des saints et des morts. Le régime de mémoire et d'historicité et l'organisation socio-politique, qui débordent les frontières ethniques, régionales et nationales, font de cette société l'illustration d'une forme de sociabilité frontalière, non communautaire et non identitaire, rarement étudiée par l'anthropologie, et qui est peut-être une facette caractéristique des cultures caraïbes.

MOTS CLÉS : Marrons, réseaux sociaux, Colombie, région caraïbe, identité afro-américaine, relations interethniques.

De cimarrones a colonos y contrabandistas : redes multipolares y configuraciones mestizas en la zona dibullera del Caribe colombiano

La organización social, territorial, y religiosa de los grupos negros de la zona de Dibulla (costa caribe de Colombia) no pertenece ni al modelo de sociedades cimarronas aisladas, ni al modelo actualmente predominante de la etnicización o del neotradicionalismo religioso de corte africano, tampoco a las formas identitarias interactivas desterritorializadas del medio urbano. Esta organización se compone de redes multipolares de parentela, con un trasfondo de faccionalismo y rivalidad, cuyo anclaje territorial es a la vez matrifocal y religioso, mediante el culto territorializado a los santos y los muertos. El régimen de memoria e historicidad y la organización socio-política que desbordan las fronteras étnicas, regionales y nacionales convierten esta sociedad en la ilustración de una forma de sociabilidad frontaliza, fuera del modelo comunitario e identitario y casi desconocida por la antropología. Esta sociabilidad constituye tal vez una faceta distintiva de las culturas caribeñas.

PALABRAS CLAVES : Cimarrones, redes sociales, Colombia, El Caribe, identidad negro-americana, relaciones interétnicas.

* EPHE, Section des Sciences religieuses, 47, rue des Écoles, 75005 Paris.

Journal de la Société des Américanistes, 2002, 88 : p. 179 à 201. Copyright © Société des Américanistes.

Maroons, settlers, smugglers. Multipolar networks and mestizo configuration on the Colombian Caribbean coast (Dibulla)

The social, territorial and religious organization of the Afro-American groups in the Dibulla area (Caribbean coast of Colombia) does not pertain to the model of isolated maroon societies, nor to the currently prevalent model of ethnicity mixed with religious neo-traditionalism rooted in africanity, nor to the deterritorialized forms of interactive identity found in urban settings. Their organization consists of multipolar networks of kindreds, articulated by rivalry and factionalism, the territorial basis of which is both matrifocal and religious, through localized cults to the saints and the dead. Their regime of memory and historicity, as well as their socio-political organization which overrides ethnic, regional and national borders, make this society a remarkable illustration of a kind of cross-border sociability, without community and definable collective identity, rarely studied by anthropologists. This form of society may be a distinctive facet of Caribbean cultures.

KEY WORDS : Maroon societies, social networks, Colombia, Caribbean area, Afro-American identity, inter-ethnic relations.

Une des caractéristiques majeures que l'on a pu observer parmi les populations descendant d'esclaves dans les Amériques est leur fragmentation territoriale, leur dissémination autant dans une grande variété de zones rurales que dans les milieux urbains et suburbains. Cette fragmentation, inaugurée dès les débuts de la traite, s'appuie depuis les indépendances sur des processus locaux et régionaux de mobilité territoriale. Celle-ci nourrit à son tour la multiplicité des formes d'organisation sociale et de représentations et pratiques rituelles, ainsi que les variations dans les processus de reproduction culturelle de ces groupes. La diversité des conditions historiques locales qui modèlent les groupes issus de l'esclavage — diversité relativement sous-estimée jusqu'à une date récente — a certainement contribué à la perméabilité différentielle de leurs systèmes de représentation et de leurs pratiques religieuses et musicales à l'influence de ceux des groupes environnants, de même qu'à la capacité de diffusion de ces pratiques bien au-delà de leurs limites territoriales, faisant souvent de ces groupes les médiateurs d'une circulation de pratiques et de discours culturels.

La présence afro-américaine se conjugue ainsi, depuis la fin de l'esclavage, sous trois modalités ou dimensions qui ne se recouvrent pas toujours : groupes, sociétés et cultures, avec des degrés divers de territorialisation et de diffusion. L'existence de ces trois modalités dynamiques et changeantes rend difficile l'attribution de limites culturelles et identitaires stables à cette population.

LE « NOIR » TRIBUTAIRE DE LA BIPOLARISATION

Pour penser la spécificité et l'unicité fondamentales qui pourraient ordonner et réduire l'hétérogénéité territoriale, sociale et culturelle des groupes noirs, les recherches ont dû, dès le début, conjuguer ou accentuer sélectivement les deux expériences historiquement fondatrices de cet ensemble : d'un côté, l'origine africaine et, de l'autre, la transplantation brutale et l'esclavage. Ces deux expériences originelles inscrivent l'existence et la construction des groupes afro-américains dans la dépen-

dance d'actes et de processus historiques propres à un extérieur dominant, créant ainsi une empreinte durable de bipolarité hiérarchisée dans les représentations sociales de ces groupes, ce qui a conduit les chercheurs à construire les limites et la définition de cet ensemble comme tributaires de cette relation duelle avec un ensemble exogène dominant.

Ainsi les recherches afro-américanistes, engagées à partir des années trente dans la réhabilitation des apports culturels de la population noire, ont privilégié l'analyse des cultes de possession urbains et suburbains et l'étude des sociétés marrons isolées (Surinam, Guyanes), vus les uns et les autres comme gardiens et re-créateurs de traditions africaines qui attestaient, au moyen de la mémoire, une fidélité à leur héritage culturel identifiée à une résistance collective à l'esclavage et à la culture blanche. Les nombreux groupes noirs ruraux qui ne manifestent pas d'éléments socioculturels ou religieux « africains » apparaissent alors, dans cette optique, en déficit de mémoire collective, qui détermine un déficit d'identité culturelle différentiel (Losonczy 1997b).

Cependant des travaux postérieurs dans différents pays d'Amérique latine et de la Caraïbe ont cherché à établir, en substituant la perspective synchronique à la diachronique, la spécificité culturelle post-esclavagiste de ce type de collectivités noires. Ils l'ont fait sur deux registres souvent combinés : celui d'une occupation du territoire rural marginale et isolée (dans les basses terres de forêt, les marécages) qui entraîne une adaptation socio-culturelle originale au milieu et celui de la particularité créée par leur position et leur représentation dans et par la société nationale, en termes de marginalité économique, de stigmatisation raciale et « d'invisibilité » culturelle et politique (Friedmann 1994). La forte atténuation des éléments socioculturels de continuité africaine et la fin des statuts spécifiques liés au système esclavagiste a augmenté, sur la scène nationale en construction, l'importance sociale de la couleur, des traits physiques comme signes naturalisés de l'origine africaine et d'une descendance esclave. Si le phénotype et la marginalisation territoriale et économique sont sollicités comme facteurs d'homogénéisation, constructeurs de particularisme collectif, se recrée alors le schéma bipolaire rigide dans lequel c'est le pôle dominant, blanc et national, qui se constitue en unique source de statut, de signification et de cohérence sociaux de l'autre.

De cette manière, la construction réflexive de « l'Afro-américain », marquée par la violence exogène qui détermine son émergence historique, apparaît avec récurrence comme prise dans le schéma dualiste d'opposition frontale, sous des euphémismes variés, en termes de « blanc et noir », « maître et esclave », « ordre colonial et communauté marron » ou encore « économie nationale et économie marginale », qui reproduisent incessamment la logique de l'affrontement brutal des commencements.

Le changement des lois qui définissent le statut de ces populations, rendant possibles de nouvelles conditions d'accès à la terre et à certaines ressources, suscite une reconstruction identitaire sous-tendue par une nouvelle bipolarité, dont les référents sont la nation opposée à la communauté ethnique. Cette dernière se construit sur le modèle d'une communauté solidaire idéale, continue dans le temps, solidement territorialisée et consciente de sa singularité culturelle. On peut lire ce phénomène comme un processus d'interaction sur la scène nationale, où se formalisent juridiquement des critères de visibilité politique (*actorship*) liés à une spécificité culturelle et territoriale et

où les groupes répondent à partir d'un profil culturel commun implicite, historiquement constitué mais jamais explicité, cherchant à le transformer en une identité explicite clôturée et assortie de nouveaux moyens de « visibilité ».

Il est intéressant d'observer que cette modalité de « visibilité », enracinée et revendiquée dans une territorialité différentielle provenant clairement du modèle rural isolationniste, se construit autour de la notion de « communauté ». Celle-ci fut propulsée dans le discours politique contestataire des années soixante sous l'influence de la théologie de la libération pour servir à caractériser des groupes locaux en situation subalterne. Entre descriptif et performatif, le terme est devenu peu à peu un lien de consensus implicite entre activistes locaux et régionaux, assesseurs et chercheurs, pour désigner ce qui s'appelait auparavant « village », « population » ou « hameau » (*poblado*). Pendant ce temps, la notion s'est également imprégnée du modèle anthropologique classique de l'ethnie, qui caractérise en Colombie la sociabilité indigène traditionnelle (Restrepo 1997, pp. 245-246). « Communauté » contient et connote ainsi un champ de significations idéales-typiques qui va bien au-delà de l'ensemble des individus liés par la parenté et/ou un lieu de résidence. Il s'agit du groupe territorialisé conscient de lui-même, défenseur actif des intérêts collectifs face à un extérieur dominant, dans lequel la multiplicité des normes et des références, la pluralité des représentations et des formes de religiosité, le conflit et la discorde, et la porosité des frontières identitaires n'ont aucune place.

Concept voisin de celui d'ethnie mais aussi substitut de celle-ci, sans l'exigence d'une langue distinctive, la communauté comme modèle de visibilité dirigé en priorité vers le champ politique supralocal, régional ou national, apparaît donc comme le pôle idéal de la « visibilité » pour les unités distinctives territorio-culturelles. Parmi les modèles analytiques anthropologiques des groupes noirs, ce dernier paraît remplacer celui de collectivités en déficit de particularité culturelle, marginales et ignorées. Toutefois, il ne permet pas de caractériser et de rendre visible un autre type de formation identitaire plurielle récente, telles les collectivités fondées sur l'esthétisation et le travail culturel des apparences et des performances corporelles (coiffure, chorégraphie, musique, vêtement) qui mettent en scène des représentations contextuelles et interactives de la « négritude » dans les milieux urbains et ceux de l'immigration (Agier 2001 ; Mosquera y Provansal 2000, pp. 98-112). Ces pratiques apparaissent peu territorialisées et très émancipées par rapport aux éléments symboliques et culturels traditionnels de l'africanité ; elles utilisent le corps comme porteur et terrain de la différence rendue visible, créant des compétences et des apparences culturelles dont la diffusion et la circulation, parfois transcontinentales, s'appuient sur des réseaux informels de groupes d'affinité provisoires.

D'une manière symétrique et inverse, l'africanité des cultes appelés « afro-brésiliens », afro-cubains ou afro-haïtiens semble en partie détachée du phénotype des participants, fréquemment non noirs. L'authenticité et l'efficacité rituelles et la revendication d'une continuité spirituelle avec l'Afrique se fondent ici sur des traits culturels observables qui, en fin de compte, ne sont pas nécessairement assumés par un individu de phénotype noir (Boyer 2002). Ces groupes et ces pratiques construisent leur visibilité identitaire seulement lorsque, en sus des rituels multiformes, les discours érudits de dignitaires fixent normativement une pureté africaine mythifiée. L'instrumentalisation médiatique et politique d'un tel modèle de « visibilité » — bien

analysé pour le cas du Brésil (Capone 1999) — aspire à l'obtention d'un statut privilégié sur la scène politico-religieuse nationale et internationale, source de bénéfices matériels et symboliques.

Cet examen des paradigmes d'origine érudite, d'abord descriptifs et analytiques puis socialement et politiquement performatifs, confirme la pertinence d'envisager l'ethnicité dans sa dimension de compétition (Olzak 1992). Appuyée sur des régimes et des stratégies de « visibilité » rivaux et mimétiques, la compétition ethnociste durcit la représentation et la pragmatique des frontières ethniques dans la mesure où des populations diverses tentent d'obtenir les mêmes biens matériels et symboliques dans le même espace social englobant. Dans le domaine des identités « afro-américaines », il convient d'élargir la perspective en posant « l'orthodoxisation » comme processus identitaire de « visibilité », comparable, dans sa logique discursive et pratique, à l'ethnisation, mais se déployant dans le champ religieux. L'orthodoxisation possède aussi une dimension inhérente de compétition ; elle durcit également les frontières religieuses, énonce des normes et tend à unifier dans son discours la multiplicité mouvante des pratiques religieuses, en définissant un critère de fermeture autour de la fidélité à une origine emblématique : l'Afrique, comme référent territorial imaginaire.

En résumé, les modèles analytiques et pragmatiques qui mettent l'accent sur l'idéal-type communautaire, l'africanité sauvegardée ou l'esthétisation culturelle différentielle de la négritude, décrivent tout autant qu'ils alimentent chacun des formes de sociabilité et des productions culturelles diverses, qui appartiennent toutes à la nébuleuse « afro-américaine ». Sans être faux, ils sont tous habités par l'attrance vers l'identité, comme différence contrastive, délimitée et consciente, avec son indispensable corollaire, la visibilité supralocale comme objectif identitaire.

Des travaux récents privilégient au contraire une perspective constructionniste et interactionniste pour appréhender le jeu social des apparences raciales dans des contextes de métissage des représentations et des pratiques (Wade 1994, pp. 109-111). Cette perspective relationnelle et situationnelle peut se centrer sur « l'individu comme lieu de la différence » (Cunin 2000, p. 15). De tels travaux présupposent la multipolarité et la contextualité des pratiques et des discours et restituent ainsi la mobilité et la négociation comme « sources toujours renouvelées de statuts instables et inachevés » (Cunin 2000, p. 17). Cette perspective novatrice centrée sur l'hybridité et la mixité des références identitaires, des recherches anglo-saxonnes récentes l'ont élargie, dans l'étude des diasporas antillaises (Gilroy 1993, *passim*, et Hall 1990, pp. 392-403, par exemple), jusqu'à la constituer en nouvel emblème identitaire exclusif (Chivalon 1997, p. 784, et 2002, pp. 61-64).

Ce cadre analytique donne toute l'étendue de sa richesse en abordant les pratiques, les groupes et les personnages que le milieu urbain ou l'expérience de la migration libèrent de la référence territoriale de l'enracinement comme fondateur de la relation sociale et symbole partagé de la présence collective. Toutefois, l'instaurer comme perspective exclusive et globalisante de l'étude du monde noir, outre qu'elle reproduit l'exclusivisme réducteur et bipolaire des paradigmes antérieurs, occulterait, tout comme ces derniers, l'existence historique et actuelle de formes relationnelles horizontales entre ensembles locaux ouverts (noirs, métis et indigènes). Ces nouvelles approches ne permettent pas non plus de découvrir des modes de territorialisation cons-

truits entre points d'ancrage et réseaux, et leurs répercussions sur les formes d'organisation sociale et politique, conflictuelles et pluri-locales entre le rural et l'urbain dont l'arrière-plan historique paraît être des modalités individuelles plutôt que collectives de marronage.

En bref, ces formes sociales se construisent sur des stratégies qui diluent durablement les limites identitaires sans renoncer à la dimension territoriale comme l'un des symboles et l'un des lieux de la présence collective. Elles constituent des espaces sociaux multipolaires qui tendent à rendre invisibles la communauté et l'identité collective, où la nation et le blanc ne sont pas des pôles de référence mobilisés. Si l'on admet que l'ethnisation, la communautarisation, la construction d'une narration unitaire de l'origine, ou la mise en scène du corps comme porteur de la différence, ne sont que des modalités diverses et non exclusives d'interaction entre individus ou groupes qui se perçoivent différents, il devient alors possible d'appréhender d'autres figures de la construction de soi et de l'autre. Ainsi, les types de sociabilité et les régimes de mémoire multipolaires qui font appel simultanément au territoire et à des réseaux transfrontaliers de relations, loin de constituer la marge et le non-dit d'une politique et d'une anthropologie d'assignations identitaires, peuvent devenir des objets privilégiés d'analyse pour tracer le profil d'un type original de sociabilité : l'existence noire frontalière. L'investigation de cette dernière peut révéler les raisons qui rendent certaines formes sociales, culturelles et territoriales noires, imperméables à la logique ethnociste et impossibles à comprendre aussi bien avec le concept de « communauté » qu'avec celui de « réseau multiterritorial ».

LA CÔTE CARAÏBE COMME ZONE-REFUGE (Figure 1)

Si les historiens ne sont pas unanimes quant à la localisation, les dates de fondation et la chronologie des *palenques* (villages fortifiés de palissades, refuges des marrons) de la côte caraïbe colombienne, on a en revanche de plus en plus de documents sur la précocité historique, le caractère continu, la multiplicité mais aussi la précarité et la mobilité des groupes marrons (De La Pedraja 1988, pp. 2-3), ainsi que sur la diversité de leurs origines et la continuité des unions entre marrons (surtout des hommes) et indiennes enlevées dans les zones côtières (Meisel Roca 1988, p. 120). Les incendies de Carthagène, les révoltes de Santa Marta, au milieu du xvi^e siècle, l'arrivée constante de contrebandiers européens et indigènes wayús (aussi appelés guajiros) à la ville de Riohacha, apparaissent comme propices à des fuites répétées d'esclaves vers les zones dépeuplées de la mer Caraïbe. Par ailleurs, la précocité et l'intensité du métissage, dues au déséquilibre du sex-ratio en faveur des hommes parmi les immigrés espagnols et les esclaves, et l'abondance relative des terres dans la province coloniale de Carthagène, ont créé dès le début, et de façon continue, une importante population métisse, ni esclave ni indienne, et non soumise au pouvoir des propriétaires fonciers (Meisel Roca 1988, p. 120). Ces métis se trouvaient dispersés dans les forêts, exploitant de petites parcelles appelées « *rochelas* ». La réduction en servitude de cette population entre le xviii^e et le xix^e siècle a pu avoir des résultats inégaux, dépendant de l'isolement des territoires occupés par les métis : une partie d'entre eux reste à l'abri de ce processus, de même que les esclaves affranchis qui, à partir du xviii^e et après, à la faveur de la guerre d'indépendance, s'établissent de manière dispersée sur des terres inoccupées.

Fig. 1 — La côte caraïbe colombienne avec, en pointillé, la zone de Dibulla, d'après É. Reclus 1991 [1861].

S'il est vrai que la zone côtière de Dibulla ¹, à la frontière sud de l'actuel département de la Guajira, entre la Sierra Nevada et la mer, ne fut jusqu'à ce jour l'objet d'aucune étude historique ou anthropologique, les processus décrits dans les sources sur la région peuvent servir de référence et de toile de fond aux narrations fragmentaires des Dibulleros d'aujourd'hui.

MÉMOIRE ENTRE PASSÉ ET HISTOIRES

Territoire marécageux d'accès terrestre difficile, réserve de collecte intermittente de coquillages d'usage rituel pour les indigènes arruacos et kogis habitant la Sierra Nevada voisine, c'est ainsi qu'apparaît aux Dibulleros leur zone « au commencement ». « Cette terre a plus de quatre cents ans », cette phrase récurrente ouvre l'étape de la reconnaissance d'un passé propre. On évoque ensuite les changements de toponymes : depuis le nom indigène de Yajharo à San Sebastián de la Ramada, puis Nueva Salamanca, Barranco Colorado et, depuis « l'autre siècle » (le ^{xix}^e), Dibulla, du nom du fleuve côtier à l'embouchure duquel elle se trouve et les fondations successives d'autres noyaux de population :

« Les gens de Santa Marta, de Riohacha, des gens marrons et fugitifs qui arrivent, fuyant pour vivre libres et tranquilles, ils vont et viennent, il en arrive d'autres [...]. Ils vivent de pêche, chargent et déchargent des bateaux en un point appelé Seguian ; ici entraient l'alcool, le tabac, des bateaux européens de contrebande, venant des Antilles, vous savez ? Les gens vivaient dispersés, ne se connaissaient presque pas, je ne sais pas. Il y a aussi parfois des Indiens guajiros, des femmes indiennes et des contrebandiers blancs qui mettent enceintes les femmes d'ici [...]. Ces gens sont libres, de couleur foncée, mais ils se mélangent. Par moments, il y a plus de monde, à d'autres moins, à cause des maladies contagieuses, parfois ils ont de l'argent, parfois il y a de la pauvreté [...]. Ils arrivent, ils n'arrêtent pas d'arriver » (J. C. 1994) ².

Entre l'historiographie régionale et le discours local, dont les seuls points d'accord sont l'affirmation d'une occupation de quatre siècles et l'origine fugitive des habitants, se dessine l'image d'un peuplement dispersé et mobile, constitué d'arrivées individuelles successives, d'une population composée de marrons, de métis et d'indigènes, sur fond de visites périodiques d'indigènes de la Sierra. Cette population d'effectifs fluctuants n'apparaît pas comme formant une communauté territoriale ou co-résidente. Plus que de la terre, son existence paraît tributaire des fleuves et de la mer, et inscrite dans la mobilité. La pêche et la participation à la contrebande maintiennent les groupes familiaux autonomes les uns par rapport aux autres, et plus que la construction d'une interdépendance locale, ceux-ci privilégient les relations avec l'extérieur. La répétition du terme *a veces* (parfois) esquisse la vision d'une occupation territoriale mobile et discontinue dans l'espace et le temps, avec une alternance de phases de prospérité relative et de pauvreté, impliquant des gens de provenance et d'origine hétérogènes, relais de la contrebande en position intermédiaire entre les marins européens, les commerçants contrebandiers — métis et Wayús de la Guajira — et la population indigène de la Sierra Nevada.

Le discours local, qui parle par euphémisme de cette longue période comme celle « de l'arrivée », l'inscrit dans le registre d'une évocation en pointillé de gens sans nombre et de territoire sans limite, loin de quelque référence que ce soit, généalogique,

patronymique ou communautaire, où l'axe unificateur de l'hétérogénéité locale se construit par des projets parallèles d'indépendance et de mobilité. Ces projets sont ancrés dans un territoire de refuge, à l'intersection de différentes frontières : zone de passage entre divers groupes indigènes, entre ceux-ci et la ville commerçante de Riohacha et les plantations de Santa Marta, frontière aussi entre l'Europe, les Antilles et l'Amérique que la piraterie et la contrebande ont rendue poreuse. Dans ce discours, le marronage n'émerge jamais en relation explicite à l'esclavage, ni comme projet collectif de résistance, ni comme élément fondateur de communauté mais plutôt comme une série de projets individuels de fuite et de mobilité.

La mémoire locale change de registre quand elle se réfère à « l'autre siècle » (le XIX^e) sans précision de date. À l'anonymat des personnages et à l'évocation du passage réitératif d'un temps sans événement, succède la narration avec mention de personnages nommés, par laquelle le passé se condense en histoire et la transition s'effectue grâce à quelques arrivées de plus, qui interrompent le flux du temps et apportent des changements :

« Un homme de la Dominique, Manuel Nicolás del Castillo, arrive en vapeur de Riohacha, prend des terres et construit un moulin à sucre sur le haut Río Jérez. Il plante des bananiers et apporte du bétail. Les gens travaillent pour lui, il leur apprend l'agriculture, les bananes, la canne, le cacao. Les Espagnols de l'intérieur le persécutent et il se pend, sans avoir eu d'enfant [...]. Voyez ! Les ruines, la cheminée du moulin à sucre, tout y est encore, la voyez-vous ? Alors les gens ont pris des parcelles sur son terrain et se sont mis à les travailler pour leur compte. Ainsi sont arrivés l'agriculture et l'élevage [...]. Et dans ces années-là arrivent aussi les pères capucins italiens. Là, ils ont fait une église. Depuis lors, il y a une paroisse à Dibulla, et les gens sont dibulleros. Les pères vont et viennent, mais presque toujours il y a un prêtre. Les gens deviennent religieux, se font baptiser avec des parrains et se marient. On se met à construire des maisons autour de l'église, avec les tuiles de l'usine à sucre. Ils commencent à enterrer les morts sur le tertre à côté, au cimetière. Là aussi on fait des maisons. Les familles les plus anciennes, sais-tu ? Comme les Redondo, les Moscote, les Brito, les Coronado, les Vanegas, les Cotes, les Campo [...]. Les gens continuent à faire commerce d'eau-de-vie, de tabac, de marchandises avec les Guajiros jusqu'à Riohacha, Valledupar et Santa Marta » (L. V. 1997).

Ces phrases récurrentes, qui résument le discours des Dibulleros, rendent compte de l'émergence et de la construction tardive de la dimension locale de l'être dibullero, par la nucléation territoriale et religieuse. L'établissement des familles sur des parcelles agricoles, source de l'autosuffisance alimentaire, et la construction de maisons en ciment, la mémoire locale les situe dans la continuité de la brève occupation de la plantation et de l'usine à sucre et contemporaine de l'arrivée des capucins, les deux phénomènes étant liés à des personnages originaires de l'extérieur de la Colombie. Une fois de plus, c'est l'extérieur, métaphorisé par la mer, dont la médiation alimente l'espace-temps dibullero, déclenchant une histoire d'événements racontables et de personnages nommables, une ritualisation du cycle de vie et une territorialisation nucléaire localisable, concomitantes à l'émergence des noms propres et de la logique généalogique. Aucun de ces événements n'est associé à la nation en construction, bien qu'ils se produisent sur sa façade maritime.

Si pour la mémoire locale cette période inaugure une appropriation, une exploitation autonome, la délimitation familiale et la transmission du terroir local, de même que l'apparition de liens sociaux entre familles ritualisés dans l'idiome religieux

apporté par l'église, le discours dibullero y juxtapose aussi le principe d'une nouvelle forme de déplacement qui vient s'ajouter à la participation au réseau de contrebande guajiro :

« Pendant ces années, il y a eu aussi quelques familles qui ont commencé à monter à la Sierra, jusqu'à San Antonio et Pueblo Viejo [deux villages des Indiens arruaco] : ils sont chaque fois plus nombreux, prennent des terres, font aussi des maisons là-haut, cultivent, travaillent avec les Indiens et leur vendent des choses. Parfois ils prennent une femme indigène. Alors les indigènes commencent à se faire baptiser avec les Dibulleros ici et là-haut. Ainsi ils deviennent des compères, de même que les Indiens guajiros. Ces derniers viennent vendre du charbon de bois et de la mélasse, ils commercent et échangent du travail avec les Dibulleros jusqu'à aujourd'hui. Les Arruacos [groupe indigène de la Sierra Nevada] continuent à venir sur la plage pour chercher des coquillages et faire leurs paiements à leurs ancêtres » (L. V. 1997).

De cette manière, les mêmes mécanismes qui ont servi à construire la nucléation territoriale locale interfamiliale et la formalisation rituelle des liens sociaux sont mis parallèlement au service de l'expansion du noyau, par le jeu de la contrebande et du commerce multilocal ainsi que par la colonisation agricole et pastorale dans la zone transfrontalière de la Sierra.

Il est intéressant d'évoquer la description de la zone dibullera par le géographe français Élisée Reclus. Cette relation de voyage permet de situer approximativement les événements contés par les Dibulleros quelques quinze années après sa visite. En outre, la vision de Reclus fait apparaître le rôle de l'oblitération dans la mémoire locale. En effet, le jeune géographe anarchiste parcourt la Sierra entre 1855 et 1857 et parvient à Dibulla épuisé et malade, avec le projet de louer des mules et des guides arruacos pour monter à la Sierra. Sa maladie le contraint à rester deux mois à Dibulla. « Vers le milieu du xvi^e siècle, Dibulla, que les Espagnols appelaient alors San Sebastian de la Ramada, et qu'habitait une fraction de la tribu des Taïrona, était une ville riche et puissante. Lerma, le gouverneur de Sainte Marthe, y leva, dit la tradition, une contribution de deux cent mille piastres. », dit notre auteur (Reclus 1991, p. 223). Il ajoute qu'en contraste violent avec cette évocation, « dans un espace assez étendu, circonscrit par le Rio Dibulla, la mer, des marécages remplis de palétuviers et l'infranchissable massif de la forêt vierge, se trouvent plusieurs jardins, semblables à des amas de broussailles, et des cabanes éparses plus vastes et plus commodés, mais plus délabrées que les huttes des Aruques » (*op. cit.*). La population est brune, sous-alimentée, amoureuse de l'eau-de-vie, manifestement affligée d'éléphantiasis, de lèpre et de *jipatera*, c'est-à-dire de géophagie, et sous la houlette d'un curé que son alcoolisme et sa maîtresse dibullera ont fait abandonner sa mission dans la Sierra et « imposer, bon gré mal gré, sa direction spirituelle aux habitants du village » (*op. cit.*, p. 224).

Cette description, aiguë et digne de foi, développe ce que le discours local a condensé allusivement dans la phrase « parfois il y eut de la pauvreté ». Il faut supposer que de telles périodes de dénutrition et d'épidémies ont pu être fréquentes jusqu'à la seconde moitié du xix^e siècle. La mémoire locale a donc oblitéré les souffrances de la pauvreté et des maladies ; contrairement à la population noire du Chocó et du Pacifique, ces souffrances ne sont pas exprimées dans le registre étiologique d'une narration mythique de « l'origine des races », narration dont il n'existe pas trace à Dibulla (Losonczy 1996, pp. 163-175). Ce silence, ce non-dit dans la mémoire

dibullera sur les aspects misérables d'une existence libre mais marginale de transfuges, constitue, au-delà de la dispersion, un trait d'union identitaire entre habitants de provenances variées et cerne en filigrane leurs limites collectives.

Le discours local construit l'histoire la plus récente de Dibulla autour d'événements qui entrelacent l'émergence d'une cohésion médiatisée par l'inscription territoriale du patronage des saints et l'extension-prolongation territoriale du noyau résidentiel, évoquant implicitement des conflits parmi les familles et entre elles. Ainsi, la première se condense autour du souvenir d'un miracle réalisé par la Virgen del Pilar, « vierge des capucins » depuis les années 1910 :

« Les fermes étaient pleines de maïs, de plantains et de canne. Mais un beau jour, le ciel s'est obscurci, couvert d'une nuée de sauterelles. Cette plaie s'est insinuée jusque dans les maisons, on allait perdre toute la récolte. Les gens se sont mis à implorer la Vierge et Saint Joseph, les ont sortis pour les promener sur la plage, leur ont fait de la musique et tout. Il y avait aussi Santa Marta, qui fait tant de miracles pour sauver les pêcheurs et les marins. Après quelques heures, les sauterelles ont disparu pour de bon et la récolte a été sauvée. Depuis lors, Dibulla a deux patronnes : la Virgen del Pilar pour la nourriture et Santa Marta pour la sécurité en mer. On célèbre leurs fêtes avec des marches, une procession, un bal, de la musique et tout. Elles protègent les Dibulleros » (A. C. 1998).

L'autre axe de la mémoire est constitué par la formation successive de nouveaux noyaux de peuplement dans la zone côtière (Camarones, Campana, La Punta) puis au bord de la route (Mingüeo). Ce processus est évoqué comme le résultat de la « sortie » de branches familiales du noyau dibullero, qui maintiennent néanmoins leur appartenance symbolique à ce dernier par le jeu des baptêmes — origine de réseaux de compérage avec des résidents du noyau initial — et des mariages célébrés dans l'église de Dibulla. Parallèlement, on parle de l'augmentation du nombre des maisons à San Antonio et à Pueblo Viejo dans la Sierra, et du troc continu avec les Arruacos.

Toutefois, l'événement qui a le plus puissamment rassemblé les fils dispersés de la mémoire locale est un ensemble complexe de récits qui tourne autour de l'arrivée de « *la bonanza marimbera* » (l'aubaine de la marijuana) et du conflit sanglant de plusieurs années qui a opposé deux familles étendues de colons de Dibulla, débordant de la montagne de Pueblo Viejo vers les villes de Santa Marta, Valledupar, Bogotá, et même jusqu'au Venezuela et à l'île d'Aruba.

Encore une fois, l'irruption de la nouveauté a pour origine « l'au-delà de la mer ». En effet, la mémoire locale se souvient de l'arrivée, dans les années soixante, de trois jeunes Américains, volontaires du Peace Corps, consommateurs de marijuana. Ils introduisirent les graines et firent connaître aux Dibulleros ce nouveau marché. Les semences et les cultures qui s'ensuivirent furent centrées sur les pentes déjà occupées de la Sierra, et la mise sur le marché du produit vers l'extérieur national utilisa et étendit les réseaux traditionnels de contrebande interethnique grâce à de nouvelles routes de navigation. Il reste quelques signes résiduels de ce cycle de prospérité « d'une quinzaine d'années », tels que des maisons à étages, des voitures, des logements et des échoppes à Riohacha et à Santa Marta, des meubles, des téléviseurs, véritables supports de mémoire pour cette étape de l'histoire. L'accès inégal des groupes familiaux à cette nouvelle source de prospérité, les grandes différences de valeur entre les terrains sont l'un des registres dans lequel le discours local exprime la conflictualité entre branches collatérales et entre familles, qui n'a fait que culminer et

se répandre vers les villes lors de la grande confrontation entre les Cárdenas et les Valdesblanquez.

Le deuxième registre explicatif du conflit — et de là, par régression, d'autres conflits, moins mortifères, avant et après — est la vengeance, consécutive à un supposé enlèvement d'une épouse légitime. Le troisième registre implique le changement dans les relations avec les indigènes arruacos, oblitérant complètement l'action missionnaire et indigène de revendication territoriale de ceux-ci, adressée à l'État. En fait, pour les Dibulleros, l'obligation récente qui leur a été faite de quitter les terres de montagne au profit des indigènes dérive des actes violents des Cárdenas et des Valdesblanquez. Outre l'évocation du viol de femmes arruacos et le vol d'objets rituels précolombiens par des Dibulleros, le discours local attribue à la malédiction d'un prêtre-chamane arruaco (*mamo*) consécutive à ces violences, autant le cycle de vendettas annihilateur des deux familles qu'un incendie et une inondation survenus à Dibulla ces années-là et contre lesquels « les saints n'ont pas pu grand-chose ».

Le discours local articule ainsi, autour d'événements-pivots survenus à l'extérieur ou venant du dehors, le sens d'autres conflits, mineurs, à l'intérieur du noyau local. Qui plus est, cette construction mnésique ancrée dans la fragmentation et le réarrangement des événements insère l'histoire locale dans des configurations aux espaces multiples, où le local et ses nombreuses extensions se reflètent et acquièrent du sens les uns par rapport aux autres, comme dans un jeu de miroir. Ce régime de mémoire n'a aucun noyau central de référence, ni territorial, ni social. Encore moins comporte-t-il une référence à une entité hiérarchique supérieure qui délimiterait, unifierait et chargerait de sens l'existence collective. Il n'y a ni destinée tributaire de la volonté d'un Créateur — comme dans les récits mythiques de la côte Pacifique et du Chocó —, ni soumission ou résistance à un maître, à un ordre ou à une institution.

Le profil identitaire sous-jacent à cette construction de mémoire apparaît — toujours implicitement — comme un va-et-vient entre différents rôles, joués dans des espaces et des contextes multiples, où la rencontre, la négociation et le conflit entre groupes internes ou entre ces derniers et des groupes externes constitue la source de positions toujours instables et ouvertes au changement.

LE CHAMP RELIGIEUX : SAINTS LOCAUX ET DIABLE VOYAGEUR

Le discours des Dibulleros mentionne explicitement l'émergence du religieux comme tributaire de l'arrivée d'acteurs extérieurs et contribuant à la structuration d'un territoire de co-résidents. Parallèlement, il fait apparaître l'appropriation de l'idiome relationnel ritualisé du compérage et du parrainage qui stabilise, encadre et familiarise la circulation des personnes, des biens et des services. On voit bien ici l'importance stratégique du double compérage dans la construction parallèle d'un « intérieur » et d'un « extérieur » et leur couplage par des réseaux interethniques locaux interconnectés (Losonczy 1997a). En revanche, à la différence de la majorité des groupes noirs du Pacifique et du Chocó, on a ici un passage de l'oral à l'écrit pour l'enregistrement de ces liens de compérage comme des mariages interethniques, au moyen des registres paroissiaux.

Si la mémoire locale explicite la territorialisation par les miracles de la Virgen del Pilar et de Santa Marta, ainsi que son rôle central dans la conversion du noyau

territorial en un espace de référence collectif, elle est muette, en revanche, sur les pratiques quotidiennes individuelles autour des destinataires de l'action rituelle, les saints et les morts. Chaque adulte « a son saint de dévotion » spécial. Le lien personnel avec la figure tutélaire s'acquiert à Dibulla de deux manières. La première est l'héritage, la transmission, parfois du vivant d'une relation personnelle, d'une figure sainte, surtout en ligne maternelle. La personne qui transmet garde son lien privilégié, matérialisé par l'autel domestique présidé par la statuette du saint. Ce dernier bien lavé, peint et alimenté par des offrandes — nourriture, boissons, fumée de tabac, bougies — reçoit des prières et, pour sa fête, de la musique et des danses. L'héritier doit monter un nouvel autel, acheter un nouvel exemplaire de la statuette, mais son lien rituel avec le saint est déjà « rechargé » (*recargado*) par « les grâces et la proximité » (*los favores y la cercanía*) du lien précédent.

Un autre mode d'obtention débute généralement par un rêve où apparaît le saint, parfois prévenant le rêveur d'un danger ou lui facilitant une décision. De cette élection par le saint découle l'obligation de l'installer sur un autel domestique et de prendre soin de lui, en contrepartie d'une influence protectrice et de l'accomplissement de ses désirs personnels. La veille de leur jour festif, les saints sont placés dans l'église de Dibulla pour « les recharger en force divine ». Le matin de leur jour, leurs propriétaires « les promènent pour qu'ils parcourent le village ». Pendant la Semaine Sainte et la Nativité, les saints de dévotion spéciale remplissent les rues en compagnie des saints de l'église. La musique de danse, la danse devant eux, les offrandes de boissons alcoolisées les « réjouissent », les faisant participer à la fête.

« Les saints viennent de l'extérieur ». Ce leitmotiv signale le fait que les lithographies et les statuettes sont achetées, soit dans les villes de Santa Marta, Riohacha, ou Valledupar, soit à des marchands ambulants. Mais l'accent mis sur ce fait semble faire écho à la logique sous-jacente de la construction de l'identité à Dibulla : pour se constituer et se maintenir, la composante interne s'alimente du va-et-vient avec l'extérieur, de la porosité et du passage continu des frontières.

Cependant les saints, une fois arrivés, ne circulent plus qu'à l'intérieur du périmètre de co-résidence, entre les maisons, la rue et l'église, autant les saints domestiques que ceux qui « vivent » dans l'église, comme Santa Marta, Divino Niño, San José, San Antonio, et Cristo Negro, ce dernier de couleur noire. Ils ont été en partie offerts par des fidèles vivants ou déjà morts ; la Virgen del Pilar et le Cristo Negro ont été apportés, eux, par les capucins dans les années 1920. On considère comme convenable que des femmes majeures prennent soin, pour une période donnée, de ces saints chez elles, à l'exception du Christ « trop fort pour une maison ». Le but est de leur « donner de l'air, pour qu'ils soient en famille ». Ainsi les saints de l'église, figures symboliques de la collectivité, entrent à leur tour périodiquement dans l'espace domestique. La fluidité de cette circulation, surtout à la charge des femmes, dilue les limites entre espace rituel collectif et domestique, entre identité rituelle individuelle et collective.

La ritualisation de la mort s'inscrit dans l'idiome religieux de la neuvaine du catholicisme traditionnel, mais celle-ci se déroule dans la maison du défunt. Si messes ordinaires et messes du souvenir (*recordatorios*) et de « fin d'année » (*cabo de año*) ferment le cycle annuel du deuil, les offrandes régulières et les demandes adressées aux âmes des morts anonymes au pied du mur du cimetière ainsi que l'apparition protectrice en rêve des morts, convertissent ceux-ci en une autre catégorie de figures tutéla-

res, avec lesquelles il est possible de tisser un lien individuel et ritualisé. Figure de transition entre la catégorie des saints et celle des morts, « l'esprit propre » ou « l'âme propre » est une condensation d'identité à la fois divine et humaine dans une personne, vers quoi celle-ci, en cas de danger, peut diriger ses prières pour qu'« elle se raccroche au corps » (« *que se agarre al cuerpo* »).

Le diable, figure ambivalente possédant de nombreux avatars et incarnations possibles (oiseau ou animal noir, forme d'homme ou de femme, de vivant ou de mort par violence), constitue une autre catégorie de tutelle et d'interlocution surhumaines. En premier lieu, il apparaît comme rival, à la fois source et emblème de la virtuosité chorégraphique et musicale des humains. Qu'il affirme sa présence dans le jeu exceptionnellement brillant de l'accordéon, ou sous le sol sur lequel tourne une *cumbia* endiablée, qu'on dise de tel musicien sans égal « qu'il a appris avec lui » ou « qu'il l'a vaincu dans un duel musical », de tel danseur inspiré « qu'il l'a comme partenaire », ou que le diable en personne ait pris son apparence pour danser, cette figure est toujours associée au goût de la virtuosité gestuelle et sonore et à sa séduction. Dans ce contexte, le diable, attiré par la musique et la danse, est représenté comme prenant l'initiative des contacts avec les humains.

Cependant, les hommes peuvent aussi le convoquer par des prières. Rite individuel nocturne et secret, le pacte avec le diable — modalité plus formalisée, étroite et globale de relation — réalise un transfert d'une partie de la « force » et de la capacité de transformation de celui-ci vers un homme contre le don de son âme qui, après la mort, ira enrichir la « force » du diable. Une santé sans aucun accident, une chance ininterrompue, une force physique hors du commun, un don relationnel qui apprivoise et convainc vendeur ou acheteur, la prospérité insolente, la sortie victorieuse de tous les conflits — tels sont les signes que l'entourage interprète comme preuves d'un pacte avec le diable.

Si les saints et les morts protègent et favorisent en répondant aux demandes faites à l'intérieur du noyau territorial de co-résidents, où ils sont eux-mêmes résidents par leurs effigies, la non-représentation iconographique du diable, alliée à son ubiquité et à son caractère polymorphe, contribue à en faire la figure tutélaire de la territorialité multiple et de la mobilité. C'est pourquoi il est pour les Dibulleros le grand dispensateur, le garant surhumain et l'emblème des aptitudes nécessaires à la contrebande, au commerce, à la navigation, aux transactions en ville, ainsi qu'à la sauvegarde des propriétés agricoles dans la Sierra, permettant de passer dans les interstices des nouvelles dispositions légales qui garantissent la propriété et l'occupation exclusive des terres de montagne aux groupes indigènes.

La contrebande, le va-et-vient entre le rural et l'urbain, la vengeance et la colonisation agricole, ces activités passe-frontières, multipolaires, oscillant entre rencontre, négociation et violence virtuelle ou réelle, exigent un complexe de conduites et de compétences à facettes multiples — mélange de rapidité, de mobilité, de vivacité, de ténacité, d'astuce, de prodigalité, de résistance physique, d'entregent dans plusieurs milieux et d'aptitude à l'agressivité. Ce complexe idéal-typique valorisé et assigné à la masculinité, les Dibulleros le désignent par le terme colombien polyphonique de *verraquera*. Le diable, figure tutélaire ambivalente, apparaît bien comme le support et le complément rituel, autant que comme l'emblème surhumain d'une idée partagée de l'identité masculine individuelle, ce qui constitue un lien identitaire entre ceux qui

s'autodéfinissent comme « Dibulleros ». L'aptitude à exploiter, à actualiser, à combiner sélectivement ou alternativement les facettes multiples de cette identité dans des contextes et des pôles territoriaux et relationnels multiples — urbain, rural, acheteur, vendeur, résident, passager, colon chez les indigènes, paysan, pêcheur, allié, ennemi — face à des interlocuteurs divers, groupes et individus, l'aptitude à passer d'un espace normatif et relationnel à un autre peut être comprise comme « compétence métisse » (Cunin 2000, p. 32). Ici, cette compétence se trouve attribuée à la masculinité et construite et soutenue rituellement avec la médiation de la figure du diable.

Ainsi, l'univers religieux dibullero apparaît sous deux aspects. D'un côté, ses figures et ses pratiques rituelles l'apparentent au complexe religieux des zones noires du Venezuela, de la Colombie et de l'Équateur, dérivé et réinterprété à partir de l'idiome catholique transmis de façon discontinue par l'action missionnaire. De l'autre, il y apparaît une bipolarisation plus nettement marquée entre les représentations et les pratiques rituelles assignées au masculin et au féminin, et une accentuation différente du pôle marqué par le diable, figure tutélaire mobile et multiterritoriale, soutien de la dimension passe-frontière, interstitielle de la société et de la compétence métisse comme stratégie culturelle de la multiterritorialité.

Une nouvelle figure de religiosité a émergé au cours des quinze dernières années dans les noyaux résidentiels de la zone de Dibulla. Il s'agit de l'arrivée, en provenance de la Magdalena, de pasteurs pentecôtistes qui s'installent pour des périodes variables dans les villages et y fondent des « communautés de foi », groupes de pratique religieuse. Cette forme de religiosité néo-protestante construit une relation d'identification directe, élective, verbalisée et émotionnelle avec la figure du Christ, source de pouvoir et de prospérité immédiate. Cette relation introduit une logique de conversion, qui équivaut à une répudiation des conduites antérieures (consommation d'alcool, danse, promiscuité sexuelle, violence physique ou verbale, culte des saints et des morts), celles-là même qui constituent le lien identitaire masculin à Dibulla, ainsi que le support des stratégies multiterritoriales.

Pourtant, la pratique rituelle individuelle des Dibulleros dilue la logique de rupture et d'exclusion de la conversion christique, pour la changer en une forme supplémentaire de tutelle et de recours surhumains, utilisée en alternance et inscrite dans le continuum composé des saints, des âmes et du diable. L'itinéraire rituel d'un individu apparaît ainsi comme un va-et-vient périodique entre pratiques et figures rituelles de recours dont le choix dépend du moment, du contexte et de la difficulté à affronter. Ici, une fois de plus, se dessine la coexistence de normes contradictoires et multiples, dont l'alternance et la combinaison dépendent d'espaces et de contextes également multiples. Dans le domaine religieux, comme dans les énoncés locaux de la mémoire, une même configuration se profile, que nous pourrions appeler horizontale : ouverte, décentrée et dépourvue d'un référent dominant.

PARENTS, ALLIÉS ET ENNEMIS : FIGURES HORIZONTALES DE RELATION

La mémoire locale situe dans la seconde moitié du XIX^e siècle le passage de groupes dispersés et anonymes de co-résidents à un ordre familial généalogique, simultanément à la généralisation des activités agricoles, la parcellisation des terres des interfluvies et à l'arrivée de l'ordre des capucins qui construit l'église et la paroisse. Avec cette

dernière, il semble que naissent à la fois les registres écrits et la ritualisation du cycle de vie et des liens matrimoniaux, filiaux et de parenté rituelle (parrainage). De fait, l'examen des registres paroissiaux montre que ce changement se situe en 1860. À partir de cette année, les contours ritualisés et enregistrés des relations d'alliance matrimoniale, de descendance et de compérage dessinent les limites et les ouvertures du collectif dibullero.

Dans le registre des mariages, l'examen des noms de famille fait apparaître, au fil des générations, l'occurrence constante de mariages mixtes, tant de Dibulleros avec des Arruacos que de Dibulleros avec des Wayú (Guajiros). Ces mariages deviennent plus rares à partir des années 1930, sans toutefois disparaître jusqu'à ce jour. Si l'on tient compte de la règle locale de la transmission bilatérale des biens, on doit supposer que les descendants de ces unions pourraient prétendre par droit d'héritage à des terres et à des activités économiques comme la contrebande hors de la zone de Dibulla.

L'intersection ainsi créée entre ces trois sociétés fut diversement exploitée par chacune d'entre elles. Les Arruacos ont réinscrit dans ce nouveau registre la permanence de leur droit immémorial à l'utilisation rituelle intermittente des plages maritimes de Dibulla (collecte de coquillages, rites de paiement à leurs entités ancestrales et cosmiques propres). Les Dibulleros ont renforcé leur position dans les réseaux de contrebande et de commerce wayú, en s'inscrivant dans l'idiome matrilineaire fondamental pour l'organisation sociale wayú. Ils ont traduit leur inclusion partielle à la périphérie du groupe arruaco de la Sierra en occupant et en cultivant des terres de montagne, puis en y construisant un noyau d'habitation. En échange du travail et de la mélasse arruacos, ils ont introduit chez ces derniers des biens de consommation manufacturés.

Le registre des baptêmes montre la construction de plusieurs réseaux interconnectés de parenté rituelle entre familles de Dibulla. La fraternité rituelle des compères est réciproque et égalitaire : les deux parties se choisissent comme parrains respectifs de leurs fils. Cette tactique crée des espaces stabilisés d'alliance et d'échange préférentiels de biens et de services. Entre Dibulleros et indigènes wayús la même logique prévaut, elle garantit aux Wayú l'hospitalité et la coopération des Dibulleros, et à ces derniers différents lieux d'hospitalité et des points d'appui pour la contrebande jusqu'à Maracaïbo au Venezuela. En revanche, le compérage égalitaire devient avec les Arruacos un parrainage asymétrique : si ces derniers choisissent un parrain dibullero pour leurs enfants, les Dibulleros, eux, ne les sollicitent jamais. La diversification progressive des compères inclut maintenant dans le réseau familial les faubourgs de Riohacha et de Santa Marta, facilitant l'accès aux espaces urbains et l'hospitalité temporaire. Cette carte des réseaux intergénérationnels donne à chaque individu l'accès un territoire multipolaire, en deçà et au-delà des frontières, avec des lieux d'hospitalité ruraux et urbains et des possibilités de coopération intermittente.

Par ailleurs, la juxtaposition et la succession des noms de famille montre une oscillation entre transmission en ligne maternelle et transmission bilatérale du nom. La première fait écho à la règle matrilineaire guajira (*wayú*), la seconde, qui se généralise à partir des années 1920, fait précéder le nom du père de celui de la mère, jusqu'à une date récente. Toutefois, si les registres matrimoniaux et baptismaux dessinent les contours d'une organisation sociale et familiale au-delà des frontières, seule l'observation et le discours local permettent de voir émerger certaines dimensions focales de celle-ci.

En effet, la multipolarité des parentèles dibulleras repose sur la polygamie multilocale des hommes. Au-delà d'une union matrimoniale, dont l'inscription territoriale est la construction d'une maison, propriété de la femme, la *verraquera* de l'homme de Dibulla se traduit par des relations simultanées avec plusieurs femmes établies dans des lieux différents, ruraux comme citadins, avec lesquelles il totalise des dizaines d'enfants ; ces relations sont connues et reconnues de tous. « Ici, un homme peut avoir entre 30 et 80 enfants » est une affirmation fréquente tant chez les hommes que chez les femmes de Dibulla. Ce réseau de descendance peut s'étendre, dans beaucoup de cas, jusqu'à Valledupar et au Venezuela. Le groupe familial local, autour de la mère et des grands-parents maternels, fait toujours partie d'un réseau paternel de parentèle multilocal, dans lequel les fils peuvent, à certains moments, circuler. Ainsi, la socialisation de ceux-ci jusqu'à l'adolescence se fait, du côté maternel, à l'intérieur d'un réseau local familial d'entraide quotidienne, de prêts de biens et d'échange de travail. Les enfants d'une maison sont « les enfants de la maison », pour ceux qui descendent des deux parents, « les enfants de la rue », pour ceux du père avec d'autres femmes, « les enfants élevés » (*criados*) pour les neveux du côté maternel. Dans le noyau local de co-résidents, le statut des fils est tributaire de la branche maternelle. Le père dibullero doit une assistance économique complète à sa première maison et des apports occasionnels aux autres. Plus récemment, on attend de lui qu'il assure les études jusqu'au baccalauréat de ses fils et leur socialisation en ville. En contrepartie, tous ses fils lui doivent loyauté et assistance dans les conflits.

La possession d'une descendance nombreuse et dispersée en plusieurs pôles crée pour un Dibullero un important capital de relations, entre enfants, frères et compères. Mais, en même temps, cela est source de conflits et de divisions dans la descendance, autour de l'héritage des pères, ou bien entre des hommes (frères et amants) autour d'une femme. Ces dimensions réticulaires et factionnalistes de l'organisation sociale et familiale permettent de comprendre le processus de constante fragmentation du noyau dibullero en groupes de co-résidents nouveaux dans la même zone, comme ceux de La Punta et Mingueo, de même que l'asymétrie dans l'accès et le contrôle de biens divers à l'extérieur (terres dispersées, biens de contrebande, réseaux de commercialisation). L'accès à ces biens et leur contrôle dépend en grande partie du nombre et de la variété des alliés, tous inclus dans le réseau de parentèle consanguine et rituelle. Alors que la réponse à un conflit surgi autour de terres ou de biens locaux est le plus souvent un déplacement de résidence à l'intérieur de la zone (incluant les quartiers périphériques de Riohacha, Valledupar et Maracaïbo), la protection des biens situés au-delà de la frontière contre ses rivaux peut déclencher des cycles de violence mortifère, des vendettas, sous la direction des figures paternelles chefs de parentèle, dans lesquelles le nombre d'alliés impliqués, de fils et de frères, est décisif pour l'emporter.

Ces cycles de vengeance, qui impliquent obligatoirement tous les frères et les fils de différents lieux, se sont intensifiés et dé-territorialisés avec l'entrée de la marijuana dans l'univers dibullero. Nous avons ainsi pu observer que la fragmentation du discours local sur le conflit sanglant de plusieurs années entre les familles Cárdenas et Valdesblanquez — dont les chefs étaient cousins germains — attribue, pour une part, l'origine des hostilités à un conflit sur les cultures de marijuana dans la Sierra et sur ses possibilités de commercialisation. Mais outre cette rivalité autour de la marijuana, on

évoque une rivalité amoureuse et aussi une réponse rituelle indigène à la violation de l'espace culturel de la Sierra. Ces différentes versions articulent les foyers de violence propres à une organisation de parentèles potentiellement égales et réellement rivales. En réalité, la vendetta entre ces deux familles — qui allait impliquer d'autres familles apparentées — a duré plusieurs années et, au fil d'épisodes sanglants et de fuites, a eu successivement pour scène Pueblo Viejo dans la Sierra, Dibulla, Riohacha, Valledupar et Santa Marta où une grève civique générale (*paro cívico*), mentionnée par la presse nationale de l'époque, a fini par exiger leur départ. Les Cárdenas se sont pratiquement éteints et les Valdesblanquez se sont éparpillés entre Bogotá, Caracas et Valledupar.

Le point de cristallisation de la violence mortifère est toujours une agression contre un jeune homme, au statut filial dans le réseau de la parentèle. Avant le déchaînement de la vendetta, on peut demander l'intercession d'une figure d'autorité extérieure comme l'évêque de Riohacha, le gouverneur de la Guajira ou le curé de la paroisse. Le dénouement préconisé est d'établir une ou plusieurs relations de compérage autour des nouveau-nés des deux familles, relations qui excluent l'agression mutuelle. Si l'intercession échoue, c'est le plus souvent à cause de l'intervention des femmes adultes qui extériorisent le conflit en appelant à la vengeance à grands cris dans la rue. Cette socialisation féminine du conflit oblige les hommes à passer à l'action. Le cycle d'échange de violences se termine par le départ de l'une des familles ou par un duel opposant deux jeunes hommes représentant chacun leur groupe. La victoire de l'un met obligatoirement fin au cycle.

L'arrière-plan des statuts instables, mais virtuellement équivalents, des réseaux familiaux étendus et multilocaux est la rivalité et la compétition. Les conflits éclatent soit entre réseaux différents (bien qu'apparentés), soit entre branches collatérales d'une même parentèle. Dans cette perspective, si les segments familiaux locaux matricentés apparaissent chacun comme ancrage et référence de l'inclusion et de l'identité familiale et sociale, leur connexion via la figure paternelle, pivot d'un réseau multilocal, constitue une *entité politique* et une unité d'autodéfense, référent politique d'identification. Entre les alliances, les vendettas, les déplacements et la fragmentation, la dimension politique de ces réseaux multiterritoriaux de parentèle s'articule sur la circulation des biens et les relations transfrontalières sans cesser d'utiliser par euphémisme le langage de la famille. Les meneurs de tels réseaux mobilisent ponctuellement alliés et compères de réseaux familiaux de moindre importance. Toutefois, la multiplicité de ces parentèles étendues multipolaires, leur statut et leur poids économiques toujours soumis aux aléas de la contrebande, de la vente et de l'achat, de l'équilibre des relations, déterminent des prédominances toujours éphémères et d'une transmission aléatoire et rendent leurs meneurs équivalents. Cette dynamique bloque aussi bien l'émergence d'une représentation communautaire de l'ensemble, comme entité délimitée, que l'élaboration d'une orientation politique ou idéologique comme référence dominante. La même dynamique ne permet pas non plus que surgisse une élite politique (*leadership*) supralocale, qui unifierait les territoires, les segments communautaires et les représentations identitaires.

Cependant, le réseau étendu et multilocal de parentèle comme unité d'autodéfense et les cycles de violence-vendetta — complexe appelé *ley guajira* (loi de la Guajira) par les Dibulleros — constitue paradoxalement un dispositif de délimitation identitaire

implicite de l'ensemble dibullero, dans la mesure où ce mode violent d'interaction ne se déploie jamais ni contre les Arruacos, ni contre les Wayú. Parallèlement, l'utilisation polyphonique du compérage, symétrique et asymétrique, à l'intersection du religieux et du politique, avec des groupes très différemment territorialisés, permet de solliciter la collaboration logistique ponctuelle de compères indigènes ou citoyens, mais jamais leur participation active à une action agressive contre un autre réseau de parentèle dibullero.

LA POLYPHONIE CULTURELLE ENTRE ANCRAGE TERRITORIAL ET RÉSEAUX

Les Dibulleros se représentent ce complexe relationnel multilocal de pratiques itinérantes où alternent violence, alliance et commerce, qui traverse incessamment les frontières ethniques, sociologiques, régionales et nationales, comme « loi de la Guajira », ce qui les apparente non à l'organisation sociale wayú voisine, mais plutôt à une culture régionale aux limites floues entre les pôles indigène wayú, métis et transnational. En revanche, les caractéristiques de leur univers religieux les assimilent aux pratiques des populations rurales noires des côtes Caraïbe et Pacifique, du Venezuela à l'Équateur. Leur régime particulier de mémoire et d'historicité dessine par ailleurs les contours d'une originalité culturelle, celle d'une culture de frontière. Cette polyphonie de logiques culturelles diverses est sous-jacente à une organisation sociale multipolaire où les liens sociaux sont actualisés dans les segments familiaux, résidentiels ou d'affiliation rituelle, grâce à l'absence de rigidité idéologique qui autorise la multiplication des systèmes de référence en les mettant sans cesse en connexion.

Ce qui semble à l'œuvre dans cette diversité n'est ni la suppression de l'usage social et culturel des limites identitaires, ni son ancrage individuel egocentré — comme cela peut être le cas en milieu urbain — ni, encore moins, le durcissement essentialiste du découpage ethniciste qui tend à rendre visible une collectivité dans un espace idéologique supralocal. Il s'agit d'une stratégie intermédiaire, qui consiste à multiplier et fragmenter l'usage des limites, en évitant d'en faire un instrument de clôture autour d'une orientation particulariste. Cette organisation est fondée sur la construction de pôles multiples d'interlocution avec des groupes équivalents, mais différemment territorialisés, dans une relation horizontale égalitaire, sans jamais reconnaître la légitimité d'une entité interlocutrice centrale, englobante et supérieure comme la nation.

La dimension et la référence territoriales ne sont pas absentes de cette construction. Mais la zone de Dibulla, plus qu'un territoire ou une unité territoriale, apparaît comme un ancrage territorial de référence identitaire, en expansion grâce à la dissémination de noyaux résidentiels, de branches familiales et de segments communautaires, lieux de première socialisation pour les Dibulleros, points de cristallisation de réseaux étendus, multilocaux et transnationaux de liens de parenté, rituels et politiques. Les dispositifs sociaux et culturels qui stabilisent cet ancrage territorial en les connectant avec les autres pôles du réseau sont, dans le registre économique, la culture et la transmission familiale de parcelles (de même, pour les instruments de pêche), dans le registre religieux, la fixation au territoire et la domestication, à la fois individuelle et collective, du culte des saints et des morts, ainsi que la ritualisation des liens de parenté et de compérage ancrés dans la paroisse. Cette dimension de l'existence à Dibulla tourne autour du rôle féminin et maternel. La construction des

réseaux multipolaires requiert, au contraire, le rôle et le référent masculin et paternel et tourne autour de la polygamie multilocale et transfrontalière, ainsi que du compérage interethnique. Ils alimentent les circuits de vente et d'achat, de contrebande et la colonisation agricole et pastorale dans les espaces-frontières. Le support rituel, emblème et garant surhumain individualisé et polymorphe de la compétence métisse masculine, qui soutient l'interconnexion des réseaux et de l'ancrage, est la figure aux facettes multiples du diable, l'autre pôle de l'univers religieux, symbole idéal partagé de la masculinité et lien identitaire entre les Dibulleros.

Ainsi l'organisation du collectif dibullero, structurée par ses ancrages territoriaux et ses réseaux, mais sans référent communautaire, est sociologiquement fondée sur une bipolarité territoriale et fonctionnelle entre le féminin-maternel des ancrages et le masculin-paternel multipolaire. Cette bipolarité s'articule sur une autre, celle de l'univers religieux, entre les saints et les morts associés aux noyaux familiaux de résidents, et les liens rituels masculins avec le diable, figure polymorphe déterritorialisée. Le régime de mémoire sous-jacent à cette organisation est fragmenté, sans axe identitaire central ni référence communautaire, traversé par l'oblitération et le non-dit, comme éléments constitutifs d'une identité implicite partagée. Des limites identitaires discontinues et changeantes, une pluralité interconnectée de normes, des espaces et des segments familiaux, ces quelques éléments construisent un « dedans » partagé, en mobilité constante, qui unit les Dibulleros, mais ne se condense en aucune construction identitaire.

DE LA COMPÉTENCE MÉTISSE À LA CONFIGURATION MÉTISSE : LE RÉFÉRENT CARAÏBE

Le collectif dibullero ne participe, ni ne s'intéresse aux nouveaux statuts légaux colombiens qui accordent différents droits territoriaux et garanties de ressources (éducation et santé) aux groupes reconnus comme « noirs ». Le processus de construction de l'identité par le territoire et la politique culturelle communautaire ethnociste, visant à rendre visible le groupe dans l'espace supralocal, n'a en rien touché cet ensemble qui ne semble pas avoir une représentation de l'espace national comme interlocuteur.

Cette divergence de la sociabilité dibullera par rapport au panorama des redéfinitions identitaires ethnocistes ou des néo-traditionalismes religieux urbains dans lesquels s'inscrivent de nombreux groupes noirs en Amérique latine soulève une interrogation : par quels mécanismes ce type de société est-il rendu insensible à l'émergence d'une identité particulariste, malgré son ancrage territorial et sociologique reconnu qui le différencie par ailleurs de la culture urbaine, avec ses acteurs en communication interactive et sans attache territoriale stable ?

La multipolarité territoriale, connectée par des réseaux de relations sociales et politiques qui s'expriment dans l'idiome de la parenté, empêche la multiplicité des référents de se condenser en un axe unitaire. La configuration construite ici s'étend à travers les frontières ethniques, régionales et même nationales et instaure un va-et-vient entre espaces urbains et espaces ruraux multiples ; elle bloque ainsi l'émergence d'un centre du territoire comme symbole identitaire. Par ailleurs, le régime de mémoire est fondé sur une fragmentation des acteurs et des événements d'origine hétérogène, en phases alternées de dispersion et de convergence, pensés les uns et les autres comme

instables et habités par le conflit, où le trait d'union ne se construit pas sur l'affirmation et l'explicite, mais sur l'oblitération et l'implicite.

La configuration transfrontalière de cette société implique comme interlocuteurs extérieurs des segments de groupes indigènes et métis qui ne sont pas représentés comme des totalités unitaires fermées, mais au contraire comme des compères, des alliés, des associés, tous individuellement liés aux Dibulleros par des relations horizontales. Dans cette construction, il n'y a pas place pour l'interlocution avec une entité supralocale unitaire et englobante telle que la nation. La dimension politique inscrite dans la compétence conflictuelle et mouvante des réseaux multipolaires de parenté avec leurs meneurs-chefs de famille, autour de la circulation à travers frontières de biens, bloque autant l'émergence d'une unité communautaire que celle d'une chefferie suprafamiliale qui la représenterait. La polyphonie culturelle qui situe cette sociabilité à l'intersection de logiques culturelles hétérogènes se prolonge dans la mobilité individuelle et familiale entre les espaces ruraux et urbains. Elles produisent une fluidité de l'idéologie et des références qui empêche la cristallisation de normes unificatrices. Enfin, la dimension colonisatrice et pionnière de l'ethos dibullero — qui s'est entremêlée avec l'esprit contrebandier pendant l'aubaine de la marijuana — met l'accent sur une aptitude interactionnelle, individualiste et négociante, qui ne laisse pas place à l'affirmation d'une identité stable et close.

On pourrait, en fait, supposer que ces caractéristiques de la sociabilité dibullera, loin de la définition close et stable d'une identité contrastée par rapport à d'autres, l'inscrivent dans la mobilité d'une « compétence métisse » : « la capacité de connaître, de mobiliser les règles et les valeurs propres à chaque situation, à passer d'un cadre normatif à un autre, à définir son rôle et celui des autres de manière interdépendante » (Cunin 2000, p. 32). De fait, le pôle métaphorisé par le masculin de l'ensemble dibullero organisé en réseaux multilocaux et passe-frontières se nourrit et se reproduit grâce à cette capacité de ses acteurs. Le concept de compétence métisse est particulièrement pertinent pour comprendre les interactions de la négociation identitaire entre des individus rendus visibles par leur apparence physique dans des contextes urbains de rencontres, où coexistent différents codes et une relative indéfinition de l'appartenance des acteurs à tel ou tel groupe. Nous pourrions appeler un tel contexte *situation métisse*.

Cependant, la société multipolaire de Dibulla diffère de ce contexte dans la mesure où les individus sont perçus et connus comme faisant partie d'un réseau familial avec ancrage territorial quand ils font face aux rencontres et aux transactions dans des situations extra-locales ou transfrontalières ; leur apparence n'est au mieux qu'un signe secondaire. Ainsi, la configuration horizontale de fractions de groupes transfrontaliers, dont les médiateurs sont les Dibulleros, apparaît plutôt comme une *configuration métisse* dans laquelle la compétence métisse est à la fois une capacité constructrice individuelle valorisée et une attitude identitaire collectivement assumée par les réseaux de parentèle, l'une et l'autre se manifestant dans des rôles complémentaires de négociateurs pour chacun de ses composants. Le concept de configuration métisse semble apte à caractériser des formes de sociabilité qui mobilisent simultanément une référence territoriale commune, en constante fragmentation, et un réseau de parentèle et d'affiliations diverses, déployé sur les intersections de plusieurs espaces géographiques, culturels et sociaux. Ni hégémonique ni subalterne, cette sociabilité

résiste aussi bien à la totalisation identitaire, territoriale ou communautaire et à la soumission qu'à la « mobilité immuable » du déracinement (Chivallon 1997, p. 789).

L'inclusion des acteurs de ces configurations dans un espace caraïbe, qu'elle soit de leur fait ou de celui de l'observateur, privilégie l'assignation d'une identité régionale supralocale, en face d'une identité construite autour du phénotype ou à partir de la référence à une domination extérieure partagée. La Caraïbe apparaît alors comme un espace aux limites fluctuantes entre les îles et le continent, entre des États indépendants et des sociétés enclavées, avec la fluidité et la pluralité des références politiques supralocales. Par-dessus tout, s'impose l'image d'un lieu de passage et de traversée constants pour une multiplicité de groupes. Plus qu'un référent enraciné dans un territoire, la Caraïbe apparaît marquée par le référent de la navigation en mer. Entre mer et terre ferme, entre ancrage territorial et déplacement, noyau identitaire et interpénétration de références, individuelles, collectives et connectives, entre rural et urbain en interaction constante, la configuration métisse multipolaire dont la zone de Dibulla est un exemple, est peut-être une figure majeure de la sociabilité interstitielle et médiatrice, à la fois résultat et pièce de l'histoire caraïbe de la circulation tricontinentale. *

* Manuscrit reçu en mai 2002, accepté pour publication en juillet 2002.

NOTES

1. Située dans la zone côtière nord-occidentale de la Colombie, la « *municipalidad* » de Dibulla a une superficie de 12 000 km², au sud du département de la Guajira, entre le versant occidental de la Sierra Nevada de Santa Marta et la mer Caraïbe.

2. Comme beaucoup de régions de Colombie aujourd'hui, la zone de Dibulla n'échappe pas aux violences. On a donc identifié les personnes interviewées par de simples initiales, avec l'année de l'entretien. Les missions à Dibulla ont eu lieu en 1993, 1994, 1997 et 1998.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AGIER, Michel, 2001. — « De la possession à la comédie rituelle », in : *Danses latines*, Série Mutations 207, Autrement, Paris, pp. 48-53.
- BOYER, Véronique, 2002. — « Quilombolas et évangéliques. Une incompatibilité identitaire ? », dans ce même numéro.
- CAPONE, Stefania, 1999. — *La quête de l'Afrique dans le candomblé*, Karthala, Paris.
- CHIVALLON, Christine, 1997. — « Du territoire au réseau : comment penser l'identité antillaise », in : *La Caraïbe : des îles au continent*, n° spécial, *Cahiers d'études africaines*, 148, pp. 767-794.
- , 2002. — « La diaspora noire des Amériques. Réflexions sur le modèle de l'hybridité de Paul Gilroy », *L'Homme*, 161, pp. 51-74.
- CUNIN, Elizabeth, 2000. — *Le métissage dans la ville*, thèse de doctorat, université de Toulouse.
- FRIEDMANN, Nina de, 1992. — « Negros en Colombia : invisibilidad e identidad », *América Negra*, 3, pp. 39-55.

- GILROY, Paul, 1993. — *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Verso, Londres.
- HALL, Stuart, 1990. — « Cultural identity and Diaspora », in : P. Williams & L. Christmas (eds), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, Harvester-Wheatsheaf, Londres-New York, pp. 377-404.
- HOFFMANN, Odile, 2000. — « La movilización identitaria y el recurso a la memoria (Nariño, Pacífico colombiano) », in : Gnecco y Zambrano (eds), *Memorias hegemónicas, memorias disidentes*, ICANH y Universidad del Cauca, Bogotá, pp. 97-120.
- LA PEDRAJA, René de, 1988. — « La Guajira en el siglo XIX. Indígenas, contrabando y carbón », in : G. Bell Lemus (ed.), *El Caribe colombiano*, Ed. Uninorte, Baranquilla, pp. 1-38.
- LOSONCZY, Anne-Marie, 1997a. — *Les Saints et la Forêt*, L'Harmattan, Paris-Montréal.
- , 1997b. — « Hacia una antropología de lo interétnico. Una perspectiva negro-americana e indígena », in : V. Uribe y E. Restrepo (eds), *Antropología en la modernidad*, ICANH, Bogotá, pp. 253-277.
- , 1999. — « Memorias e identidad. Los negro-colombianos del Chocó », in : Camacho y Restrepo (eds), *De montes, ríos y ciudades*, ICANH, Bogotá, pp. 13-24.
- MEISEL ROCA, Adolfo, 1988. — « Esclavitud, mestizaje y haciendas en la provincia de Cartagena 1533-1851 », in : G. Bell Lemus (ed.), *El Caribe colombiano*, Ed. Uninorte, Baranquilla, pp. 69-137.
- MOSQUERA, Claudia y Marion PROVANSAL, 2000. — « Construcción de identidad caribeña popular en Cartagena de las Indias a través de la música y el baile de Champeta », *Aguaita*, 3, Cartagena (Colombia), pp. 98-114.
- OLZAK, Susan, 1992. — *The dynamics of ethnic competition and conflict*, Stanford University Press, Stanford.
- RECLUS, Elisée, 1991 [1861]. — *Voyage à la Sierra Nevada de Sainte Marthe*, Zulma, Paris.
- RESTREPO, Eduardo, 1997. — « Afro-colombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia », in : V. Uribe y E. Restrepo (eds), *Antropología en la modernidad*, ICANH, Bogotá, pp. 279-319.
- WADE, Peter, 1994. — « Identités noires, identités indiennes en Colombie », *Cahiers des Amériques latines*, 17, Paris, pp. 125-140.