
LA VIOLENCE DE L'OUBLI : LES COMMUNAUTÉS NOIRES EN COLOMBIE ET LES PIÈGES DE LA MÉMOIRE COLLECTIVE

ODILE HOFFMANN*

« Le cœur du problème, c'est la mobilisation de la mémoire au service de la quête, de la requête, de la revendication d'identité » (Ricœur 2000 : 98).

MA RÉFLEXION EST PARTIE de l'assertion fréquente qui assimile les mobilisations identitaires actuelles à des phénomènes perçus négativement (cf. les titres de « La haine identitaire » – Sibony 2001, « L'illusion identitaire » – Bayart 1996, « La guerre des identités » – Laclau 2000) qui déboucheraient inévitablement sur des orientations communautaristes, voire séparatistes, et finalement sur de la violence.

En Amérique latine, on est loin de ce schéma, et les mobilisations identitaires s'inscrivent au contraire dans des discours et des pratiques qui gèrent en permanence l'appartenance nationale et l'aspiration à une reconnaissance ethnique spécifique, les particularismes à un universalisme revendiqué, les traditions à une modernité assumée, bref des revendications « citoyennes » afin de remodeler la Nation (Le Bot 2000, Gros 1997, de la Peña 2001). Pour autant, on ne peut ignorer la prégnance des représentations simplistes et simplificatrices qui ordonnent aujourd'hui encore les sociétés latino-américaines sur ce sujet, comme on ne peut nier les polarisations en cours dans nombre de régions « indiennes » ou « ethniques », ni les actes de violence interprétés comme « conflits inter-ethniques » par leurs contemporains.

Il est alors important d'explorer les mécanismes qui favorisent, ainsi que ceux qui s'opposent à ces représentations porteuses d'exclusion et de violence. Je partirai des processus de construction identitaire, en mettant l'accent sur les usages qu'ils

* IRD-CREDAL

font de la mémoire collective et des risques d'instrumentalisation de celle-ci. Car, comme l'a bien noté Ricœur à ce sujet, la relation identité-mémoire est immédiate : seul le recours au temps, grâce à la mémoire, permet de penser l'identique, que ce soit sous l'angle de « ce qui ne change pas » (*idem, same, gleich*), ou de « ce qui est le même » tout en pouvant évoluer (*ipse, self, selbst*). Penser l'identité implique toujours de recourir à la mémoire, laquelle, sous ses différentes formes, est susceptible d'us et d'abus. La manipulation de la mémoire sert des intérêts spécifiques et participe à légitimer des idéologies portées par les récits : « c'est à travers la fonction narrative que la mémoire est incorporée à la constitution de l'identité. L'idéologisation de la mémoire est rendue possible par les ressources de variation qu'offre le travail de la configuration narrative » (2000 :103). La mise en récit est un acte politique à double titre : en sélectionnant certains faits au détriment d'autres, elle « ordonne » le monde selon des critères non aléatoires ; en favorisant les prises de parole, elle suppose l'existence de sujets dont on reconnaît la capacité à se souvenir du passé pour construire le présent. La mémoire sert ainsi à construire des catégories au nom desquelles on peut agir aujourd'hui, et concerne des sujets qui sont aussi des acteurs sociaux et politiques.

Les revendications identitaires ethniques s'accompagnent, le plus souvent, d'une réécriture de l'histoire afin de trouver (prouver) à soi-même et aux autres une place légitime au sein d'un ensemble plus vaste, en général la Nation¹. Ces mises en récit exaltent l'unité fondatrice autour de quelques éléments simples auxquels doivent souscrire les populations ou individus supposés appartenir à cette « unité ». Dans des situations banales à identifications multiples (paysan, habitant, aîné, client, femme.), le travail de mémoire militant néglige ces appartenances pour n'en retenir qu'une seule : celle liée à l'identification ethnique. La construction du nouveau récit privilégie une entrée sur les autres, subordonne la variété des logiques sociales (ou politiques, culturelles, etc.) à une seule, et pour cela crée des catégories nouvelles, réordonne le monde tout en le simplifiant. En schématisant à l'extrême, on peut y voir des mécanismes de confiscation d'une identification sur les autres, mis en œuvre à travers le « travail de mémoire ». On pourrait alors parler d'une violence de la mémoire qui « contraint », et dans une certaine mesure, mutile la complexité du social, en imposant des catégories exclusives des unes des autres.

Cette violence symbolique n'est cependant pas perçue comme telle, encore moins voulue ou reconnue par les acteurs qui la portent : les dirigeants et militants impliqués dans les mouvements de revendication ethnique. Souvent importée « de l'extérieur » par le discours global des organisations non gouvernementales, des agences internationales et maintenant des gouvernements multiculturels, la nouvelle mise en catégories identitaires est en effet relayée « à l'intérieur » par de nombreux médiateurs aux objectifs plus ou moins ambitieux – parfois de la simple tactique opportuniste, mais aussi, le plus souvent, une réelle ambition de « changer le monde ». Par ailleurs, les processus de monopolisation – de la légitimité, de l'autorité, du territoire, de la mémoire, de l'identité, tout cela étant inex-

tricablement mêlé, comme on le verra plus loin – suscitent presque mécaniquement des phénomènes de résistance à cette confiscation. La mémoire obligée² ne s'impose pas facilement, et les situations conflictuelles que l'on observe sur le terrain exposent d'autres voies, d'autres voix, alternatives possibles au repli identitaire.

Je voudrais explorer ces processus de construction d'une mémoire « autorisée », et les résistances qu'elle suscite, à travers l'analyse des relations qu'entretiennent les populations noires du Pacifique colombien avec leurs voisins indiens et blancs, en regardant comment la mémoire collective est mise à contribution pour justifier des modifications actuelles de ces relations entre « communautés », qui ne s'étaient pas vues comme telles jusqu'à une date récente. L'analyse est synchrone et compare, à la manière d'un « arrêt sur image », les positions et les stratégies développées dans plusieurs « territoires collectifs » en construction dans une même région, celle de Tumaco, à la frontière équatorienne³.

Ce travail se construit autour de deux hypothèses. La première concerne l'approche territoriale, dont on verra qu'elle continue à susciter de nombreuses confusions, tant chez les militants que chez les observateurs. Alors qu'elle est présentée comme argument fondamental des revendications identitaires noires, la mémoire du territoire n'est jamais donnée d'avance et se modèle en fonction des enjeux de pouvoir qui se font jour à l'occasion de ces revendications. La deuxième hypothèse tendrait à poser que ce n'est pas l'érection d'une « barrière » identitaire en soi qui est porteuse de violence, mais la rigidification simultanée de plusieurs barrières en un même « endroit », ou la suprématie « obligée » d'une seule d'entre elles sur les autres. On voit donc qu'il ne s'agit pas d'opposer à une vision émancipatrice des mobilisations identitaires noires une interprétation catastrophiste en termes de repli identitaire porteur de violences sectaires, mais bien plutôt d'évaluer les processus simultanés de convergence, superposition, divergence ou compatibilité entre identifications multiples, et les conditions de leur coexistence/imbrication – ou non.

IDENTITÉ, TERRITOIRE, MÉMOIRE, UNE CONFUSION OPÉRATIONNELLE

Dans le Pacifique colombien, les revendications identitaires noires actuelles émergent dans les années 1980 sur un fond de demande de sécurisation territoriale d'une part, de discours légal et juridique sur la multiculturalité d'autre part. La Constitution de 1991 reconnaît la nature « pluriethnique et multiculturelle » de la Nation colombienne, et une loi spécifique (la Loi 70 de 1993) institue des droits fonciers, sous forme de territoires collectifs, au bénéfice des « communautés noires » du Pacifique. Les populations rurales de cette région n'ont en effet pas de titres fonciers légaux et sont soumises depuis une vingtaine d'années à une forte pression de la part d'entrepreneurs agro-industriels, forestiers, miniers ou touristiques. Les revendications territoriales – et plus précisément la demande de titres

collectifs – sont au centre des mobilisations ethniques noires. Dans le cadre des textes législatifs, il s’agit de savoir qui a droit et accès à certains territoires, et de définir les collectifs susceptibles de revendiquer et faire appliquer ces droits⁴.

Ces collectifs acquièrent d’emblée une double dimension : celle, de niveau local, qui définit les usagers-habitants du territoire concret revendiqué (population rurale, riveraine, du Pacifique) ; celle, plus vaste et non géographique, qui suppose l’appartenance à la population « noire », légalement seule bénéficiaire de la Loi 70. Ce sont donc deux registres différents qui sont mis à contribution pour instituer ces collectifs et ériger les « barrières » de Barth (1969), ces distinctions entre eux et nous, ceux du dedans et ceux du dehors. Le recours à la mémoire intervient alors dans la construction d’un récit susceptible de « porter » les nouvelles interprétations et légitimités. Dans ces conditions, il n’y aura donc pas de « mémoire collective » unique, mais des mémoires collectives associées à des groupes et des intérêts localisés, dépendantes des contextes. On retrouve là ce que disait Halbwachs (1950) à propos de la construction de la mémoire collective, qui est fruit d’expériences partagées par des collectifs dans des espaces précis : « pour se souvenir, on a besoin des autres ». « Les autres », ici, peuvent être aussi bien les voisins – du territoire – que « les autres Noirs » en général.

Pour les intellectuels militants de la cause noire dans le Pacifique, la recherche d’une identité fédératrice entre individus et groupes sociaux parfois fort éloignés, géographiquement et socialement, est passée par le rapport au territoire. Il existe en effet des modalités de peuplement spécifiques au Pacifique, qui ont permis l’élaboration d’un discours commun autour des notions de territoire et d’histoire du peuplement de ce territoire : celui-ci s’intensifie à partir des XVIII^e et XIX^e siècles, par des migrations individuelles ou familiales de descendants d’esclaves marrons, émancipés ou libérés, qui s’installent sur des terres de la Nation alors dédaignées par la société coloniale. Le peuplement s’organise le long des rivières, autour de noyaux de parentèle, et se caractérise par une grande mobilité des habitants. Pendant longtemps, la reproduction économique est assurée par une exploitation combinée des ressources locales, sans titres fonciers mais selon des normes orales précises d’appropriation de l’espace et des ressources, et des migrations de travail.

Ce passé commun dans un même « territoire-région » – concept-clé du principal mouvement noir dans la région sud du Pacifique, le *Proceso de Comunidades Negras*, PCN –, bien qu’avec des modalités locales extrêmement diverses d’un lieu à l’autre, sert de fondement à l’élaboration du nouveau discours identitaire. Les éléments « historiques » sont en effet repris par la plupart des observateurs qui y associent d’autres traits, d’ordre culturel et religieux (le chant, la danse, les rituels de deuil), afin de « décrire » une identité propre aux communautés noires du Pacifique, laquelle est alors donnée comme argument lors des revendications territoriales.

En une dizaine d’années s’est forgé une sorte de consensus entre les savants, les dirigeants et les leaders locaux, autour de l’équation identité-territoire-mémoire⁵. En gros, l’identité est donnée par le rapport au territoire, lui-même produit d’une histoire spécifique qu’il s’agit de « récupérer » et de mettre en valeur. La voie est

alors tracée pour les militants. Il faut reconstruire localement les « histoires de territoire », en ayant recours à la mémoire collective des « communautés noires » de base, avec un double objectif : se doter d'arguments recevables par le gouvernement pour revendiquer les territoires géographiques, poser les fondements d'une véritable « identité noire » alors en pleine ébullition⁶.

Ce transfert du territoire vers l'identité, à travers la mise en mémoire, a des conséquences immédiates. Le territoire, dans son acception juridique de la Loi 70, est un espace fini, délimitable. L'assimilation de la logique identitaire à la logique territoriale fait de l'identité une « propriété » également délimitable et non superposable. De même que deux territoires ne peuvent se superposer, deux identités ne pourront se combiner. On s'approche alors d'une logique de répartition (des territoires, mais aussi des attributions identitaires, des droits) entre groupes distincts, de côtoiement entre deux ou plusieurs entités discrètes, c'est-à-dire une logique d'inclusion/exclusion, pour savoir qui est/n'est pas susceptible de participer à l'une ou à l'autre. Or ces nouvelles façons de se voir – et se donner à voir – ne correspondent pas aux conditions historiquement construites dans lesquelles se réalisaient les relations entre personnes d'adscptions identitaires certes variées mais le plus souvent souples et non exclusives.

MÉMOIRE ET EXCLUSION/INCLUSION : LES RAPPORTS AVEC LES AUTRES

Les rapports avec les Indiens résultent d'une longue histoire de voisinage dans certaines régions (Chocó), ou au contraire de profonde méconnaissance et méfiance dans d'autres (littoral sud). Dans l'un et l'autre cas, des mécanismes sociaux – discussions lors des fêtes, compérage, sorcellerie, conseil des anciens – permettaient de réguler les relations (échanges techniques ou commerciaux), d'entériner les rares unions, de gérer les éventuels conflits d'accès aux ressources, avec parfois des issues violentes quand aucun des mécanismes ne fonctionnait⁷. Dans le fond, la logique des relations reposait sur le fait que tous partageaient un même espace globalement marginalisé par la société nationale, et que les régulations et négociations devaient s'établir sur un mode interpersonnel, ou tout au plus inter-villages ou inter-rivières, en tout état de cause loin des canaux institutionnels nationaux (justice, administration). Jamais explicitée ni dénommée, l'appartenance commune à un même espace formait un cadre de référence au sein duquel pouvaient diverger les modes concrets d'appropriation des ressources, sans pour autant ériger de frontières stables et reconnues entre les groupes : généralement cantonnés en amont, vers les piémonts aux sources des rivières où ils s'étaient retirés devant l'arrivée des noirs, les Indiens pouvaient cependant exploiter par moments le littoral (Cauca), s'établir durablement en zone intermédiaire (dans le Nariño), ou partager des territoires imbriqués avec les populations noires installées (Chocó,

Valle). La mobilité des uns et des autres, et l'existence de « terres vierges » possibles à conquérir, rendait le dispositif territorial d'autant plus viable⁸.

Avec la Loi 70 de 1993, chacun est sommé de définir « son » territoire, et d'en exclure l'autre sur des critères ethniques et géographiques. Pour les territoires collectifs, il faut être noir, rural, riverain, du Pacifique, et pour les réserves, indien, organisé en *cabildo* (conseil censé représenter l'« autorité traditionnelle »), sur les territoires ancestraux, etc. La fluidité spatiale et temporelle qui caractérisait le système antérieur n'est plus de mise, et les frictions s'exacerbent au moment de fixer des limites, sur le terrain ou sur une carte. Déjà dans le département du Cauca, et plus récemment dans celui de Nariño, des conflits ont tourné aux actes de violence. Jusque-là rien que de très et tristement « classique » : la normalisation foncière implique des exclusions territoriales contre lesquelles réagissent les intéressés. La nouvelle législation est relayée par le discours identitaire qui ignore les modes souples de négociation pour ne retenir que les éléments de distanciation face à l'autre désormais considéré comme un concurrent territorial. La logique territoriale importée a pris le pas sur les autres registres de compréhension du monde, et des relations de soi au monde environnant.

Plus grave, le discours élaboré dans la sphère savante – celle des juristes et des politiques dans un premier temps, des scientifiques (principalement sociologues et anthropologues) ensuite – cherche à s'appliquer de façon univoque à travers les leaders, mais aussi les avocats, voire les fonctionnaires sympathisants de l'une ou l'autre des deux parties. Au discours de l'ancestralité des noirs s'oppose celui de l'autochtonie des Indiens, dans les deux cas autour de l'enjeu territorial, au mépris des autres dimensions qui avaient jusqu'alors régi les échanges, les relations ou même les conflits. Pourtant à la base, les habitudes persistent et les négociations suivent un autre rythme, cherchant des compromis ou des issues à des problèmes territoriaux concrets. Je n'en citerai que quelques exemples.

Dans la baie de Tumaco (littoral sud), un groupe réduit de familles indiennes habite depuis une quinzaine d'années aux abords d'un village inscrit dans un territoire collectif de communautés noires, en cours de constitution. Au moment de cartographier le territoire, d'en faire l'histoire et la description géographique, ce groupe de résidences « fait tâche » aux yeux des assesseurs, qui en font « un problème interethnique ». Les avocats de la partie indienne leur conseillent de réclamer leur espace de vie en réserve, ce qui leur permettra d'accéder à des transferts de ressources gouvernementales, d'accueillir d'autres résidents et, qui sait, d'agrandir postérieurement leur réserve. L'autochtonie historique « des Indiens », compris ici comme entité ethnique globale, légitime à leurs yeux cette demande, faisant de ce fait abstraction de l'installation récente de ce groupe précis de personnes, venues d'une centaine de kilomètres plus au nord et sans attaches familiales dans la région. Pour leur part, les assesseurs des communautés noires poussent à la revendication complète du territoire, qu'elles occupent « ancestralement » depuis plus d'un siècle et sur lequel elles ont certes accueilli ces familles, mais sans aucune promesse ni accord de partage territorial. L'expulsion des Indiens est même envisagée (Rivas,

2000). Alors que le ton monte entre les assesseurs des deux parties, les réunions informelles, sur place, débouchent sur un accord : les familles indiennes peuvent rester si elles n'accueillent pas à l'avenir d'autres parents ou familles sur le territoire (sauf par union, bien entendu). Elles seront membres à part entière du « territoire collectif des communautés noires » et participeront aux instances de gouvernement et négociation locales, sans que leur identification ethnique « indienne » n'apparaisse comme un obstacle à leur insertion. L'histoire du village, dûment reportée dans le dossier de sollicitude du territoire, mentionnera leur présence et leur participation. Dans la mise en récit, les « sujets de mémoire » – les habitants – n'ont pas lié appartenance territoriale et identité ethnique, et surtout pas subordonné l'une à l'autre. Les assesseurs s'en retourneront à leurs écritures, non sans prévenir leurs ouailles respectives des dangers à frayer avec « l'autre ».

Le même cas de figure s'est présenté dans un territoire collectif voisin (río Mira), cette fois pour intégrer des colons blancs, venus individuellement il y a une vingtaine d'années et formant désormais un noyau de résidence, avec déjà quelques unions matrimoniales avec leurs voisins, noirs. Là aussi, les assesseurs y voyaient un problème « interethnique », puisque des personnes blanches ne pouvaient, selon eux, intégrer un territoire de communautés noires. Là aussi cependant, les résidents directement intéressés avaient résolu la question, ou plutôt ne l'avaient même pas posée : la co-résidence ancienne, le partage des tâches collectives et l'implication égale des uns et des autres dans les affaires locales justifiaient de l'intégration des agriculteurs blancs dans le futur territoire, sans qu'il soit nécessaire ni souhaitable de faire référence à leurs identifications ethniques différentes (cf. Hoffmann 2000). Dans ce cas précis, la mémoire locale fait sens en des termes qui ne sont pas ceux de l'histoire globale, les clivages ethniques ne sont pas « utiles » à l'entendement du monde local, territoire et identité « fonctionnent » séparément⁹.

Dans ces deux cas, l'expérience de vie commune a joué au-dessus – ou à côté – des autres appartenances, ethnique principalement. Le territoire réunit des individus (ou familles) aux apparences raciales différentes sans que cette différence soit socialement pertinente à ce moment précis de leur histoire. D'ailleurs, plus que le territoire, c'est le groupe des proches qui est pertinent, celui qui partage certes un espace commun, mais sans vision « territoriale » finie et délimitée. Dans les reconstructions historiques exigées par le dossier de demande de titularisation foncière, la mémoire collective a privilégié les relations sociales de proximité, établies depuis une ou deux générations, plutôt que celles, globales et historiques, qui tendent à opposer indiens, blancs et noirs. En constituant des Conseils communautaires, comme l'exige la Loi, les habitants s'adaptent au territoire pour garantir leurs droits fonciers, mais refusent la logique ethnique. Ils transgressent une partie du discours et posent ainsi les prémisses d'un autre discours possible.

Mais ces cas ne sont pas non plus la règle. Dans une rivière voisine, le río Mejicano, la configuration sociale, ethnique et territoriale est distincte. Dans sa partie amont, les terrains forestiers, réserves de chasse, bois et cueillette, étaient traditionnellement sous contrôle du village de Santa Rosa, créé il y a 120 ans environ

par des migrants de la région voisine de Barbacoas, eux-mêmes descendants lointains d'esclaves de cette région minière (or). Depuis une vingtaine d'années, quelques familles d'Indiens awa sont arrivées du piémont, séjourner saisonnièrement puis durablement. Les terrains forestiers devinrent frontières, chacun surveillant l'avancée de l'autre. De multiples pratiques de marquage territorial sont alors utilisées pour signifier les limites à ne pas dépasser de part et d'autre. La pose de pièges pour les animaux, la chasse, la coupe de bois, le traçage de chemins, sont autant de symboles forts de l'appropriation, à respecter sous peine de représailles. D'autres pratiques, telle l'échange de produits de chasse (des Indiens) contre des produits manufacturés ou des services (un hébergement, une rédaction de lettre), confirment l'accord d'une coexistence « sous surveillance » mutuelle. Les frictions dégénèrent parfois -ces dernières années : un homicide, une maison brûlée-, mais à chaque fois les échanges recommencent entre les groupes familiaux, après accord tacite d'une répartition territoriale toujours fragile et très contrôlée.

Ici l'altérité est donnée comme « fondamentale » et « naturelle » par les uns et les autres, les noirs qualifiant d'ailleurs leurs voisins indiens (*awa*) de « *naturales* », les différenciant nettement des communautés indiennes installées sur les réserves pourtant voisines de quelques kilomètres seulement (*eperara-siapidara*) et qualifiées, elles, de « *indígenas* ». Dans les récits individuels et collectifs élaborés lors des réunions de constitution du « territoire collectif des communautés noires » du río Mejicano, les sujets soulignent toujours les différences « culturelles » : ils ne mangent pas comme nous, ils ne se marient pas comme nous, ils n'habitent pas comme nous, etc. La mise à distance géographique est perçue comme inévitable et nécessaire pour « éviter les problèmes », même si les limites territoriales restent floues et sujettes à renégociation permanente. Il ne s'agit pas tant d'exclusion ou de rejet que d'établir des règles de côtoiement pacifique. Ainsi les « *naturales* » ont pu s'installer au départ sur les terres forestières « des noirs » sans conflit ouvert, dès lors que ces terres, géographiquement éloignées du village, ne représentaient pas un enjeu vital pour Santa Rosa. Ainsi, également, quelques familles « *indígenas* » *eperara-siapidara* se sont-elles installées sur le bras de rivière voisin, avant de demander, et d'obtenir rapidement d'ailleurs, une petite réserve. Mais dans l'un et l'autre cas, les choses se gâtent dès que l'espace frontière s'amenuise et que la proximité des espaces travaillés met en péril l'accès aux ressources nécessaires à la survie. Alors la notion de territoire s'impose et chacun surveille ses limites.

Ici, contrairement aux cas précédents, on est clairement dans une logique de superposition des définitions ethnique et territoriale, conforme au discours officiel comme à celui tenu par les dirigeants nationaux, de part et d'autre. Il existe cependant une nuance : il n'y a pas, au départ, d'assimilation claire entre identité et territoire, mais plutôt des différences ethniques et des différences territoriales, dans un espace globalement partagé et une ambiance de contrôle mutuel teinté de méfiance. En cas de raréfaction de la ressource-terre, ces différences en viennent à coïncider, aboutissant à une superposition des limites – ethniques et

territoriales – et à l'érection d'une « barrière » ethnique explicite. La coïncidence des discours local et global renforce encore cette barrière.

Le même processus se retrouve fréquemment dans le cas de compétition territoriale entre « communautés noires » réclamant un territoire au voisinage de grandes propriétés appartenant à des blancs, dans ce cas des planteurs (palmiers à huile) ou des éleveurs, le plus souvent résidant dans les grandes villes du pays. Si le conflit est clairement foncier, d'ordre socio-économique et politique, et relativement récent – une cinquantaine d'années tout au plus –, il s'inscrit toutefois, dans le discours local, dans une opposition « fondamentale » – fondatrice – entre « eux » et « nous ».

Au départ, cette opposition recouvre « les étrangers » qui entrent en concurrence avec les natifs, lesquels s'appellent aussi « les libres », faisant ainsi appel à un passé libre d'esclavage dans la région. Mais bien vite, l'assimilation étranger-blanc déplace le sens de l'opposition. « Les blancs » devient terme générique pour signifier tout à la fois les grands propriétaires, les riches, les étrangers à la région, les dominants. Il y a superposition en une même « catégorie » des nombreuses lignes de clivage qui peuvent exister dans la société locale. Le rapport de domination historique blanc/noir est tellement prégnant qu'il monopolise en quelque sorte l'éventail des représentations. L'histoire globale de l'oppression devient pertinente pour comprendre l'histoire locale des territoires. La différence « ethnique » blanc-noir est alors donnée comme « naturelle » et s'impose d'office aux autres possibles discriminants, fonctionnant comme un filtre pour l'interprétation des autres dimensions de la vie sociale. Même si d'une part, à l'intérieur de la catégorie « blanc » existent des sub-catégories¹⁰ qui entretiennent des relations différenciées avec les résidents noirs de la région, même si, d'autre part, les relations interpersonnelles entre gens de phénotypes différents ne s'épuisent évidemment pas dans cette image de l'opposition/domination, il n'en reste pas moins que la différence « ethnique », ou plus exactement, dans ce cas, socio- raciale, oriente toutes les autres : territoriales, économiques, politiques, culturelles, etc. En d'autres termes, dans l'ordre des représentations exprimées dans les « collectifs » noirs en lutte pour leurs territoires, la différence blanc-noir n'a pas besoin d'être « informée », décrite, pour fonctionner. Elle fonctionne « toute seule », elle est essentialisée. D'elle découlent les autres différences.

Ces divers cas montrent bien comment les frontières nous/eux oscillent sans cesse : entre le territorial et l'ethnique, l'ethnique et le social, le social et le racial, s'empruntant l'un l'autre les caractéristiques les plus efficaces pour ordonner le monde à un moment précis, dans un contexte donné. Il s'agit maintenant de voir comment en rendent compte les récits élaborés dans une situation bien particulière, celle de la mobilisation paysanne noire. Car si l'on a pu voir comment la mémoire locale tend souvent à privilégier la flexibilité et l'inclusion, ou le côté pacifique entre personnes ou groupes aux attributions identitaires différentes, il n'en reste pas moins que dans les versions finales « autorisées », elle pré-

sente une vision de relations « inter-ethniques », conforme au modèle exposé dans les textes (officiels ou militants, qui pour l'instant se rejoignent).

LE RÉCIT, LA MÉMOIRE ET L'OUBLI

La narration permet de présenter aux autres (le fonctionnaire, le dirigeant) et à soi-même, le système de représentation le plus à même de répondre aux attentes des institutions, et donc le plus susceptible d'assurer une certaine efficacité politique à court terme. Cette « normalisation » impose alors des oublis ou des silences, dont je retiendrai trois exemples.

Le premier concerne l'oubli des relations que l'on qualifierait aujourd'hui d'« inter-ethniques », entre blancs, indiens et noirs. Si l'on suit les textes législatifs ou les militants, tout se passe comme si les populations noires du Pacifique étaient « pures », non métissées, descendants directs des Africains importés il y a deux, trois ou quatre siècles. Les unions noirs-indiennes sont particulièrement tues, alors que, selon les généalogies recueillies dans la région, elles étaient assez fréquentes il y a encore peu : nombre de grands-mères finissent par être qualifiées d'indiennes à la fin de l'entretien, et les phénotypes variés, bien que non majoritaires, témoignent de mélanges biologiques évidents. Mais les systèmes d'union relevaient parfois de pratiques violentes aujourd'hui condamnées. Le rapt des femmes indiennes par les noirs et le viol des femmes noires par les blancs, même s'ils ne peuvent en aucun cas être assimilés¹¹, relèvent tous deux de situations de domination raciste et sexiste aujourd'hui injustifiables – quoique toujours présentes. En voulant « oublier » les pratiques douloureuses, on passe également sous silence les situations de contact non chargées de violence, et elles étaient apparemment nombreuses dans le Pacifique (cf. Losonczy 1997, Arocha 1999, Villa 1998, et les situations décrites ici).

L'oubli ici fonctionne en deux temps : le rejet de la violence passée et de la mémoire douloureuse (la situation de dominés, l'humiliation donnée ou reçue) impose le silence des circonstances mêmes de ces violences, à savoir les rapports entre personnes et groupes d'adcriptions ethniques diversifiées. Il coïncide alors avec le besoin actuel d'affirmer l'unité du groupe selon des critères d'identité ethnique, d'en nier donc la diversité socio-raciale. Cette coïncidence de deux logiques de mémoire – la plus ancienne et la plus actuelle, militante – autour d'un même « oubli » constitue alors une nouvelle violence collective faite à soi-même et à l'Autre, puisqu'elle débouche sur la négation des relations passées, et, surtout, sur l'assimilation de toute relation « interethnique » à un rapport de violence et de domination.

Le deuxième type d'« oubli » concerne ce que j'appellerais les solutions territoriales alternatives, inventées ou imposées mais qui représentent, de fait, des pratiques distinctes de celles prônées par les normes législatives et le discours militant sur le territoire. Ainsi les territoires résidentiels, imaginés par les résidents

du Mira pour intégrer dans le futur territoire collectif les paysans sans terres ; ou les territoires maritimes réclamés par les pêcheurs du littoral spoliés de leur territoire intérieur par les entreprises qui y ont installé des bassins de crevettes ; ou encore le territoire binational Equateur-Colombie qui intégrerait les familles de migrants de part et d'autre de la frontière ; ou finalement les territoires fragmentés et non contigus du haut Mira, pour tenir compte de la présence des plantations de palmiers à huile au milieu des terres paysannes. Autant de cas où le modèle territorial initial pourrait se modifier et s'adapter aux réalités locales, selon des propositions imaginées par les habitants eux-mêmes. Autant de situations limites que les récits locaux étaient à même d'intégrer dans leurs visions territoriales. Mais c'était là, selon les dirigeants, accepter les spoliations passées ou les écarts au modèle territorial posé comme fondement de l'identité, c'était donc renoncer à cette dernière. Les alternatives refusées, les conseils communautaires concernés n'ont eu d'autre choix que de réécrire leur histoire en terme de territoire contigu, maîtrisé, exploité « ancestralement », etc., c'est-à-dire selon le modèle qui devrait leur ouvrir la porte de la titularisation. Cette distorsion de la réalité revient à ignorer la capacité des populations paysannes et/ou résidentes d'agir sur leur propre monde. La simplification les rabaisse en quelque sorte au rôle d'exécutants d'une partition élaborée ailleurs. Cette violence symbolique est aussi violence politique, dès lors que l'imposition du modèle militant remet en cause l'autonomie du collectif local au nom d'une cause supérieure, et du même coup ignore les principes d'autorité de la parole qui fonctionnaient jusqu'alors (entre aînés et cadets, ruraux et urbains, intellectuels et paysans, natifs et étrangers).

Finalement, un troisième type d'oubli concerne la négation des adcriptions identitaires multiples et simultanées et l'imposition d'un profil identitaire unique. Lors des réunions des conseils communautaires, les intervenants s'expriment en tant que paysan une fois, ouvrier agricole de la plantation voisine une autre fois, ou encore « fils de » résident mais habitant la ville, client d'un patron politique local, matrone, institutrice, etc. Ces rôles différenciés, tout comme le statut et le prestige qui y sont éventuellement associés, légitiment le discours tenu, ou tout du moins expliquent l'argumentation aux yeux des autres. C'est ainsi que l'ouvrier agricole pourra mettre en avant sa « loyauté » face à la plantation voisine, même si en tant que « paysan noir » il en réproouve tout à la fois les pratiques de spoliation territoriale. Ainsi également que l'aîné – respecté et écouté pour sa « sagesse » – prônera la médiation pacifique avec les cultivateurs de coca, même si son activité de militant le pousse à exiger leur départ. Ainsi encore, dernier exemple, que l'institutrice du village justifiera l'intégration de non-natifs – qu'ils soient noirs, blancs, indiens ou métis – au nom de la solidarité locale, au-dessus des discours identitaires noirs qu'elle même excelle à tenir en d'autres lieux. À chaque fois, les arguments font appel à l'histoire du lieu, à une mémoire partagée et à un espace de proximité qui n'est (n'était ?) pas pour autant synonyme de territoire.

CONCLUSION : MÉMOIRE PARTAGÉE, MÉMOIRE GLOBALE

Le rapport au passé et à la mémoire se pose différemment selon les enjeux, les contextes et les niveaux de discours. Les habitants des rivières auront tendance à valoriser le passé récent, qu'il soit fait de conflits ou d'accords, c'est-à-dire celui qui agit sur le présent, celui dont « tout le monde se souvient » et sur lequel tout le monde peut opiner. La mémoire collective, à ce niveau, est une mémoire partagée, elle est associée à ce que Ricœur nomme « les proches », un ensemble non limité qui serait « à mi-chemin entre l'individu solitaire et le citoyen », là où « les jeux de distanciation et de rapprochement font de la proximité un rapport dynamique sans cesse en mouvement » (2000 :161). Proximité ne signifie pas consensus ou harmonie sociale, mais possibilité de rendre compréhensibles les dynamiques sociales – le plus souvent conflictuelles – dans un récit auquel chacun peut apporter, que chacun peut modifier, instrumentaliser, manipuler. Le cercle de proximité n'est pas réductible à la proximité géographique – le territoire –, socio-économique – la classe- ou culturelle. La notion de proximité dépasse les clivages simples, elle se fonde sur des réseaux croisés qui délimitent des sphères de relations plus que des frontières. Portée par la tradition orale, la mémoire collective partagée peut rendre compte de la complexité des situations vécues car elle fonctionne sur un mode flexible et en redéfinition perpétuelle. Elle se doit d'être digne de foi et crédible aux yeux des sujets qui la construisent, avant que d'être « vraie » et transmise à d'autres, extérieurs au cercle.

Le recours au temps long et à la « mémoire globale » est au contraire privilégié par les scientifiques et/ou les militants ethniques. En gommant les écarts au modèle, ils conditionnent la cohérence d'un « discours minimum commun », indispensable pour une large diffusion, tant auprès des populations directement concernées qu'envers les institutions qui gèrent les dossiers. La mémoire collective globale sera bientôt consignée par écrit, figée, et se légitimera par sa « vérité » et non sa crédibilité.

Si les deux modes de recours à la mémoire sont évidemment légitimes au regard de leurs objectifs distincts, il y a violence lorsque la mémoire partagée doit se plier aux injonctions d'un modèle dominant, fut-ce, dans le cas étudié, dominant dans la subalternité. « La ressource du récit devient ainsi le piège, lorsque des puissances supérieures prennent la direction de cette mise en intrigue et imposent un récit canonique par voie d'intimidation ou de séduction, de peur ou de flatterie » (Ricœur 2000 :580). Dans le cas des populations rurales du Pacifique sud colombien, depuis toujours diverses et complexes dans leurs compositions ethniques et identitaires, c'est l'oubli imposé de cette complexité qui fait violence, avant même de susciter la violence entre les groupes ainsi séparés. La simplification du récit entraîne un rétrécissement de la mémoire collective pour « coller au moule » de l'histoire autorisée, ici pour justifier de l'équation identité-territoire qui n'était au départ ni systématique, ni évidente.

Cependant, il nous faut préciser que dans les cas étudiés ici, ces « normalisations » de la mémoire répondent avant tout à une convergence d'intérêts entre leaders intellectuels et sujets de la mémoire, entre militants et paysans noirs menacés de perdre leurs terres et leurs espaces de vie s'ils n'obtiennent pas la titularisation de leurs territoires collectifs. La violence symbolique de l'oubli imposé s'efface alors devant les violences effectives perpétrées par des acteurs économiques ou militaires qui se multiplient dans la région depuis quelques années. Et les paysans sont alors les premiers à « reconstruire » leurs mémoires collectives afin de sauver ce qui peut encore l'être. Ainsi, ce qui peut être perçu comme une imposition par l'observateur extérieur que j'étais, le reste certes, mais intégrée dans une logique de négociation dans laquelle les « communautés noires » de base ne font pas que subir, mais construisent leur propre devenir, en acceptant et recherchant s'il le faut les compromis qui le déterminent.

Notes

- 1 Mais aussi, plus récemment, les diasporas ou les communautés trans-nationales, ce qui nous entraîne vers d'autres types d'idéologies, dont nous ne traiterons pas ici.
- 2 Ricoeur (2000) use du même terme de « mémoire obligée » dans un sens différent, pour signifier la dimension éthico-politique de la mémoire, celle qui concerne le « devoir de mémoire » – ou de l'oubli –, et qui s'inscrit dans une aspiration de justice à rendre, de dette à reconnaître, face à des victimes ou des événements jusqu'alors passés sous silence par l'histoire « officielle ». L'absence de référence à la traite et à l'esclavage, qui est une constante dans le Pacifique, relèverait de cet « oubli obligé » de Ricoeur (2000 : 580), qualifié de « mémoire en creux » par Losonczy (1996). Ce dont je vais parler ressortirait en partie de cette approche (mémoire obligée de la société globale face aux populations et individus historiquement discriminés), mais traitera plutôt de ce que Ricoeur appelle la « mémoire manipulée » ou imposée.
- 3 Ce travail fait suite à une première réflexion sur « la mobilisation de la mémoire », parue dans *Autrepart* n° 14, 2000, où j'abordais les relations entre mémoire orale et mémoire écrite, ainsi que les possibles retournements identitaires entre individus et collectifs noirs, indiens et blancs, toujours dans le Pacifique sud colombien. 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 références aux assemblées de Conseils communautaires 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.
- 4 Il y a bien entendu de multiples dimensions qui expliquent ces dynamiques politico-identitaires (cf. Gros 1993, Wade 1994, Hoffmann 2001, Agudelo 1999), je ne mentionne ici que celles qui m'intéressent directement.
- 5 La construction de ce consensus s'est faite avec la participation de multiples acteurs, sur des scènes variées, avec des échanges permanents que j'ai décrits par ailleurs (Hoffmann 2000).
- 6 Ce qui exclut *de facto* les individus non liés à un « territoire noir historique », tels les urbains, qui représentent pourtant désormais plus de la moitié de la population noire

nationale. Notons que cette « construction » à partir du territoire n'était pas la seule possible. La politique (autour du groupe Cimarron par exemple), puis la culture (groupes artistiques et culturels très actifs dans de nombreuses régions « noires ») avaient été sollicitées, dans les années 1970-80, mais ces projets ont avorté devant le pouvoir autrement plus fort des revendications territoriales pour mobiliser les « bases populaires » autour d'un projet identitaire.

- 7 Sans tomber dans l'illusion pacifiste (cf. Arocha 1999), on peut tout de même noter que l'extrême méfiance mutuelle entre les deux groupes ne se traduisait pas par des taux élevés d'actes de violence, ni d'homicides. Pour la complexité des relations noirs-emberas (cf. Losonczy 1997).
- 8 Les situations sont bien sûr beaucoup plus compliquées dans le détail : « les indiens » se répartissent en groupes ethniques divers, et sont perçus différemment par les villages noirs voisins selon qu'ils s'organisent en village et en réserve ou en peuplement dispersé sans reconnaissance officielle.
- 9 Ce qui ne veut pas dire qu'il en sera toujours ainsi, même pour ce territoire. La réinterprétation des situations est un processus permanent. Je me situe ici dans une perspective très synchronique, de comparaisons de plusieurs cas au sein d'une même petite région.
- 10 Aux dénominations ethnico-géographiques (*paisas, serranos, vallunos*) bien que recouvrant des spécialisations hiérarchisées dans l'ordre socio-économique local (commerçants, fonctionnaires, politiques, agro-industriels).
- 11 Contrairement au viol, le rapt de la femme se faisait souvent avec le consentement des intéressés, et de l'intéressée, comme dans de nombreuses régions d'Amérique latine et d'Afrique et d'Asie.

Bibliographie

- Agudelo, C. E., 1999, « Changement constitutionnel et organisation des mouvements noirs en Colombie (note de recherche) », dans *Problèmes d'Amérique Latine*, n° 32, janvier-mars 1999, Paris, La Documentation Française, pp. 43-51.
- Arocha, Jaime, 1999, *Obligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el pacífico colombiano*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia-CES.
- Barth, F., 1995 (1969), « Les groupes ethniques et leurs frontières », dans P. Poutignat, J. Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*. Paris, PUF.
- Bayart, J.-F., 1996, *L'illusion identitaire*. Paris, Fayard.
- De la Peña, G., 2001, « Territoire et citoyenneté ethnique dans la nation globalisée », dans *Les territoires de l'État-Nation en Amérique Latine* (M.-F. Prévôt Schapira et H. Rivière d'Arc, coord.). Paris, IHEAL Éditions.
- Gros, C., 1993, « Derechos indígenas y nueva Constitución en Colombia », dans *Análisis Político* n° 19, Bogotá.
- Gros, C., 1997, « Indigenismo y etnicidad : el desafío neoliberal », dans M.-V. Uribe et E. Restrepo (éditeurs), *Antropología en la Modernidad*. Bogotá, ICAN.
- Halbzachs, M., 1997 (1950), *La Mémoire collective*. Paris, Albin Michel.
- Hoffmann, O., 2000, « Jeux de parole et de mémoire autour des mobilisations identitaires dans le Pacifique colombien », dans *Autrepart* n° 14.
- Hoffmann, O., 2001. Flux et reflux des catégories identitaires. Une lecture des politiques foncières au Mexique et en Colombie, dans *Les territoires de l'État-Nation en Amérique Latine* (M.-F. Prévôt Schapira et H. Rivière d'Arc, coord.). IHEAL Éditions, Paris.
- Laclau, E. 2000. *La guerre des identités. Grammaire de l'émancipation*. Paris, La Découverte.
- Le Bot, Y., 2000, « Les revendications identitaires mènent-elles à la violence ? », dans *Sciences Humaines* n° 110, novembre 2000.
- Losonczy, AM, 1996, « Mémoires "nègres" : le creux et le plein », dans *Bastidiana*, 13-14.
- Losonczy, AM, 1997, *Les Saints et la Forêt. Rituel, société et figures de l'échange entre Noirs et Indiens Emberá*. Paris, L'Harmattan.

- Rivas, N., *La ACAPA y la Ley 70 (titulación colectiva) : hacia una institucionalidad ambiental ?* Informe final de investigación ICANH-COLCIENCIAS, 33 p. multigr, 2000.
- Sibony, D. *Le racisme, une haine identitaire*, 2001. Poche
- Villa, W., 1998, « Movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano, La construcción de una noción de territorio y región », *Geografía Humana de Colombia, tomo VI : Los Afrocolombianos*, Bogotá, Inst. Colombiano de Cultura Hispánica, pp. 431-449.
- Wade, P., 1994, « Identités noires, identités indiennes en Colombie », dans *Les Cahiers des Amériques Latines* n° 17, Paris, IHEAL, pp125-140.

RÉSUMÉ – RESUMEN – ABSTRACT

Les revendications identitaires ethniques s'accompagnent, le plus souvent, d'une réécriture de l'histoire afin de trouver et de prouver à soi-même et aux autres une place légitime au sein d'un ensemble plus vaste, en général la Nation. Dans des situations banales à identifications multiples (paysan, habitant, aîné, client, citoyen, femme...), le travail de mémoire militant néglige ces appartenances pour n'en retenir qu'une seule : celle liée à l'identification ethnique. On peut déceler des mécanismes de confiscation d'une identification sur les autres, mis en œuvre à travers le « travail de mémoire ». On pourrait alors parler d'une violence de la mémoire qui « contraint » et dans une certaine mesure mutile la complexité du social, en imposant des catégories exclusives les unes des autres.

Las reivindicaciones identitarias étnicas vienen corrientemente con una escritura nueva de la historia que permite que cada uno encuentre un lugar en un conjunto más extenso, en general la Nación, y lo demuestre a sí mismo y a los otros. En situaciones banales definidas de varias maneras (campesino, habitante, mayor, cliente, ciudadano, mujer...), el trabajo de memoria militante desatiende estas pertenencias únicamente

para, entre ellas, guardar una sola : aquella vinculada a la definición étnica. Se pueden detectar mecanismos de confiscación de una definición de los otros, aplicados a través del « trabajo de memoria ». Se podría entonces hablar de una violencia de la memoria que « obliga » y hasta cierto punto mutila la complejidad de lo social, imponiendo categorías exclusivas unas de otras.

The ethnic claims for identity are often accompanied by a rewriting of the history in order to find and to prove to oneself and to others a legitimate place within a vaster unit, in general the Nation. In ordinary situations with multiple identifications (peasant, inhabitant, elder, customer, citizen, woman...), the militant work of memory neglects these memberships to retain only one of them: the one which is related to the ethnic identification. One can detect mechanisms of confiscation of an identification on the others, put in action through the « work of memory ». One could then speak about a violence of the memory which « constrained » and to a certain extent mutilates the complexity of the social one, by imposing exclusive categories from each to other.