Jeux de parole et de mémoire autour des mobilisations identitaires (Colombie)

Odile Hoffmann

▶ **To cite this version:**

Odile Hoffmann. Jeux de parole et de mémoire autour des mobilisations identitaires (Colombie). Autrepart - Revue de sciences sociales au Sud, 2000, 14, pp.33-52. halshs-00461868

HAL Id: halshs-00461868
https://shs.hal.science/halshs-00461868

Submitted on 6 Mar 2010

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.

Hoffmann, Odile, 2000, "Jeux de parole et de mémoire autour des mobilisations identitaires dans le Pacifique colombien", Autrepart N°14, pp33-52
http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_7/autrepart/010021953.pdf

2 CARTES manquantes non placées

Jeux de parole et de mémoire autour des mobilisations identitaires (Colombie)

Odile Hoffmann *

Autrepart (14), 2000 :

* Géographe, IRD-Univalle (Universidad del Valle, CIDSE, Cali, Colombie).
Je remercie Anath Ariel De Vidas, Michel Agier, Pedro Quintin et Carlos Agudelo qui ont aimablement accepté de commenter ce texte et l'ont enrichi par leurs remarques et suggestions.

Les nouvelles conditions de l'accès aux terres et au territoire suscitent une intense redéfinition identitaire dans le Pacifique colombien. Des Noirs qui ne s'étaient jamais perçus ou "nommés" comme tels dans leurs propres milieux, sinon comme des "libres" ou en référence à des noms de lieux, de rivières qu'ils habitent depuis plus d'un siècle sans titres fonciers, le "deviennent" pour s'assurer une relative sécurité foncière, en application de la loi 70 de 1993 qui prévoit l'attribution de titres fonciers collectifs aux "communautés noires riveraines du Pacifique". Pour des raisons du même ordre, des Blancs s'associent (s'assimilent ?) aux Noirs, sans état d'âme (dans le haut-Mira, Tumaco) ou au contraire après une profonde mutation de leurs valeurs racistes (la côte nord du Nariño). Des métis en tous genres, souvent proches des Indiens, se revendiquent "noirs" après moult réflexions et discussions, provoquant chez leurs voisins comme chez les fonctionnaires – blancs – des réactions d'incompréhension et de crispation.

Cet étrange ballet identitaire, provoqué au départ par des préoccupations relatives à l'accès et au contrôle de territoires, débouche sur un renversement des rapports de pouvoir, sur le plan symbolique (et bientôt politique ?), autant au sein des groupes sociaux directement concernés que sur les marges. Son analyse contribue dès lors à éclairer les processus de construction de barrières et de frontières entre groupes [Barth, 1995], en précisant par qui, pour quoi, et surtout comment celles-ci sont mis en œuvre, et en soulignant quels sont les contextes sociaux et historiques, politiques – aux niveaux local, national et international et à leur interface – qui les facilitent ou les induisent.

Dans le cas du pacifique colombien après la constitution de 1991 et la loi des négritudes de 1993, l'instrumentalisation identitaire est sous bien des aspects évidente, mais ne peut en aucun cas expliquer, à elle seule, l'ensemble des dynamiques observées. C'est pourquoi on préférera parler de mobilisation identitaire sous ses différentes dimensions, pour n'en déduire qu'a posteriori la nature éventuellement instrumentaliste ou pragmatique des options assumées par les différents acteurs.

La démarche suivie est délibérément descriptive, partant de l'observation de "situations" dans lesquelles se négocient aujourd'hui de nouveaux consensus identitaires, en distinguant celles qui se nouent au sein des "communautés" noires, de celles qui commencent à émerger à leurs frontières (pour simplifier : Indiens, métis et Blancs). Dans chaque cas, on cherche à préciser les conditions de production et d'énonciation des nouveaux discours (les scènes et les outils), les acteurs individuels ou collectifs qui y participent et éventuellement les nouvelles pratiques que ces repositionnements impliquent. La contextualisation fine de ces trois composantes (outils, acteurs, pratiques, à travers leur mise en situation) permet de capter la complexité des phénomènes identitaires, d'échapper aux fausses dichotomies de type essentialisme *versus* instrumentalisation, et de pointer ainsi les connexions local-global et les passages de frontière entre les champs politique, culturel et social.

Dans tous les cas, il est fait appel à une supposée "mémoire collective [1]" pour légitimer les positions actuelles en les fondant sur une expérience partagée – réelle, reconstruite ou mythique –, utilisant pour ce faire des registres de communication divers – écrit et oral, individuel et collectif. Parmi ces derniers, certains sont "traditionnels" (la "tradition orale"), d'autres d'usage plus récent (la tradition "savante", les "conseils communautaires"), et leur interaction est, en soi, un puissant moteur de création culturelle, sociale et politique. La mémoire collective reconstruite devient ainsi à la fois recours et ressource, fin et moyen des élaborations identitaires, et met parfois en concurrence des versions différentes, voire antagoniques, en fonction des acteurs et des auteurs participant à ces élaborations. On peut ici rappeler que la mise en discours des expériences passées n'est toujours qu'une reformulation d'événements ou de récits, dans laquelle les opérations de sélection (oubli) et d'invention dépendent à la fois des acteurs présents (destinataires), des besoins du moment et de l'auteur (qu'il soit individuel ou collectif) de la reformulation, qui reproduit et/ou innove en fonction de ses propres stratégies.

Dans le Pacifique colombien, la population noire, majoritaire en nombre, a longtemps vécu en marge – sur les plans géographique et politique – dans la société nationale. Dès l'abolition de l'esclavage (1851-52), les migrations des Noirs récemment émancipés, mais aussi de travailleurs libres ou libérés depuis plusieurs générations, s'intensifient en direction des forêts hyperhumides du littoral pacifique, peu peuplées et dépourvues de voies de communication, où ils s'installent le long des rivières (*cf. carte 1*) Où EST-ELLE???. Ils y pratiquent l'agriculture, la chasse, la pêche, l'orpaillage, en interaction fréquente, quoique distante, avec les groupes indiens – embera et waunana au nord et au centre, awa au sud – et, de façon épisodique, avec des commerçants blancs qui leur achètent des produits de collecte forestière (caoutchouc, écorce de palétuviers pour les tanins, noix de corozo) et, à partir des années cinquante, du bois d'œuvre. De cette histoire particulière, la phase de l'esclavage a disparu de la mémoire parlée : cette amnésie collective qui veut gommer souffrances et humiliations, cet oubli nécessaire [2] à la recomposition sociale postesclavagiste [Losonczy, 1996] fonctionnent également comme un non-dit collectivement assumé qui constitue un ciment identitaire entre les nouveaux résidents d'origines très diverses (des haciendas des vallées interandines, des mines des piémonts, des plantations, des maisons de maîtres et des résidences urbaines, sans parler des origines plus lointaines que l'on connaît encore mal), ayant vécu des expériences également variées et qui ne commencent à "partager"

[1] Ici définie, sans entrer dans les débats théoriques classiques [Halbwachs, 1997 (1950)] ou plus contemporains [cf. par exemple Hobsbawn, Ranger, 1983], comme ce qui reste du passé dans le vécu des groupes, *ou bien ce que ces groupes font du passé* [cf. Pierre Nora, 1984].

[2] Cf. M. Augé [1998 : 122] : "Il faut oublier pour rester présent, oublier pour ne pas mourir, oublier pour rester fidèle."

une histoire commune qu'à partir des XVIII^e et XIX^e siècles, avec les migrations vers le Pacifique. D'ailleurs, cette "épopée fondatrice" n'acquiert que tout récemment ses lettres de noblesse, confinée qu'elle était jusqu'alors aux espaces/temps fragmentés de chaque rivière. Dans un texte d'une grande force, W. Villa [1998 : 435] décrit les migrations des XVIII^e et XIX^e siècles comme le grand voyage engagé par les Noirs "pour refaire leur culture", lorsque, "à la recherche des terres basses où ils pourront vivre en liberté, ils parcourent rives et collines qu'ils peuplent d'êtres imaginaires hérités des ancêtres", lorsque "des hauts faits et des histoires de rivières et d'embouchures lointaines commencent à alimenter la mémoire collective", lorsque, finalement, "ils réinventent leurs propres formes de gouvernement pour recommencer à faire l'histoire" (traduction OH).

Au-delà de cette unité fondamentale, le peuplement s'effectue sur le modèle d'un archipel de petites communautés distribuées le long des rivières, autonomes et régies par la parenté, où la mémoire se construit sur des références exclusivement locales et contextuelles, en fonction des rapports qui s'établissent avec les populations voisines, les ressources et les territoires disponibles : "L'autochtonie sur le territoire devient *ontologique* et partagée avec les autres" [Losonzcy, 1996 : 170, souligné par l'auteur]. Dans ces conditions, « la mémoire "nègre" apparaît déclinée au pluriel : une multiplicité de temporalités [OH : et de spatialités] juxtaposées, articulées dans des matrices culturelles diverses » [*idem* : 171]. La même auteur parle d'un "régime de mémoire dispersé et discontinu", associé à des "identités de creuset aux frontières ouvertes et mouvantes" [*idem* : 165].

Comment, en partant d'une telle mémoire fluide et mobile, éclatée en de multiples espaces/temps juxtaposés, construire une unité désormais rendue nécessaire par l'évolution du contexte politique et social ? La loi 70 de 1993 définit en effet la population bénéficiaire sur des particularismes géographiques (habitants riverains du littoral pacifique) et raciaux (populations noires), tout en prenant le soin de définir "la communauté noire" comme "l'ensemble de familles d'ascendance afro-colombienne qui possèdent une culture propre, partagent une histoire et ont leurs propres us et coutumes, qui révèlent et conservent une conscience identitaire qui les distinguent des autres groupes ethniques" (loi 70 de 1993, article 2, alinéa 5, traduction OH). Mémoire et ethnicité sont ici aussi clairement associées, conditionnant l'application de la loi à l'appartenance à cette communauté noire légalement instituée.

Pourtant, si la catégorie de "communauté noire" est d'apparition récente dans les discours, on ne peut nier l'existence bien antérieure d'une notion qui s'en approche, fondée sur le partage d'aspirations et d'expériences que ne connaissent pas d'autres individus, non noirs. Ce "partage", le plus souvent tu (l'esclavage comme on l'a dit, mais aussi les confrontations quotidiennes à la discrimination raciale et à l'exclusion), forge un sentiment d'appartenance à un ensemble social aux frontières diffuses, non nommé, construit en opposition à d'autres ensembles qui, eux, sont identifiables : les Blancs principalement, les possédants, les dominants, les habitants des Andes, les Indiens, etc. Combinant dans le désordre des critères géographiques, socioéconomiques, raciaux, cette "proto-communauté" noire se traduit par exemple, dans le quotidien, par les termes d'adresse d'usage courant et exclusif des populations noires : "cousin", "famille", "mon sang", "ma race" sont des expressions fréquemment employées entre personnes qui se rencontrent ou simplement se croisent sans se connaître. De même, deux Noirs dans les rues de Bogotá auront tendance à se saluer, ne fût-ce que par un léger haussement de sourcils, signifiant par là reconnaissance mutuelle et connivence silencieuse face à la majorité "blanche" confusément perçue comme agressive [cf. Mosquera, 1998]. Loin de revendiquer un "essentialisme" noir, ces remarques vont

dans le sens de Gilroy [1993] pour qui la "double conscience" des Noirs nord-américains (quand tout qualificatif identitaire – riche ou pauvre, étudiant ou ouvrier... – est systématiquement "doublé" de la précision : "et noir") serait un trait de l'expérience subalterne de la modernité. Pour sa part, Rappaport [1998 : 21], travaillant avec les communautés indiennes du Cauca en Colombie, attire l'attention sur le fait que « notre fixation narcissique sur la fluidité des frontières ethniques, malgré l'élégance des théories de certains intellectuels comme Bhabha, fait oublier la sensation palpable d'un "nous intérieur" vécue par les groupes subalternes ». Ce "nous intérieur" se perçoit dans les "creux de la mémoire" que mentionne A.-M. Losonzcy [1996], qui sont des "silences" partagés – au sujet de l'esclavage, du racisme au quotidien – plutôt que des oublis, c'est-à-dire des apports et non des soustractions à la mémoire collective [3].

Les reconstructions identitaires s'appuient donc, d'une part, sur un capital commun historiquement constitué mais jamais explicité et répondent, d'autre part, à un contexte au contraire très récent, où l'on peut observer, en temps réel, comment s'effectuent localement les redéfinitions identitaires liées à des modifications des textes législatifs et à des réformes des politiques nationales, voire supranationales [cf. Hoffmann, 1998 a]. À travers l'exposé de données empiriques, on analysera diverses façons de formuler l'identité – et de gérer la mémoire –, autour d'un même groupe "ethnique" (le concept de "groupe ethnique noir" n'est en lui-même pas évident à "construire") et dans une même dimension spatiotemporelle, au moins à une certaine échelle, celle de la région Pacifique sud-colombienne dans les années quatre-vingt-dix [4].

Récupération de la mémoire et identité ethnique noire

La transition de l'oral à l'écrit, le rôle de la culture savante

La population noire du Pacifique, très peu prise en compte, voire longtemps ignorée par les sphères académique, économique et politique, a pourtant fait l'objet, depuis les années quarante, d'études scientifiques qui ont forgé quelques images fortes construites autour de concepts clés : communautés rurales dispersées, capacités d'adaptation à des environnements écologiques et socioéconomiques adverses, organisation sociale fondée sur les rapports de parenté, pratiques productives traditionnelles [cf. Restrepo, 1997], traits culturels spécifiques (danse, musique, gestuelle, certains rituels). Ce discours, évidemment loin d'être faux mais figé dans la ruralité et influencé par les modèles indiens, a toutefois fait preuve d'une réelle efficacité puisqu'il a considérablement influencé la conception et la rédaction des textes constitutionnels et législatifs relatifs aux communautés noires [cf. Hoffmann, 1998 a ; Wade, 1996].

La sphère savante (anthropologues essentiellement, mais aussi prêtres, législateurs, hommes et femmes politiques – Blancs et Noirs confondus –, assesseurs des ONG) a ainsi produit depuis plus de cinquante ans un ensemble de représentations identitaires restreintes qui s'affichent comme des "descriptions scientifiques" et partent du principe d'une altérité fondamentale des Noirs, s'attachant à souligner leurs particularités : dans

[3] À cet égard, les réflexions maintenant nombreuses sur "l'indicible" au sujet des camps de concentration et de la Shoah pourraient s'élargir à d'autres contextes, dont celui du racisme contemporain [cf. Le Breton, 1997].

[4] Les données proviennent du travail de terrain effectué dans le cadre du programme de recherche "Identités, mobilités et urbanisation des populations afro-colombiennes du Pacifique sud-occidental", mené en collaboration entre l'IRD (ex-Orstom) et la Universidad del Valle, à Cali (1996-2000). En particulier, les descriptions d'assemblées (cf. plus loin) procèdent de ma participation à ces réunions soit en tant qu'"observatrice" invitée par les organisations noires (dans le bas-Mira), soit en tant qu'"assesseur" pour l'élaboration de la partie cartographique du dossier de titularisation de territoire collectif (haut-Mira), en plus de réunions informelles et de discussions avec et entre membres et leaders des organisations noires, dans la région de Tumaco, dans les années 1997, 1998 et 1999.

l'habitat, dans les pratiques matrimoniales, dans les rapports de parenté, dans les pratiques productives, dans l'accès à la terre et au territoire. Ce faisant, ils oblitèrent le plus souvent les phénomènes qui attestent de la vitalité et la diversité infinies des pratiques sociales, culturelles, politiques et économiques, d'une région à l'autre, et surtout d'un temps à l'autre, ainsi que commencent à le décrire les études récentes [Losonczy, 1997 ; Hoffmann, 1998 b ; Villa, 1998 :447]. La flexibilité des pratiques est ainsi gommée au profit d'une construction intellectuelle cohérente et proche des schémas d'organisation sociale déjà connus, plus facile à faire passer auprès du public et des décideurs. Le "succès" de ces représentations, pourtant mutilées de leur modernité, s'explique par deux facteurs principaux. D'une part, leur légitimité est acquise d'entrée dans la mesure où les sociétés modernes reconnaissent la parole savante comme parole de vérité, surtout lorsque les sujets/objets du discours sont perçus comme retardés dans la course au développement, marginaux, proches de la nature et bien loin de la culture. Plus récemment, ce pouvoir de parole se traduit en pouvoir tout court, lorsque le discours sort du champ académique ou folkloriste pour participer de plein droit aux débats politiques. D'autre part, l'efficacité de ces représentations provient, dans une large mesure, du fait qu'elles fonctionnent comme la première mémoire écrite de ces sociétés jusqu'alors inscrites dans les registres de la mémoire et de la communication orales. Cette mémoire écrite, plus "lisible" aux yeux des contemporains, devient vite "vérité" incontournable puisque sans réelle contre-proposition qui émanerait d'autres "auteurs" ou d'autres sphères.

Cette situation a commencé à changer dans les années quatre-vingt, avec l'organisation de certains secteurs de la population noire et leur prise de parole, d'abord sur les scènes régionales ou locales (surtout dans la partie nord du Pacifique, le Choco), puis, depuis le débat sur la constitution et la rédaction de la loi 70 (1991-1993), sur la scène nationale. Dans le cadre, mais au-delà, de cette mobilisation politique, un discours propre a vu le jour [5] et se décline selon divers modes : celui de la politisation, de la néo-africanisation, de l'hyperethnicisation, de la biodiversité, etc. [Losonzcy, 1996]. Ces nouveaux énoncés commencent à aborder d'autres thèmes, souvent moins ethnographiques et plus impliqués dans les débats politiques nationaux que les précédents. Un des objectifs clairement exprimés des nouveaux "maîtres de la vérité" [Détienne, 1967] est précisément celui de se réapproprier la parole, qu'ils considèrent comme trop souvent confisquée par les intellectuels blancs, et par là de construire une mémoire collective indispensable pour donner aux "communautés noires" une place visible et dicible au sein de la complexité sociale nationale.

Cette réappropriation de la mémoire, condition de l'identité et de la reconnaissance, devient enjeu de lutte contre la domination et la discrimination. Pour nombre d'intellectuels noirs colombiens, la récupération de la mémoire et sa mise en écrit s'inscrivent explicitement dans le cadre d'une conquête de pouvoir, dans un contexte politique qui ouvre, pour la première fois dans l'histoire de la Colombie, des espaces d'interlocution et de reconnaissance aux populations noires et à leurs représentants [cf. Agudelo, 1999].

Mais passer de l'oral à l'écrit, c'est également modifier les hiérarchies sociales qui concernent les porteurs de mémoire et de parole. Cette transition [6] suppose, pour les

5 Cf. par exemple Cifuentes [1986], Grueso, Rosero, Escobar [1998], Vanin [1996].

6 Je me réfère ici au Pacifique rural. En termes plus généraux, cette transition de l'oral à l'écrit ne date évidemment pas de ces dernières années, ni dans le Pacifique des villes où les intellectuels noirs ont laissé des traces depuis le XIX^{e} siècle (poésie, littérature et politique), ni surtout dans d'autres régions du pays, plus intégrées à la modernité naissante, où les Noirs remplissaient des offices et des rôles qui les inséraient dans le registre de la communication écrite, déjà sous la Colonie (travailleurs libres, artisans). Un objet de recherche serait précisément de retrouver et contextualiser ces écrits jusqu'à maintenant peu valorisés.

intellectuels engagés dans cette aventure, un double défi : face aux intellectuels non noirs (académiques, politiques...) pour affirmer leur place et leur légitimité à produire un discours propre, face aux populations noires pour tester la "vérité" de leurs positions et diffuser la nouvelle parole.

La construction d'une mémoire collective, les débats au quotidien

La mobilisation intense que connaît aujourd'hui la région du Pacifique, suscitée dans les années quatre-vingt par des préoccupations de survie matérielle (lutte pour le territoire et demande de sécurité foncière, cf. les premières luttes dans le Choco, soutenues en grande partie par l'Église), a déjà largement débordé le champ des revendications matérielles, pour provoquer un vaste questionnement identitaire qui atteint les villages les plus isolés.

Le débat principal porte sur l'association des notions d'identité et de territoire, posée comme "ontologique" par les textes législatifs et conditionnant par là même la reconnaissance des droits fonciers. Pourtant cette association n'est pas évidente dans le cas de sociétés jusque récemment morcelées en une infinité de "territoires" concrets discontinus, disposés comme on l'a vu, le long des rivières parallèles entre elles et perpendiculaires à la côte. Existerait-il autant d'identités noires que de territoires locaux ? ou n'existe-t-il qu'un seul et même "territoire ethnique" commun à toutes les populations noires du littoral ? Ces questions obligent à repenser chacun des termes et à expliciter leurs relations, pour construire un discours spécifique aux "communautés noires" désormais instituées, qui prenne ses distances face aux modèles indiens et intègre les modalités concrètes de la vie des populations noires riveraines (modes de peuplement, pratiques de l'espace, organisations sociales...). Il s'agit en effet, ne l'oublions pas, de revendiquer et d'accéder à des droits qui, pour être exercés, impliquent la participation des populations de base dans la mise en place de nouvelles règles de négociation et d'autorité locale. La recherche d'un nouveau discours n'est donc pas seulement une spéculation intellectuelle mais appartient au domaine du concret, elle se forge dans le quotidien et exige un consensus entre des parties qui, toutes d'accord pour revendiquer identités et territoires, n'en ont pas moins des priorités et des objectifs souvent distants : nécessités à court terme, voire immédiates (accès à la terre et protection des territoires) pour certains, ambition théorique et politique de grande ampleur (la redéfinition de l'identité noire) pour d'autres.

Dans la pratique, les compromis s'élaborent lors des rencontres et assemblées organisées dans les villages pour diffuser le contenu de la loi 70 et mettre en place les mécanismes de son application. Le déroulement même de ces réunions souvent très nourries (50 à 200 personnes réunies pour deux jours dans un hameau ou un petit village) témoigne de la richesse des échanges, à travers la juxtaposition de formes de communication appartenant à des registres très différents. Les conteurs et poètes populaires y ont toujours un espace réservé, les tableaux de l'école servent de support aux explications des assesseurs venus de la ville, des listes d'assistance circulent, des discussions dégénèrent parfois en règlements de comptes internes... Un film vidéo peut clore la journée, et plus tard chacun trouve un espace où poser sa natte pour passer la nuit. Comme le décrit Villa [1998 : 444], "le chant et la danse s'intègrent à la dimension politique de la réunion, les vieux rappellent l'histoire du peuplement du fleuve, sur la carte se dessinent les lieux où s'installèrent les aïeux, ils nous parlent d'histoires [récits] de maîtres et d'esclaves, de repas et de fêtes du passé, d'Indiens et de Noirs, de l'histoire [Histoire] qui, dans la réunion, est porteuse d'identité" (traduction OH).

Ces "moments" fonctionnent comme des lieux de construction de l'histoire (de récits consensuellement acceptés) et de la mémoire collective, où les poètes jouent un rôle

déterminant. Dans le Pacifique, les *decimeros* et *copleros* racontent en vers le passé et se gaussent des présents, ironisent sur les puissants et défendent les plus faibles. On retrouve ici les traits associés aux sociétés orales, dans lesquels la mémoire collective se transmet selon des procédés de "reconstruction générative" (et non pas de mémoire mécanique, mot à mot) où la dimension narrative est fondamentale et concède à la mémoire une grande créativité [Le Goff, 1988].

Ces procédés permettent aux habitants ruraux souvent analphabètes de participer, aux côtés des dirigeants, au processus de récupération de la mémoire. La réunion, en un même espace/temps, de ces deux registres symboliques (celui du rituel traditionnel et celui du rituel politique moderne [cf. Bierschenk, 1995]), permet aux uns et aux autres de se reconnaître et de contribuer, de façon certes inégalitaire et dissymétrique, à une entreprise dans laquelle les objectifs peuvent être distincts mais confluent, dans une situation donnée, en une même recherche de légitimité.

Souvent chargées d'émotion due au caractère exceptionnel de ces réunions-rencontres entre gens qui se côtoyaient sans se connaître, les assemblées organisées pour des motifs d'ordre politico-territorial sont aussi l'occasion de diffuser les nouvelles normes et la nouvelle mémoire, cette fois-ci des intellectuels vers les populations rurales. Dans cette optique, la récupération et la revalorisation des pratiques "ancestrales", données comme preuve et condition de l'identité, jouent un rôle central. Cela passe souvent par la remémoration des termes qui les nomment, souvent tombés en désuétude, et donne lieu à d'étranges échanges.

Lors de réunions du Conseil communautaire du bas-Mira, on a pu voir comment certains termes étaient réappropriés par les leaders régionaux (d'origine urbaine pour la plupart) puis rediffusés auprès des paysans qui "apprenaient" ainsi, de la bouche des plus jeunes, la valeur de pratiques souvent obsolètes : le travail collectif (*minga,* terme d'origine quechua) pour les défriches aujourd'hui devenues rares, la chasse en commun quand il n'y a plus de gros gibier, l'échange de travail désormais remplacé par un salaire dans les grandes plantations... Les pratiques ont beau être caduques, le discours, lui, est très actuel, et consacre un retournement d'autorité entre générations. Les anciens, dont on honore la sagesse et la connaissance, sont appelés à valider le discours des plus jeunes, quitte à taire leurs doutes ou leurs réticences éventuels. Ce fut le cas, à l'une de ces réunions, d'un ancien demandant publiquement pardon à la communauté pour avoir osé contredire un jeune dirigeant au sujet de "pratiques ancestrales" dont il doutait, mettant ainsi en péril la mémoire et l'identité collective... Une autre fois, ce furent ces mêmes leaders qui employèrent en réunion plénière des termes dits traditionnels comme *porfia* (discussion collective pour arriver à un consensus), qu'aucun des paysans présents n'utilise ou même ne comprend. Personne n'osa en demander la signification, et le seul qui posa la question se vit réprimandé pour son ignorance ; on mit en doute jusqu'à son appartenance à la communauté.

De la part des intellectuels, cet effort pour recycler et resignifier des termes anciens (*minga* pour "assemblée plénière", *porfia* pour "séminaire") correspond à une volonté délibérée de particulariser pratiques et vocabulaires afin d'affirmer une identité opposable à celle des voisins (Blancs et Indiens). Il rappelle ainsi ceux des intellectuels indiens nasa, dans le Cauca colombien, qui s'emploient à réélaborer "les connaissances historiques, ethnographiques et linguistiques afin qu'elles reflètent les expectatives et les épistémologies "natives" – indiennes – plutôt que les occidentales" [Rappaport, 1998 : 31]. Il vise enfin à établir des ponts entre modernité et tradition, en intégrant les populations paysannes dans la vaste entreprise de reconstruction de la mémoire, tout en répondant au besoin des dirigeants, souvent élevés loin du monde rural, de légitimer, auprès des anciens, des pratiques nouvelles (la mobilisation et l'organisation politique) par leur connaissance du "traditionnel" (le vocabulaire).

Qu'elle réponde aux exigences venues des textes – qui posent le traditionnel comme conditionnant l'identité – ou à la dynamique de mobilisation populaire – qui revalorise des pratiques et valeurs oubliées –, la référence à l'ancestralité est devenue obligatoire et indispensable dans la construction identitaire ethnique. Fondements de la mémoire collective, les traits "ancestraux" sont ramenés au grand jour, inventés parfois, toujours réélaborés et recontextualisés, puis rediffusés sous des formes et pour des publics divers (écrits, vidéos, conférences).

D'un côté, ces dynamiques permettent une circulation des savoirs, avec intégration – pas toujours contrôlée – de certains éléments en cours de route et rétroalimentation entre sphères qui jusqu'alors ne se mélangeaient guère (la culture savante et la tradition orale, le milieu rural et les assesseurs urbains). D'un autre côté, le retour à l'écrit, vue la primauté de ce registre de communication dans la société globale, entraîne des risques de cristallisation et réification des discours autour de quelques idées-forces.

À grands traits, le nouveau discours identitaire politisé consiste à revendiquer une "essence noire" (*el Ser Negro*), définie paradoxalement comme un ensemble d'affirmations *à construire*, briques par briques, en reprenant des éléments dans la tradition orale, dans le discours savant et dans la modernité [Grueso, Rosero, Escobar, 1998] : un bricolage identitaire bien connu mais ici en pleine ébullition. Dans le Pacifique, cette identité ethnique noire s'appuierait sur l'existence d'un "territoire-région" défini comme "l'espace où se crée et se recrée la vie culturelle, sociale, politique et organisationnelle des différentes communautés noires", qui aurait une traduction spatiale – équivalant à l'espace régional occupé par les populations noires du littoral – mais qui représente surtout, aux yeux de ses promoteurs, un concept susceptible d'intégrer la grande diversité des situations sous une même catégorie spatio-identitaire, au-delà des éventuelles appropriations foncières [*idem*].

On le voit, les efforts développés par les intellectuels tendent par moments vers une normalisation identitaire qui passe par une homogénéisation de la mémoire, qui suppose à son tour une relative confiscation des mémoires populaires. En retour toutefois, ils ne peuvent ignorer la grande vitalité et variabilité des pratiques des populations rurales, et sont amenés à innover en construisant au jour le jour des catégories plus élaborées et plus "respectueuses" des communautés noires de base : la notion de "territoire" s'est considérablement enrichie avec les nombreux débats menés dans les villages du littoral, intégrant des éléments non naturels ni même spatiaux (le territoire comme espace de référence, même s'il est parfois discontinu et contrôlé par d'autres), et la définition même "d'identité noire" se voit chaque jour remise en cause et enrichie par les usages qu'en font les paysans, en contact quotidien avec leurs voisins, non noirs.

Les négociations identitaires chez "les voisins" (Blancs, Indiens, métis)

Si le remue-ménage identitaire débouche sur la définition d'un "être noir" dont la construction incombe à "tous les Noirs", comment se situent ceux dont l'identité raciale n'est pas clairement définie, ceux qui ne se retrouvent dans aucune des catégories admises aujourd'hui, ceux enfin qui ne se perçoivent pas tels que les autres les qualifient : métis et mulâtres aux phénotypes les plus variés, paysans blancs intégrés depuis des générations dans les villages noirs avec lesquels ils partagent un même mode de vie, Indiens refusant les réserves et proches des Noirs tout en conservant à leur égard une méfiance historique, par ailleurs réciproque ? Les sociétés locales du Pacifique, particulièrement originales par leur histoire de peuplement, on l'a vu, ont abrité toutes sortes d'unions et d'alliances, ou ont au contraire érigé des limites infranchissables entre groupes sociaux distincts par leurs phénotypes. Elles doivent aujourd'hui gérer

ces combinaisons socioraciales, sous des pressions multiples qui poussent à la particularisation et la définition univoque des identités. Trois cas de figure illustreront les débats qui en découlent et les "solutions" trouvées à ce jour – et qui peuvent changer demain, dans la mesure où tout cela est en pleine définition : les enclaves de villages blancs sur la côte nord du Nariño, les villages métis des piémonts, les individus blancs et/ou indiens insérés dans les territoires collectifs noirs en construction.

Les Blancs de la côte nord

Une petite dizaine de "villages blancs" s'échelonnent sur le littoral au nord de Tumaco, peuplés d'une part de descendants de colons dont on ignore l'origine et qui n'ont pas laissé de traces ni "d'histoire" (San Juan), et d'autre part des "héritiers" – c'est ainsi qu'ils se nomment – d'un Espagnol qui acheta un morceau de plage à la fin du XVIIIe siècle et en garda jalousement le contrôle – et les titres fonciers originaux –, allant jusqu'à indiquer, dans son testament, les droits d'usage et de partage que ses descendants devraient respecter (Playa Mulatos) (*cf. carte 2????).*

La culture quotidienne de ces villages (dans l'habitat, l'alimentation, les pratiques de pêche et d'agriculture, la religion et même la musique) est très similaire de celle des villages noirs environnants, avec lesquels ils partagent un isolement chronique et toujours actuel (quatre heures de hors-bord, et douze heures en canoë de Tumaco ou de Guapi, les deux villes les plus proches). Pourtant, jusqu'à il y a une vingtaine d'années encore, aucun échange n'était pensable entre les deux groupes. Si un Noir s'aventurait sur les plages de San Juan ou de Mulatos, "on le rejetait et l'on gommait jusqu'à la trace de ses pas sur le sable" ou "on cassait le verre dans lequel il avait bu [7]", façons claires pour les Blancs de nier jusqu'à l'existence et l'humanité de l'Autre, noir. Ces *culimochos,* comme on les nomme à Tumaco de façon grossière et péjorative, avaient construit leur domination microlocale sur l'exclusion et la discrimination raciale, sur l'affirmation et la préservation de l'identité (blanche dans ce cas, avec une stricte endogamie) et, dans le cas de Mulatos, sur le contrôle d'un territoire transmis intact – et indivis – de génération en génération. C'est à partir de ce "capital spatial" qu'ils purent assurer leur reproduction et une relative expansion. En effet, à partir du début du XXe siècle, ils se différencièrent des villages noirs par certaines activités, dont un tourisme rudimentaire pour les citadins de Buenaventura et quelques aventuriers de l'intérieur. Dès les années quarante, des constructions plus imposantes ("hôtels") virent le jour, et une stratification économique évidente vint s'ajouter à la ségrégation raciale.

Au cours des années quatre-vingt et quatre-vingt-dix, cette microsociété se vit sérieusement menacée par l'affaiblissement des deux piliers qui la soutenaient. D'un côté son pouvoir économique se vit gravement affecté par deux tremblements de terre suivis de raz-de-marée, en 1949 et surtout en 1979, qui détruisirent les installations, firent disparaître une partie des terres, provoquèrent de nombreux morts et le départ de survivants qui avaient tout perdu. Plus récemment, elle est fragilisée par la perte de légitimité de ses "valeurs" racistes qui sont en passe d'être renversées, ou en tout cas ne sont plus avalisées par le discours global qui prône le respect et l'égalité ethnico-raciale.

À San Juan, les "petits Blancs" de la côte affrontent un problème qu'ils partageaient naguère avec les Noirs – celui de la non légalisation de leurs titres fonciers – mais que ces derniers sont en passe de résoudre dans le cadre de la loi 70. Désormais, c'est la base même de leur survie – leur territoire – qui peut être menacée dans un futur proche. La loi prévoit en effet de régulariser les titres, sous forme collective, au bénéfice des

[7] Entrevue à San Juan avec des habitants noirs, travailleurs dépendants des Blancs qui habitent le quartier voisin du même village, octobre 1997.

seules populations “afro-colombiennes”, et interdit dans le même temps toute régularisation foncière sans l’accord formel des “communautés noires” voisines des terrains en question. Serait-ce un nouveau chapitre de l’histoire universelle de l’arroseur arrosé ? Les Blancs dépendent aujourd’hui des Noirs dans leur course légitime pour la sécurité foncière. À moins qu’ils ne se déclarent eux-mêmes “noirs” pour bénéficier de la loi, dans la mesure où ils remplissent toutes les conditions prévues par les textes (ancestralité, pratiques traditionnelles, respect de l’environnement, etc.), sauf celles relatives au phénotype.

Sans encore nous avancer trop loin, on peut voir comment cette petite société réagit à ces “coups du sort” – de son point de vue – successifs. Une première option, la plus commune, consiste à quitter la côte pour s’installer en ville. Là, les individus reconstruisent des projets sur d’autres bases, loin du rural et de la pêche – et des Noirs – , continuant et alimentant le racisme urbain, et dans certains cas s’investissant dans le champ politique où ils commencent à représenter, à l’échelle du municipe de Tumaco, une force non négligeable – élection assurée d’un ou plusieurs conseillers municipaux à chaque élection. Ceux qui restent dans les villages du littoral investissent dans d’autres domaines productifs et/ou économiques (contrôle de la filière bois notamment) qui leur permettent de maintenir leur supériorité économique microrégionale, hors de leur territoire “ancestral”. Enfin, une petite minorité semble disposée à rester au village, quitte à modifier en profondeur les anciennes pratiques locales racistes, comme l’attestent par exemple l’augmentation des mariages “mixtes” et une relative baisse de la discrimination. Il leur faut alors renoncer au discours “ancestral” pour en construire un autre, qui intègre les nouvelles conditions de vie partagées avec les Noirs.

Dans tous les cas, l’hégémonie des Blancs dans les territoires qu’ils contrôlaient est fortement remise en cause. Aujourd’hui, les Noirs et les mulâtres peuvent vivre dans les villages de “la côte”. Les Blancs ont perdu une grande partie de leur capital spatial qu’ils cherchent à transformer au plus vite (en capital économique, en capital politique) avant qu’il ne s’épuise totalement. L’histoire aura voulu que, localement, les dynamiques économiques – et naturelles – et l’évolution du contexte politique global s’allient pour contrer une microformation sociale originale, fondée sur le racisme et la ségrégation, qui avait pu se reproduire dans l’isolement pendant deux siècles.

Les métis du piémont

Ni Noirs, ni Blancs, ni Indiens, les métis ne sont ni de la côte ni de la sierra, et occupent leurs terres sans titres légaux. Ils n’aspirent pas à rejoindre les réserves indiennes toutes voisines mais ne peuvent prétendre à légaliser leur situation foncière de façon individuelle, sous forme de propriété privée, puisque la frange altitudinale qu’ils occupent est déclarée “aire fragile et protégée, non aliénable” par l’Institut colombien de la réforme agraire (Incora). De plus, ils sont en majorité des habitants récents, de deux ou trois générations tout au plus, originaires soit des régions indiennes voisines, soit de la sierra ou encore du littoral, et sont perçus négativement par les autorités comme un groupe sans homogénéité sociale, sans mémoire collective, sans droit reconnu, sans identité partagée... C’est un lourd fardeau que portent ces populations paysannes venues coloniser ces terres vierges dans l’espoir d’y fonder familles et villages.

Désormais, le problème de sécurité foncière ne peut se résoudre, pour eux, sans passer par un positionnement explicite dans la “grille identitaire” prévue par les textes. Tant qu’ils restent qualifiés comme une population mouvante, dans l’espace et dans l’identité, ils ne peuvent prétendre à aucun pouvoir de dialogue politique qui leur permettrait d’exposer leurs revendications. Ils doivent donc rentrer dans le cadre construit depuis la sphère nationale et globale.

Le régime de propriété privée est, comme on l'a vu, hors de portée de ces habitants, sauf à recourir à des pressions politiques extrarégionales qui pourraient justifier une exception à la règle, ou une remise en cause de la règle, deux choses impossibles pour l'instant vu le faible – ou nul – pouvoir de négociation dont disposent les paysans.

Le régime de réserves indiennes, s'il est par certains côtés le plus efficace et le plus rapide aujourd'hui pour obtenir et garantir des territoires [8], suppose en contrepartie la mise en place et le respect des institutions locales correspondantes (*cabildo, gobernador*) et l'insertion dans les structures organisatrices régionales et nationales (ONIC, Organisation nationale indienne de Colombie). Pour ces populations dispersées et aux pratiques assez individualistes, l'adoption du régime foncier indien – et de l'identité associée – serait assurément très contraignante.

Dans ce contexte et d'un point de vue pragmatique, la solution "noire" serait encore la plus viable. Les modes de vie (d'exploitation des terres, d'organisation sociale) sont objectivement assez proches de ceux du littoral marqués par la mobilité, la flexibilité et l'individualisme. Les conditions posées pour l'obtention de titres collectifs sont moins contraignantes que dans le cas précédent dans la mesure où les structures organisatrices régionales et nationales noires ne sont pas encore consolidées, tant s'en faut, ce qui laisse une certaine marge de manœuvre aux initiatives et aux innovations locales. Cependant, vu d'un autre angle, le coût de cette redéfinition identitaire est élevé: se revendiquer comme Noir suppose d'assumer la stigmatisation qui reste associée à ce groupe socioculturel, de s'exposer encore plus à la discrimination et au racisme, encore intenses dans la région comme dans le pays. "Devenir noir" impose de se reconnaître comme membre d'un sujet collectif, et d'intégrer les espaces de luttes et de pouvoir que ce nouvel acteur social mène ou tente de mener. Bien au-delà d'une simple instrumentalisation identitaire pour accéder à la terre (une argutie juridique en quelque sorte), ce nouveau positionnement dans l'espace social et politique exige un important travail collectif et individuel. Apparemment, ce n'est pas un obstacle rédhibitoire, comme le montrent les débuts de mobilisations en ce sens, appuyés par certains secteurs de l'Église catholique : organisation de réunions, premières négociations entre voisins, et l'indispensable travail de mémoire qui consiste à retracer l'histoire des migrations et des premiers arrivants, à retrouver la localisation des maisons des ancêtres, actuelles ou disparues, à reconstruire les généalogies familiales et villageoises, à cartographier un hypothétique futur territoire collectif... Dans ces séances de réflexion collective, les racines indiennes, blanches, métisses et noires s'enchevêtrent inextricablement, et l'appartenance aux "communautés noires" n'apparaît pas aussi incongrue qu'on peut le penser de prime abord, tant l'histoire récente rapproche ces individus devant faire face aux mêmes problèmes de reconnaissance sociale et politique d'une part, de reconnaissance foncière d'autre part.

Toutefois le chemin est encore long, et déjà certains contestent le droit de ces habitants à se réclamer "de la négritude", en présentant des arguments relatifs à leurs phénotypes : ce ne sont pas des "vrais Noirs". L'Incora se débarrasserait ainsi d'un dossier explosif, et pourrait continuer à considérer ces populations comme une juxtaposition de colons illégalement installés, plutôt que comme un groupe social participant d'une dynamique régionale légitimée par les textes. Les organisations noires déjà constituées, sur la côte, ont elles-mêmes parfois du mal à reconnaître comme faisant partie des leurs ces groupes très hétérogènes, et craignent une récupération du processus de mobilisation ethnique à des fins exclusivement territoriales.

---

[8] Depuis le renouveau des luttes indiennes dans les années soixante-dix, et surtout depuis l'adoption de la constitution de 1991, les Indiens ont acquis un pouvoir de négociation tel, au niveau national, qu'ils ont pu multiplier les territoires de réserves et exercent maintenant le contrôle sur près du quart du territoire national [cf. Gros, 1996].

Les positionnements individuels

Les mobilisations identitaires évoquées jusqu'ici n'impliquent pas seulement des débats d'idées ou des enjeux collectifs; elles supposent des positionnements individuels qui se construisent notamment à l'occasion des réunions qui rassemblent les habitants en vue de discuter de l'application de la loi 70 et de la constitution des territoires collectifs.

Le territoire en cours de constitution dans le haut-Mira compte une trentaine de localités, hameaux et petits villages, et est entouré à l'est de réserves indiennes awas, à l'ouest et au nord de vastes palmeraies ou pâturages déjà anciens, propriétés d'agroindustriels de Cali ou Bogota, et au sud de forêts en cours de déforestation par ces mêmes entrepreneurs avides de nouvelles terres, le plus souvent sans titres ou après achats non légalisés. Pris en étau entre ces voisins tentés par l'expansion territoriale, les paysans du haut-Mira ne contrôlent que difficilement leur territoire, d'autant que les cultures illicites (coca) se sont répandues massivement depuis quelques années, entraînant l'apparition de nouveaux habitants non noirs, peu enclins à discuter de droits fonciers. C'est donc dans un contexte de grandes tensions que s'engagent et se déroulent les discussions relatives à l'organisation de la population pour demander la reconnaissance de leur territoire.

Lors d'une assemblée consacrée à la cartographie des limites, des localités, des lieux et des espaces compris dans ce territoire, il fut évidemment fait mention des conflits ouverts ou larvés avec les colons blancs limitrophes. Cependant, ce ne fut qu'à la fin du deuxième jour que les paysans mentionnèrent l'existence d'une petite localité, incluse dans le territoire et dans le recensement correspondant établi par la communauté noire, et composée d'une demi-douzaine de maisons habitées par des Blancs. Pour les assistants, il était évident que ceux-ci s'intégraient au territoire, sans besoin même d'en débattre en assemblée. En effet, installés depuis deux générations, ces Blancs constituent une famille étendue qui travaille et vit comme ses voisins noirs, commence à établir avec eux des unions matrimoniales, aspire au territoire collectif dans les mêmes conditions et participe en tous points à la vie locale. Le phénotype n'était à aucun moment apparu comme pertinent, aux yeux des Noirs présents à l'assemblée, pour justifier une éventuelle exclusion, ou pour simplement mettre en doute leurs droits sur le territoire. Même les assesseurs externes, au départ un peu étonnés, entérinèrent cette position.

À l'inverse, à la même assemblée, arriva le deuxième jour un paysan indien qui prétendait participer aux réunions, puisqu'il habite un village inclus dans le projet de territoire collectif. Un débat s'engagea à mi-voix, dans la pièce adjacente de celle où se trouvait le nouvel arrivé, pour décider de l'attitude à prendre à son égard. Il ne peut pas participer car il n'est pas noir, disait l'un (lui-même fortement métissé); oui, mais sa femme est noire, répondit l'autre. Ce n'est pas un critère, rétorqua un troisième, que sa femme vienne si elle est intéressée, lui n'a pas voix au chapitre. Finalement, après un quart d'heure d'échanges, un consensus se dégagea quant à son acceptation, car il était "résident actif" depuis plusieurs années, intégré dans les réseaux d'échanges traditionnels informels qui caractérisent la vie locale (de nourriture, de travail, de menues aides pour garder les enfants par exemple, d'appuis ponctuels, etc.) et disposé à participer pleinement au processus de discussion.

Les critères d'identité qui fonctionnent dans le quotidien, loin de se restreindre aux phénotypes, intègrent pleinement la dimension sociale des individus, leur participation au temps et à l'espace du territoire (sa mémoire), et vont par là même différer d'un lieu à l'autre. Dans certains territoires, les Blancs sont clairement les "ennemis" (territoriaux) et aucun compromis n'est pensable. Dans d'autres, ce sont les Indiens qui

font figure de l'Autre menaçant. Dans d'autres cas enfin, les combinaisons sont plus complexes et obligent à nuancer les positions. C'est là une chose bien difficile à gérer pour les leaders régionaux ou nationaux qui s'efforcent de construire une "identité noire".

La mémoire collective, fruit de tensions identitaires pour l'instant indépassables

La reconstruction de la mémoire collective s'élabore dans une dialectique entre intérêts individuels et stratégies collectives plus ou moins explicites pour répondre à des besoins qui, dans le cas du Pacifique colombien, sont autant d'ordre pratique – s'assurer le contrôle de territoires – que politique – se constituer comme acteur politique sur des bases ethniques – et même "existentiel" – "se sentir noir" et le revendiquer, comme condition en même temps qu'objectif de la mobilisation : "Les gens veulent ressentir l'orgueil d'être noir. C'est un sentiment collectif [9]." Selon que l'une ou l'autre de ces dimensions l'emporte, l'accent est mis sur la mémoire du territoire qui alimente la construction d'une identité ethnique noire, ou plus pragmatiquement sur une mémoire collective de l'occupation des lieux et des terres qui justifie l'usage, la possession et finalement l'obtention de titres fonciers. La mémoire est donc le résultat de processus complexes, plus qu'une donnée de départ qu'il faudrait "récupérer" pour atteindre tel ou tel objectif.

Dans tous les cas cependant, ces processus impliquent un travail d'innovation assumé par les leaders comme par les populations rurales, dans le contenu comme dans les modalités de transmission de la mémoire. Ces changements influencent en retour d'autres dimensions de la vie collective. Ainsi le recours à un vocabulaire spécifique (la *minga*, la *porfía*) ou la mise en place de nouvelles scènes d'interaction (les assemblées, les réunions) introduisent des modes de communication qui décident de nouvelles hiérarchies : qui est écouté, au nom de quoi, qui est porteur de "vérité" ? Dans le même sens, la rénovation des débats autour de la question de l'identité, dans la mesure où elle doit déboucher sur des compromis pratiques – qui a accès à la terre ? Qui représente les populations rurales ? – oblige les uns et les autres à entamer le dialogue et installe ainsi des canaux de communication entre plusieurs mondes qui tendaient à s'ignorer.

Les innombrables médiations nécessaires à l'élaboration, à la discussion et à la diffusion des nouveaux discours constituent, en tant que telles, une innovation sociale et politique majeure qui remet en cause les systèmes locaux de hiérarchie et d'autorité (entre rural et urbain, mais aussi paysan et technicien, lettrés et non scolarisés, jeunes et anciens, Noirs et Indiens). Ces recompositions ne sont pas neutres, pas plus que les scènes et moyens de communication employés par les uns et les autres. Comme le note Bierschenk [1995 : 460] à propos des Peuls du Bénin, "la symbolique des rituels politiques et autres doit donc être comprise comme étant aussi une ressource politique; [...] comme pour les autres types de ressources politiques, tous les acteurs sociaux n'ont pas le même accès aux domaines symboliques ; la possibilité de manipulation des symboles est généralement répartie socialement de façon inégale". Dans le Pacifique colombien, on ne peut ignorer les tendances parfois très fortes à la confiscation du discours et de la vérité de la part de certains dirigeants qui contrôlent les flux d'information – et de fonds – qui arrivent aux communautés noires rurales [cf. Agier, Hoffmann, 1999].

[9] "El derecho a ser negro es también un sentimiento, la gente quiere sentir pleno orgullo de ser negra. Hay un sentimiento colectivo. (...) En los ríos se decía que un criterio a tener en cuenta para que alguien los represente es que sea y se sienta negro" ["Movimiento negro, identidad y territorio. Entrevista con la Organización de Comunidades Negras de Buenaventura", p. 246].

D'une manière générale, les catégories élaborées par les "gens des rivières" autour de la question identitaire sont souvent plus nuancées et plus flexibles que celles proposées par les intellectuels et dirigeants du mouvement noir (cf. par exemple les combinaisons de critères phénotypiques, résidentiels, de parenté et de pratiques sociales pour définir qui est membre d'un territoire et donc "Noir"). Plus qu'une contradiction, ce déphasage répond à des contraintes externes pour l'instant indépassables : les dirigeants ne peuvent que se situer dans les cadres de pensée construits ailleurs (dans la capitale, les milieux politiques) qui exigent de mettre l'accent sur les particularismes et poussent ainsi à une interprétation "essentialiste" des réalités sociales, culturelles, économiques et politiques des populations concernées, alors que, à la base, les expériences quotidiennes de coexistence inciteraient plutôt à la souplesse et la négociation. On retrouve là la distinction mentionnée par de nombreux auteurs entre les discours destinés à l'extérieur et ceux élaborés à l'intérieur des "communautés" [*frontstage/backstage* de Goffman, 1973 ; Feierman; 1990 ; *public transcript/hidden transcript* de Scott, 1990]. Ceux-ci, à leur tour, renvoient, d'une part, à l'idée de "double conscience" des groupes subalternes [Gilroy, 1993] et, d'autre part, à celle de l'imposition paradoxale de discours particularistes sous l'effet de la globalisation.

Aujourd'hui, alors que les dynamiques engagées sont loin d'avoir atteint leurs objectifs, on ne peut que souligner l'existence de forces divergentes qui indiquent de possibles développements futurs : entre normalisation et invention du discours – et de la mémoire –, entre rigidification et souplesse dans les pratiques sociales et politiques, entre fermeture identitaire et ouverture aux autres groupes et ensembles sociaux.

BIBLIOGRAPHIE

AGIER M., HOFFMANN O. [1999], "Les terres des communautés noires dans le Pacifique colombien. Interprétations de la loi et stratégies d'acteurs", *Problèmes d'Amérique latine*, Paris, La Documentation française, 32, janvier-mars : 17-42.

AGUDELO C. E. [1999], "Changement constitutionnel et organisation des mouvements noirs en Colombie", *Problèmes d'Amérique latine*, Paris, La Documentation française, 32, janvier-mars : 43-52.

AUGE M. [1998], *Les Formes de l'oubli*, Paris, Manuels Payot, 123 p.

BARTH F. [1995 (1969)], "Les groupes ethniques et leurs frontières", in P. Poutignat, J. Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, Paris, Puf : 203-249

BIERSCHENK T. [1995], "Rituels politiques et construction de l'identité ethnique des Peuls au Bénin", *Cahiers des sciences humaines*, 31 (2) : 457-484.

CIFUENTES A. (comp.) [1986], *La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*, Bogotá, Instituto colombiano de cultura-ICAN.

ESCOBAR A., PEDROSA A. [1996], *Pacífico ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacíficocolombiano*, Ecofondo-Cerec, Bogotá, 374 p.

FEIERMAN S. [1990], *Peasant Intellectuals : Anthropology and History in Tanzania*. Madison, University of Wisconsin Press.

GILROY P. [1993], *The Black Atlantic : Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, Harvard University Press.

GOFFMAN E. [1973], "Les relations en public", in *La Mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Minuit, II, 374 p.

GROS C. [1996], "Un ajustement à visage indien", in J.-M. Blanquer, C. Gros (coord.), *La Colombie à l'aube du troisième millénaire*, Paris, IHEAL-Credal, 438 p. : 249-

275.
GRUESO L., ROSERO C., ESCOBAR A. [1998], "The Process of Black Community Organizing in the Southern Pacific Coast Region of Colombia", in S. Alvarez, E. Dagnino, A. Escobar, *Cultures of Politics/Polics of Culture : Re-visioning Latin American Social Movements*, Boulder, Colorado, USA, Westview Press : 196-219.
HALBWACHS M. [1997 (1950)], *La Mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 295 p.
HOBSBAWN E., RANGER T. [1983], *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 322 p.
HOFFMANN O. [1998 a], "Políticas agrarias, reformas del Estado y adscripciones identitarias: Colombia y México", *Análisis Político*, Bogotá, IEPRI, 34 : 2-24.
HOFFMANN O. [1998 b], "Familia y vereda en el río Mejicano (Tumaco), revisión de algunos conceptos", *Documentos de trabajo del CIDSE*, Cali, Univalle, 36 ,33 p.
LE BRETON D. [1997], *Du silence*, Paris, Métailié, 283 p.
LE GOFF J. [1988], *Histoire et Mémoire*, Paris, Gallimard, 409 p.
LOSONCZY A.-M. [1996], « Mémoires "nègres" : le creux et le plein », *Bastidiana*, 13-14 : 163-173.
LOSONCZY A.-M. [1997], *Les Saints et la Forêt. Rituel, société et figures de l'échange entre Noirs et Indiens Emberá*, Paris, L'Harmattan.
MOSQUERA C. [1998], *Acá antes no se veían negros*, Cuadernos de investigación, Estudios monográficos, Bogotá, Observatorio de cultura urbana.
"Movimiento negro, identidad y territorio. Entrevista con la Organización de Comunidades Negras de Buenaventura" (sans auteur) [1996], in A. Escobar, A. Pedrosa, *Pacífico ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano,* Bogotá, Ecofondo-Cerec, 374 p. : 245-265.
NORA P. (dir.) [1984], *Les Lieux de la mémoire*, 1 : *La République*, Paris, Gallimard NRF, 672 p.
RAPPAPORT J. [1998], "Hacia la descolonización de la producción intelectual indígena en Colombia", in M.L. Sotomayor (ed.), *Modernidad, identidad y desarrollo*, Bogotá, Ican-Colciencias, 441 p. : 17-40.
RESTREPO E. [1997], "Invenciones antropológicas del *negro*", *Revista colombiana de antropología*, XXXIII : 237-269.
SCOTT J. [1990], *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, New Haven, Connecticut, Yale University Press.
VANIN A. [1996], "Lenguaje y modernidad", in A. Escobar, A. Pedrosa, *Pacífico ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacíficocolombiano*, Ecofondo-Cerec, Bogotá, 374 p. : 41-65.
VILLA W. [1998], "Movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano. La construcción de una noción de territorio y región", in *Geografía humana de Colombia,* VI : *Los Afrocolombianos*, Bogotá, Instituto colombiano de cultura hispánica : 431-449.
WADE P. [1996], "Identidad y etnicidad", in A. Escobar, A. Pedrosa, *Pacífico ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacíficocolombiano*, Ecofondo-Cerec, Bogotá, 374 p. : 283-298.