

L'émergence de la notion de patrimoine dans le cadre de revendications identitaires et territoriales (Pacifique colombien)

Odile Hoffmann

À première vue, les revendications territoriales actuelles des communautés noires du Pacifique colombien, en conflit avec l'État qui prétend conserver le contrôle de certaines zones au nom du « bien public », peuvent s'analyser dans la perspective d'un conflit autour du patrimoine : local et « communautaire » pour les uns, national et « public » pour les autres. L'étude devrait permettre d'analyser les conditions dans lesquelles se forge cette notion, ses diverses définitions selon les acteurs impliqués, et l'usage politique qui peut en être fait. Cependant, une révision attentive des sources d'information (articles de loi, dossiers de presse, entrevues, mes notes de terrain, etc.) montre que le terme est peu utilisé jusqu'à une date récente par les acteurs locaux. En effet, les sociétés noires du littoral Pacifique sont marquées par la précarité et le dénuement matériel, l'absence de droits de propriété reconnus, et une installation historiquement « récente », puisqu'il s'agit de populations allochtones par définition, descendantes d'esclaves importés jusqu'au XVIII^e puis « réfugiés » dans les basses terres depuis le XIX^e siècle. Elles sont donc a priori sans « patrimoine » selon les termes acceptés par la société nationale et le droit positif colombien : pas de « biens tangibles hérités » ; pas « d'ancêtres » mythiques qui justifieraient une appropriation symbolique ; pas non plus d'organisation sociale stable et complexe ou d'institutions qui organiseraient la transmission aux générations futures. En cela, ils diffèrent des populations

indiennes voisines, qui peuvent revendiquer l'autochtonie, ou des populations paysannes de l'intérieur qui s'appuient sur des institutions sociales avalisées par la législation nationale.

Si les populations noires n'ont pas de patrimoine, elles font en revanche elles-mêmes partie du patrimoine national et de sa diversité, aux côtés des ethnies indiennes, des fleurs, des forêts et des animaux¹ (comme l'a publiquement exposé M. Mayr, ministre colombien de l'Environnement, lors d'une conférence à Paris en janvier 2001). Objets et non sujets de patrimoine, elles feraient alors partie des « biens » de la Nation qui aurait en charge leur conservation et transmission aux générations futures. Le patrimoine fait donc référence à des biens tangibles et à la communauté nationale².

Pourtant, une autre utilisation du terme apparaît ces dernières années, lors de conflits entre l'État et des communautés indiennes organisées pour revendiquer des droits territoriaux et politiques. Les communautés exigent la reconnaissance par l'État de « leur » patrimoine et de leur capacité à le gérer. Elles se posent en sujet, et construisent à leur tour l'objet « patrimoine » autour des territoires, s'appuyant sur trois arguments forts : leur autochtonie, leurs pratiques d'exploitation « traditionnelles » et « durables », et leur organisation sociale et politique. Elles argumentent dans la lignée des positions tenues par les agences internationales (Convention 169 de l'OIT, Organisation internationale du travail) et n'hésitent pas à dépasser le cadre national pour en appeler aux droits des « peuples indiens d'Amérique ».

1. Article 72 de la Constitution de 1991 : « Le patrimoine culturel de la Nation est sous la protection de l'État. Le patrimoine archéologique et autres biens culturels qui constituent l'identité nationale, appartiennent à la Nation et son inaliénables, inembargables et imprescriptibles.... La Loi réglementera les droits spécifiques que pourraient avoir les groupes ethniques installés sur des territoires de richesse archéologique ».

2. Au Mexique, un projet de loi récent (*Iniciativa de Ley General del Patrimonio cultural*, de 1999) a provoqué un tollé dans les milieux académiques, puisqu'il réduisait le patrimoine aux objets « tangibles », évacuant ainsi de sa responsabilité certains domaines du patrimoine national (par exemple le patrimoine linguistique) ainsi que les sujets porteurs de ces patrimoines (les populations indigènes). Cette évolution a d'autant plus choqué que le gouvernement mexicain avait, dans un passé récent (1992), développé une politique novatrice autour de la gestion du patrimoine culturel par les groupes ethniques concernés (cf. Ariel de Vida 1994).

En analysant un conflit territorial récent entre l'État et les communautés noires du Pacifique³, je retrouvais les mêmes argumentaires que ceux développés par les Indiens⁴, sans pourtant qu'apparaisse la terminologie liée au patrimoine. C'est cette « anomalie » qui m'a intéressée. Pourquoi certains acteurs pourtant voisins – tant sur le plan géographique que politique – font-ils appel à des registres différents lors des négociations territoriales avec l'État ? Sur quoi reposent les constructions de discours et comment évoluent-elles ?

Après avoir précisé le contexte national qui a suscité la réinterprétation des demandes territoriales en termes « patrimoniaux », une deuxième partie analysera les conditions d'installation des populations noires sur les terres basses du Pacifique, c'est-à-dire leurs rapports à l'espace et au territoire. Une troisième partie pourra alors traiter, à partir d'une étude de cas, des négociations territoriales revues sous l'angle de la patrimonialisation.

I La nouvelle donne législative des années 1990 et les organisations politiques

Dans un contexte national de crise politique aiguë, une assemblée constituante est élue, en 1989, pour rédiger une nouvelle constitution qui sera adopté en 1991. Entre autres innovations, celle-ci accorde une grande importance à la participation populaire et confirme les politiques déjà entamées de décentralisation et démocratisation. Par ailleurs, sous l'effet des pressions internationales d'une part (les

3. Le travail de terrain a été réalisé en collaboration avec Nelly Rivas (2000), assistante de recherche dans le projet de coopération IRD-Univalle auquel j'ai participé, entre 1996 et 2000.

4. Contrairement aux normes éditoriales les plus fréquentes, je n'utiliserai pas les majuscules pour les noms relatifs à des groupes de population qualifiés en référence à des critères identitaires changeantes dans le temps et l'espace – indiens, noirs, blancs, marrons, libres –, ceci afin d'éviter leur réification en catégories par trop rigides (contrairement aux nationalités, caractérisées par des critères stricts d'appartenance, et pour lesquelles je conserve la majuscule).

grandes agences comme la Banque mondiale, l'Organisation internationale du travail ou la Banque interaméricaine de développement, mais aussi les organisations non gouvernementales, ong), des mobilisations populaires de l'autre, la Constitution reconnaît la multiethnicité et le caractère pluriculturel de la Nation colombienne⁵. Elle institue de nouveaux droits pour les populations « ethniques ». Pour la première fois, les Noirs sont considérés comme un « groupe ethnique », et une loi spécifique leur est consacrée deux ans plus tard : la Loi 70 de 1993.

Cette Loi reconnaît des droits fonciers à une catégorie restreinte de la population, dénommée officiellement « communautés noires » ou « afrocolombiennes »⁶ : les populations rurales qui vivent dans la région littorale du Pacifique (figure 1), en général installées le long des rivières, sur des « terres de la Nation » qu'elles occupent « ancestralement » avec des « pratiques traditionnelles de production ». Ces « communautés noires », - les habitants des rivières - doivent alors s'organiser pour revendiquer des « territoires collectifs » qu'elles devront délimiter et décrire, en accord avec leurs voisins (voir plus loin). Elles devront ensuite se constituer en « Conseils communautaires », qui seront désormais les instances légitimes chargées de la gestion de ces territoires, avalisés par l'Institut colombien de réforme agraire - Incora.

Pour ces populations historiquement et géographiquement marginalisées dans la Nation, sans droits fonciers ni institutions collectives reconnues, les innovations sont de taille, et les problèmes à leur mesure ! Mais effectivement, depuis 1993, des organisations locales se constituent, des ong ou l'Église catholique leur apportent leur soutien, les réunions se multiplient, les leaders orientent les débats et peu à peu les terres basses du Pacifique se couvrent de nouveaux « territoires collectifs de communautés noires » (tableau 1). Sur une zone totale de 10 millions d'hectares (la région littorale du Pacifique), 70 % constitueront à terme une vaste région « interethnique », de réserves indiennes et territoires collectifs des communautés noires.

5. On estime la population indienne à 2 % de la population nationale, alors que les populations noires et mulâtres représenteraient 18 % de la population, selon une enquête récente du Dane, organisme officiel chargé des recensements en Colombie (ENH, *Encuesta Nacional de Hogares*, 2001, non publiée).

6. Les termes entre guillemets sont ceux utilisés dans les textes législatifs.

Superficie en millions d'hectares	Territoires collectifs	Réserves indiennes
Previsions à terme	4,7	2,5
Actuels	1,3 fin 1998 2,7 en mai 2000	2,5

Source : Incora, *División de Comunidades negras*, sept 2001, non publié.

■ Tableau 1
État d'avancement des titularisations dans le littoral Pacifique, février 2001.

Le reste est couvert par les parcs et réserves naturels, les propriétés privées, les zones urbaines et les infrastructures.

La loi précise (chapitre 4, article 20) : « la propriété collective sur les surfaces concernées par cette Loi devra être exercée en conformité avec la fonction sociale et écologique qui lui est inhérente. En conséquence, les titulaires devront assumer les obligations de protection de l'environnement et des ressources naturelles renouvelables et contribuer, avec les autorités, à la défense de *ce patrimoine* ». Notons bien le pronom neutre « ce », qui n'attribue pas le patrimoine aux titulaires, mais dissocie au contraire l'objet du droit (les terres) des sujets (les bénéficiaires du droit collectif).

C'est dans ce cadre, très vite résumé, qu'il faut comprendre ce qui suit.

■ Retour en arrière : l'histoire particulière de l'installation des populations noires sur les terres basses du Pacifique

Peuplement et appropriation : la spécificité des populations noires dans les basses terres

Jusqu'au XIX^e siècle, la côte du Pacifique reste ignorée du centre du pays et des colons qui peuplent les vallées et plateaux interandins.

Couvert de forêts tropicales et traversé de multiples rivières, le littoral devient zone de refuge et destination des populations noires qui quittent les régions de colonisation ancienne pour se diriger vers ces zones « libres » dès avant l'abolition de l'esclavage qui date de 1852 (les marrons, les libres), et plus encore après (les esclaves émancipés). Les terres basses du Pacifique étaient alors peuplées de groupes indiens (Embera et Waunana au nord, Awa au sud), qui se retirent vers l'amont à mesure de l'arrivée des Noirs sur les rivières, sans conflit ouvert. La terre ne manque pas, et chacun, semble-t-il, respecte les espaces des autres.

Domaine des Noirs « libres » ou « natifs » comme ils s'appellent eux-mêmes, le littoral n'a pas connu le système de l'esclavage, ni celui des grandes plantations. Il reste, jusqu'à la moitié du XX^e siècle, une zone marginale dans le pays, sans voies de communication autres que les rivières, sans colonisation blanche sauf dans les quelques placers miniers des piémonts et les quelques bourgs côtiers. Sur le plan juridique, ce sont des « terres de la Nation », élevées au rang de réserves forestières en 1957, l'État pouvant ordonner ponctuellement des concessions ou des « soustractions à la réserve forestière » à des fins d'élevage, d'exploitation de bois et, plus récemment (années 1970-1980), de plantation de palmiers à huile. Les populations noires y résident sans titre foncier légal, mais sans concurrence non plus.

Les sociétés noires des basses terres s'organisent en peuplement linéaire le long des rivières (figure 2, dans sa partie nord), en petites unités villageoises (50 à 200 personnes). Au-delà du village, la rivière est l'unité sociale de base. Elle fut longtemps une aire d'alliances matrimoniales privilégiées, et la sphère des principaux circuits d'échanges (les produits maritimes en aval, forestiers en amont, cultivés le long des berges, de chasse vers l'intérieur, etc.). La rivière est l'espace de référence identitaire – je suis de telle rivière, plus que de tel village ou de telle famille – et correspond le plus souvent, avec la Loi 70, aux territoires collectifs tels qu'ils se délimitent peu à peu.

Les systèmes d'exploitation sont polyvalents : chasse, pêche, cueillette, agriculture pour la subsistance se combinent avec des activités d'extraction de produits forestiers vendus aux négociants de la ville de Tumaco (le caoutchouc et le corozo – noix aussi appelée ivoire

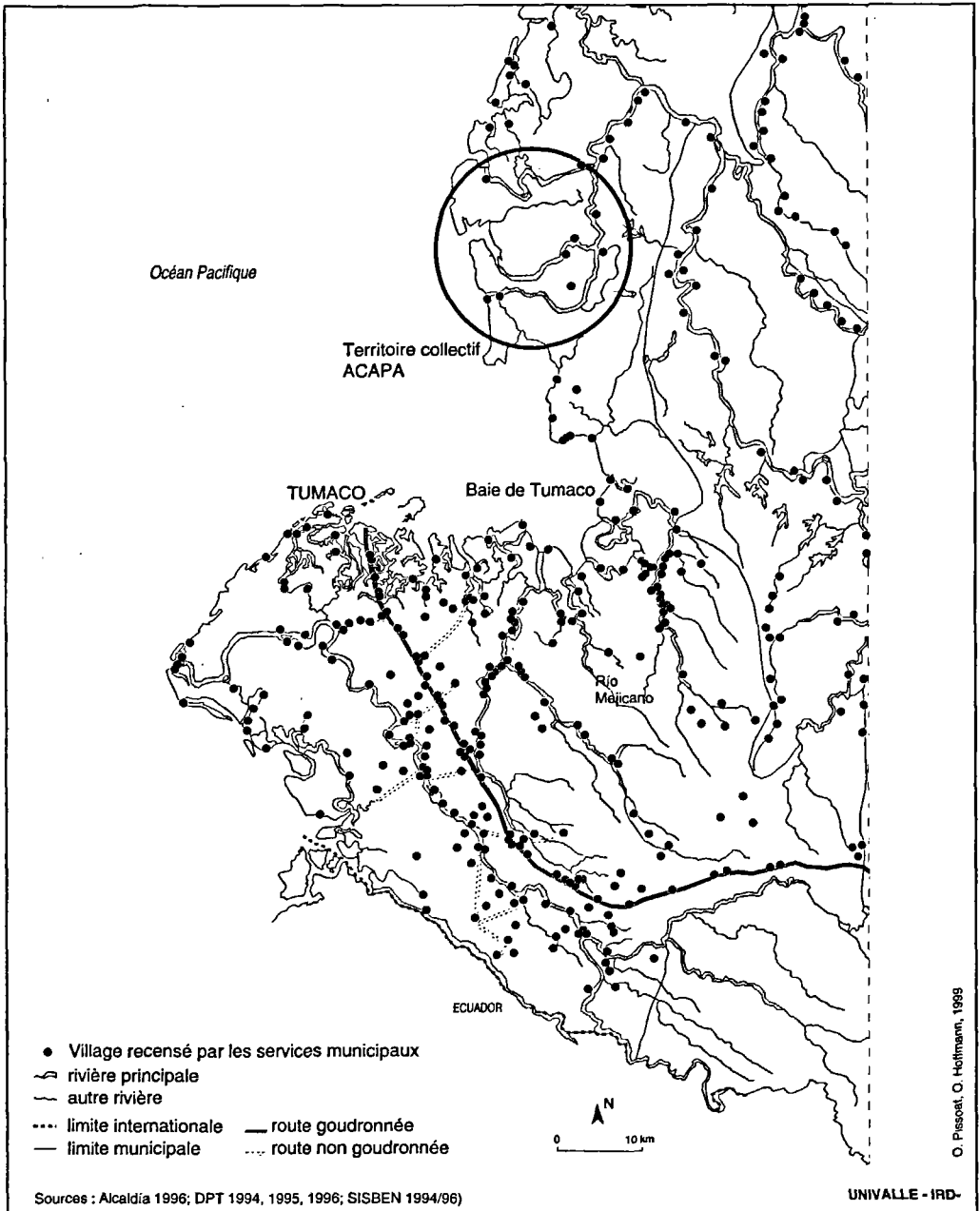


Figure 2
Le peuplement des rivières dans le littoral sud du Pacifique.

végétal⁷ – jusqu'aux années 1940, le bois d'œuvre jusqu'aux années 1975), du travail salarié ou de petit commerce en ville, que ce soit dans le pôle régional – Tumaco, 70 000 hab. en 1993 – ou par migration vers les capitales départementales de l'intérieur (surtout depuis 1975). Dans le Pacifique, l'extrême isolement du milieu rural et la connexion aux réseaux nationaux et internationaux sont toujours allés de pair. La grande mobilité des populations rend caduques les séparations strictes entre rural et urbain.

Les activités agricoles s'organisent en fonction des potentiels du milieu. Un transect transversal aux rivières montrerait la succession de parcelles de cultures annuelles ou pérennes sur les berges (maïs, banane, coco, canne à sucre), puis de cacao et manioc vers les interfluves, avec quelques parcelles de riz dans les bas-fonds. Dans un transect longitudinal d'aval en amont, la mangrove fait place aux cultures de berges déjà citées, puis aux cultures de canne à sucre (là où la marée ne se fait plus sentir) et à la forêt humide.

Les modes d'appropriation sont souples et, comme dans nombre de situations à travers le monde, ne s'appliquent pas tant aux espaces qu'aux ressources (les arbres, les cultures). Les premiers arrivés délimitaient des parcelles de culture sur les berges (riz, maïs) et de là, marquaient des portions qui s'étendaient vers les interfluves, sans limites précises ni pérennes. Un arbre, un chemin, un fossé, servaient de marqueur territorial le temps de l'utilisation de l'espace considéré, qui pouvait varier de quelques saisons à plusieurs générations selon le succès de l'entreprise.

Les possessions sont individuelles avec droits ouverts aux parents (famille élargie, transmission bilinéaire), mais ces droits ne sont ni exclusifs ni définitifs. Ils reposent en effet sur trois logiques complémentaires : celle de la parentèle (héritage), de la résidence, du travail. Un départ en migration, un abandon du village ou une rupture familiale suspendent et parfois annulent les droits d'accès. Au contraire, un immigrant au village peut demander de la terre et, au bout de quelques années de séjour et de participation aux travaux du village,

7. *Phytelephas seemannii*, dont les noix récoltées servaient à la fabrication de boutons et petits objets.

se la voit reconnue comme « propriété » transmissible à ses propres descendants.

Il y a donc des *biens, hérités et transmissibles*, dans le cadre d'une « communauté familiale élargie », mais soumis à renégociation si l'usage en est suspendu ou rompu (départ définitif, décès).

Les normes locales d'appropriation et de transmission, relativement stabilisées et connues dans les zones proches des rivières (les berges, l'habitat, les quelques biens matériels), deviennent beaucoup plus floues vers les interfluves forestiers d'une part, dans les zones côtières couvertes de mangroves d'autre part. Là, le respect du premier occupant domine, dans une logique d'espace infini à faible densité de population. Ce manque de normativité a été interprété par les observateurs comme la preuve d'une « propriété collective », qui ferait donc référence à une « communauté » qui en serait « propriétaire ».

Avant de nous intéresser au cas des mangroves, particulièrement éclairant à ce sujet, soulignons les éléments déjà présents, qui viendront plus tard alimenter le discours sur le patrimoine et les « communautés noires » : un mode spécifique de peuplement et d'appropriation, marquée par une *territorialité* qui combine *droits de possession* et droits d'usage, et une « *ancestralité* » revendiquée comme première, les indiens s'étant retirés dès les premières migrations de familles noires et parfois avant.

La place des mangroves

Les mangroves bordent tout le littoral sud du Pacifique, avec trois formations principales qui se succèdent du rivage vers l'intérieur : les formations à *Rhizophora* spp (aussi appelé localement mangrove « rouge », trois espèces) ; à *Avicennia* spp (mangrove « noire », deux espèces) et à *Laguncularia racemosa*. (mangrove « blanche », cf. Orlando Rangel et Lowy, 1993, et figure 3).

Les mangroves ont une place ambiguë dans les systèmes d'exploitation. Zone sauvage, zone refuge, dangereuse pour les « visions », ces êtres surnaturels qui l'habitent et peuvent nuire aux humains, elles sont aussi une zone de collecte (crabes, coquillages, tanins des palétuviers), de pêche et de coupe de bois, qui peut s'avérer déterminante pour la survie des familles.

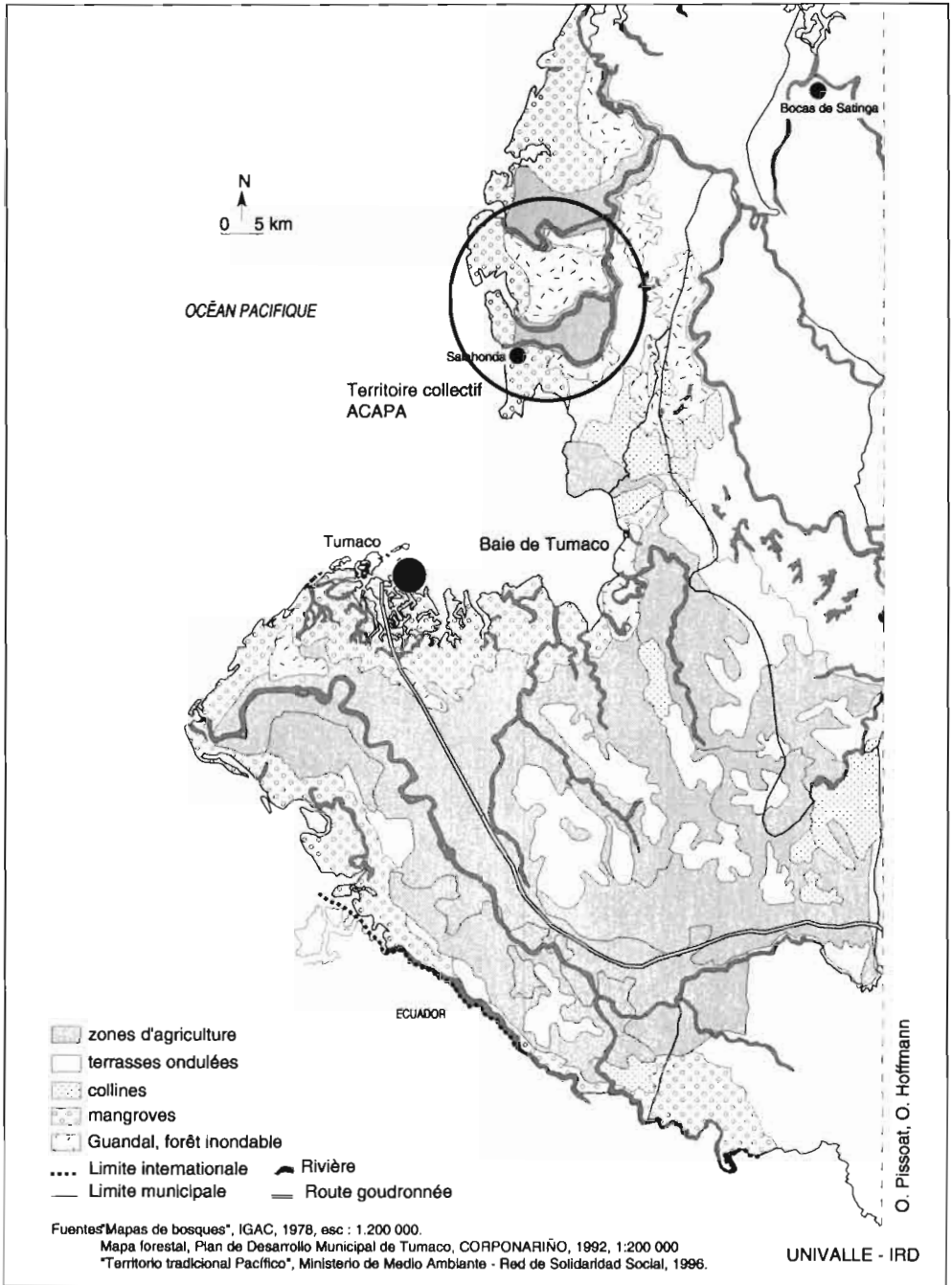


Figure 3
 Morphologie et usages du sol, 1992.

Une rapide analyse rétrospective indique que l'usage des mangroves est relativement « élastique », les habitants en modifiant le type et l'intensité en fonction de l'évolution des systèmes globaux d'exploitation, dont on a vu qu'ils étaient fort complexes.

Ainsi, en période de crise économique comme dans les années 1940 qui ont vu la fin de l'extraction de caoutchouc et de corozo, premières sources de revenus monétaires, les mangroves ont souffert d'une surexploitation des écorces de palétuviers (pour le tanin vendu aux négociants de Tumaco), provoquant par endroits une déforestation durable.

Dans les décennies 1960 et 1980, lorsque la noix de coco et le cacao suffisaient à garantir les ressources monétaires nécessaires à la reproduction des familles, les mangroves furent assez largement délaissées.

Dans les années 1990, avec la maladie de l'anneau rouge qui a décimé les plantations de coco, et le retrait des acheteurs de cacao, la mangrove fournit de nouveau les compléments indispensables à la reproduction domestique (coquillages et pêche) et est largement exploitée par les natifs.

Du point de vue des droits de propriété, les mangroves constituent, d'après les natifs eux-mêmes, une zone « d'accès libre » pour l'extraction « modérée », et pour les « locaux ».

La définition de « modérée » et de « locaux » est évidemment délicate, mais on peut la comprendre en négatif, c'est-à-dire lorsque des conflits d'appropriation se font jour. Trois exemples permettent d'apprécier la souplesse des normes en même temps que leur logique :

1. L'implantation de bassins d'élevage de crevettes, à la fin des années 1980 dans la frange de mangroves, au profit d'investisseurs industriels de l'intérieur du pays, a été violemment repoussée par les habitants de la rivière Mejicano, alors qu'au même moment, elle était subie, voire acceptée, quelques kilomètres au sud autour de Tumaco. Les natifs de la rivière Mejicano sont essentiellement des ruraux, alors que, dans le second cas, les habitants combinent activités rurales et urbaines et ne dépendent pas autant que les premiers des ressources de la mangrove.

2. Le réseau de ramassage et commerce de la *piangua* (coquillages de mangrove), tenu par les acheteurs équatoriens, est très contesté dans la baie de Tumaco – car accusé d'être la source d'une surex-

plotation –, alors qu'il est perçu comme positif et profitable par les habitants des rivières de la partie sud de la région, qui n'ont aucune alternative commercialisable.

3. Les habitants de Curay (baie de Tumaco), qui sont essentiellement pêcheurs, interdisent formellement l'accès de leurs zones de pêche aux armateurs industriels, violemment le cas échéant, alors que les habitants des villages voisins ne se sont pas organisés pour y faire face.

Sur à peine quelques kilomètres de distance, les modalités d'accès à la frange côtière et aux mangroves changent en fonction des contextes, et ce sont les rapports de force locaux qui déterminent l'effectivité des droits. En d'autres termes, la zone de mangrove fonctionne comme soupape de sécurité pour des systèmes ruraux polyvalents mais très fragiles. Tant qu'elles ne sont pas stratégiques et indispensables à la reproduction domestique, ces zones sont relativement libres d'accès. Dans le cas contraire, les mêmes logiques que précédemment (parenté, résidence, travail) régissent les droits d'usage, les mangroves s'intégrant alors pleinement aux « territoires » des rivières.

On le voit, souplesse ne signifie pas « non-droit ». Les mangroves aussi sont sujettes à des normes d'appropriation, mais, à la différence des terres de rivières, de façon non individuelle et définie en référence aux communautés riveraines.

Usages et pratiques de « développement durable »

Que ce soit pour les terres de rivières ou celles de mangroves, il y a donc appropriation « ancestrale » et par certains aspects « collective » des territoires occupés. Mais les textes législatifs ajoutent un troisième élément de définition du territoire : « le lieu d'installation historique et ancestrale des communautés noires sur des terres d'usage collectif, qui constituent leur habitat, et sur lesquelles elles développent actuellement leurs pratiques traditionnelles de production ». Ces pratiques sont définies comme « les activités et techniques agricoles, minières, d'extraction forestière, d'élevage, de chasse, de pêche et cueillette de produits naturels en général, qu'ont utilisées "traditionnellement" les communautés noires pour garantir la conser-

vation de la vie et le développement durable (*“auto-sostenible”*)» (loi 70 de 1993, article 2, alinéa 6 et 7, traduction et souligné OH).

Ainsi, les populations noires sont censées avoir utilisé et développé des pratiques d'exploitation garantissant un développement durable, et leur toute nouvelle légitimité foncière repose sur cette caractéristique. Or, les observateurs ont toujours noté la prédominance des pratiques d'extraction dans les terres basses du Pacifique, et notamment l'absence de toute pratique de conservation : aux yeux des natifs, le gibier est infini, il ne fait que « s'éloigner » parfois, rendant la chasse plus hasardeuse. De même pour les gros arbres désormais peu nombreux : il faut simplement « aller les chercher plus loin » (Del Valle, 1996). Il est rare d'entendre parler d'extinction d'espèces, encore plus de déforestation. En fait, dans un contexte de populations peu denses et très mobiles, il n'y avait aucun besoin de « protéger » et « conserver » les ressources. Les pratiques « traditionnelles » ont effectivement permis la conservation des milieux, mais par simple effet « démographique » et certainement pas par les techniques utilisées.

Aujourd'hui, la saturation des terres n'est pas encore atteinte mais le droit au territoire suppose le respect de pratiques conservatoires. Au cours du lent processus de revendication et titularisation des territoires, le rôle des leaders des organisations noires est alors de faire correspondre les discours et les pratiques, dans un double sens difficile à gérer :

- d'un côté, la conservation de la biodiversité est un réel enjeu qu'ils ont bien compris, et qu'ils essaient de faire passer auprès des paysans de base, notamment au travers des plans de gestion territoriale qu'ils doivent élaborer dans chaque nouveau territoire collectif. Le contexte a changé : les territoires sont finis et limités, la population augmente, les techniques d'exploitation changent (coco, palme, surexploitation forestière localisée). Ils cherchent donc à modifier les « pratiques traditionnelles » dans le sens d'un développement durable.
- d'un autre côté, ils connaissent l'efficacité du discours « pratiques traditionnelles » auprès des bailleurs et des politiques, et en usent abondamment, sans préciser que, dans ce cas, le « traditionnel » serait plutôt prédateur !

En d'autres termes, ils défendent les « pratiques traditionnelles » face à l'extérieur, puisqu'elles conditionnent la reconnaissance de leur existence en tant que « communautés noires », tout en essayant de les modi-

fier à l'intérieur. C'est du grand écart... En tout état de cause, la terminologie est désormais bien introduite dans les rivières, et incontournable lors des réunions des Conseils communautaires. « Biodiversité », « durabilité », « développement durable » entrent même dans les compositions musicales ou littéraires qui rythment les réunions.

■ Le conflit Acapa : la timide entrée en scène du patrimoine

Au nord de la baie de Tumaco, le territoire collectif Acapa (Association paysanne du Patía) s'est formé avec le concours et l'appui inconditionnel de l'Église catholique, dans sa ligne pastorale sociale noire. Le territoire concerne 31 villages, 3 300 familles et 99 000 hectares (figure 4). Il couvre la plus grande partie du delta de la rivière Patía, soit des zones de mangroves le long du littoral et des canaux côtiers, de la forêt inondable dite « guandal » (a « cuangare » ou *Otoba gracilipes*, « naïdi » ou *Euterpe olaracea*), et un autre type de forêt humide (« natal », formation végétale à *Mora megistosperma*) sur les collines et terrasses, où il est possible de défricher pour y cultiver du riz. En plus du travail urbain et des revenus de la migration, quelques parcelles de canne à sucre dans les interfluves, les activités de pêche, de chasse et de ramassage de coquillages fournissent les revenus monétaires indispensables. *A priori*, Acapa suit donc le « modèle » territorial tel que défini par la Loi : rural, pauvre, peu dense, etc. Les mangroves représentent environ 40 % de ce territoire.

Quand tout le dossier était prêt, en 2000, après quatre ans de travail de mobilisation et d'organisation des riverains, la décision officielle arrive : le territoire collectif est accepté, mais sans les mangroves. L'argument de l'Incora (Institut de la réforme agraire, en charge du dossier) repose sur le fait que les mangroves sont propriété de l'État : c'est une zone littorale, donc frontière, un « bien d'usage public » (« *bien de uso público* »), comme le sont toutes les zones situées au-dessous de la ligne de plus forte marée. Milieu stratégique et fragile, de haute valeur potentielle tant pour la sécurité nationale que pour sa biodiversité, la zone de mangrove appartient à la Nation tout entière

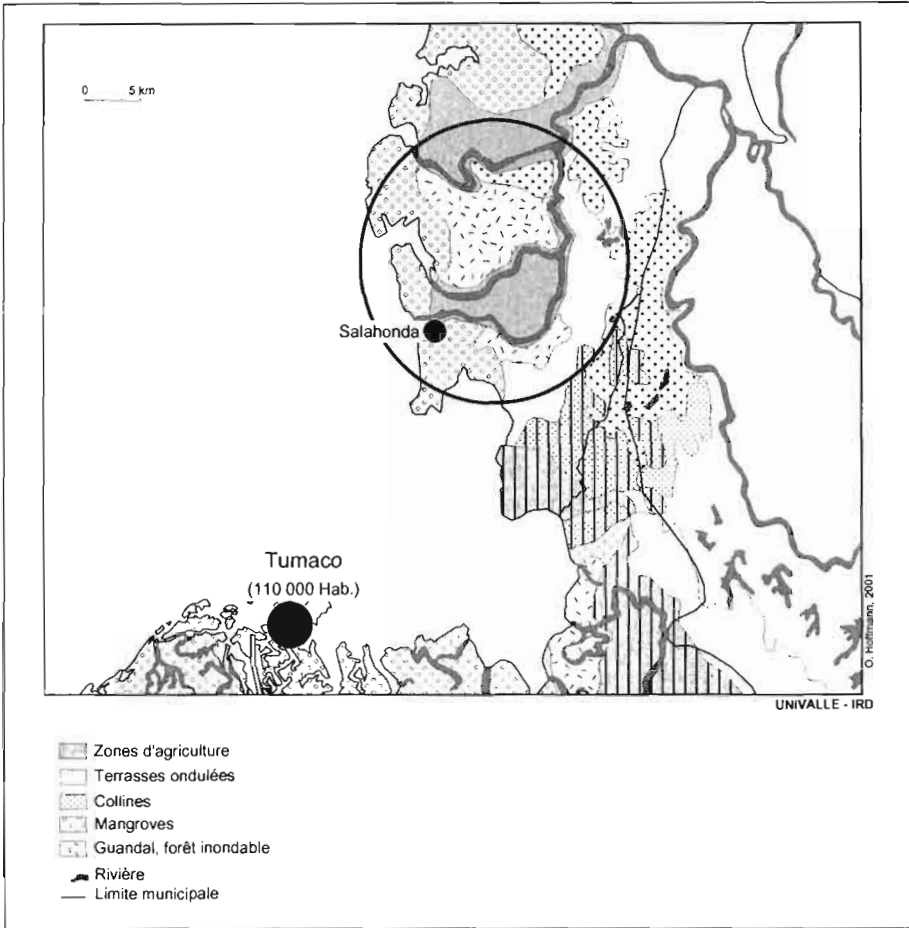


Figure 4
Le territoire d'Acapa, au nord de la baie de Tumaco.

et ne saurait être confisquée par un groupe ou une portion de la société. C'est un patrimoine naturel, propriété collective.

Pour le ministère de l'Environnement, également appelé à statuer sur le cas, « le principal obstacle à la titularisation (des mangroves) est sa nature juridique de « bien public ». Un bien public ne peut être donné par l'État sous forme privée. Tout en reconnaissant le bien fondé des droits territoriaux accordés dans le cadre de la Loi 70, le

ministère précise que « la législation spécifique aux communautés noires fait partie de tout un système ou ordre juridique avec lequel elle doit dialoguer ; la Colombie est un État de droit dans lequel l'application de la Loi 70 de 1993 ne doit pas empêcher l'application du reste du dispositif juridique colombien. Une mauvaise interprétation (des lois) pourrait conduire à des discriminations négatives à l'encontre du reste des Colombiens » (document du Ministère de 1999, cité par Rivas, 2000 :28).

Avec quelques nuances, les deux institutions placent au cœur de leur argumentation l'idée de « droit de propriété » associé à la Nation.

Acapa au contraire fonde son plaidoyer sur la capacité des seules communautés noires à protéger et gérer correctement ce milieu fragile, à l'exclusion des autres acteurs privés ou publics. Pour l'organisation, les mangroves représentent :

- des ressources indispensables à la survie des habitants ;
- des lieux d'exploitation « ancestrale » ;
- des milieux exploités selon des pratiques culturelles et des techniques qui ont permis sa permanence, au contraire des zones similaires « privatisées » dévastées par les bassins d'élevage de crevettes et la déforestation industrielle ;
- des lieux d'expression de l'identité culturelle : zone de refuge dans les temps anciens, domaine des visions qui veillent sur les habitants et écartent les dangers (et en attirent parfois), les mangroves sont une construction sociale. Elles participent à la définition même des communautés noires. Pivots de la territorialité des communautés du Pacifique, elles sont le fruit de pratiques culturelles de gestion durable, et ne sauraient être soustraites à la propriété collective sans en altérer le sens et la viabilité dans le futur.

Toujours selon les mêmes interlocuteurs (le conseil communautaire Acapa), les Conseils Communautaires seraient les seules autorités capables d'assurer la gestion et la conservation du milieu, dans un souci de développement global durable (i.e. économique pour les habitants). Dans le cas étudié, Acapa prétend ainsi assumer la fonction de régulation environnementale, en liaison avec les institutions officielles (les ministères, le municé), et demande à être reconnu comme « autorité environnementale ».

Le bras de fer s'organise, avec la mobilisation de tous les soutiens possibles de part et d'autre. Les institutionnels du secteur maintien-

nent leurs positions (ministère de l'Intérieur, de l'Environnement, Incora, procureur de la République), mais le Conseil communautaire d'Acapa est soutenu par ses assesseurs (l'Église), et par tous les conseils communautaires et organisations noires ethnico-territoriales du Pacifique.

Les mangroves se convertissent en symbole de l'identité des communautés noires rurales du Pacifique, en lutte pour la défense de leurs droits : elles sont un espace par définition « étranger » aux blancs, qui ne s'y sont jamais aventurés si ce n'est pour les surexploiter, aujourd'hui un espace de résistance aux injonctions du gouvernement et de la société nationale. Réactualisé lors de ce conflit, ce discours reprend une tradition bien ancrée, puisque les mangroves ont souvent été sujets de mises en scène théâtrales ou littéraires par des auteurs du Pacifique, et sont associées à des pouvoirs surnaturels qui en font le domaine exclusif des natifs (par exemple le Groupe de théâtre Manglar, à Tumaco en 1996).

Dans ce cas précis, en fin de compte, tout le monde s'accorde sur le fait que seules les « pratiques ancestrales et traditionnelles » ont permis le maintien des mangroves. Partout où ils ont été abandonnés au profit de techniques d'exploitation « modernes », les milieux fragiles ont disparu par surexploitation ou destruction pure et simple⁸ : lors des déboisements systématiques pour la collecte de tanin de palétuviers, lors de ramassages intensifs de coquillages, de coupe de bois de feu, de construction de bassins d'élevage de crevettes. À tel point qu'un accord est trouvé, pour une titularisation collective des mangroves « sous contrôle » gouvernemental quant à l'usage et la protection du milieu. Les deux parties s'engagent à respecter le « milieu », afin d'en assurer la « durabilité » et la transmission aux générations futures.

On retrouve là les termes de la définition minimale du patrimoine « naturel », c'est-à-dire dans le sens restreint d'un *capital de biodiversité*, conservé jusqu'alors grâce à des *pratiques spécifiques*, et que l'on cherche à *transmettre aux générations futures*. Mais cet accord minimal sur l'objet patrimoine repose sur un malentendu, puisque les deux parties divergent sur la notion de *titulaires*, c'est-à-dire des

8. On pourrait apporter là de nouveaux éléments, s'il en était besoin, au débat sur la tragédie des communs.

porteurs et bénéficiaires de patrimoine. Ils ne parlent pas au nom d'une même *conscience collective* à laquelle fait référence tout patrimoine.

Cette opposition dans les définitions (patrimoine naturel en référence à la communauté nationale pour les uns, construction culturelle et sociale de communautés spécifiques pour les autres) pose la question de l'inclusion du sujet dans l'objet. Et la prise en compte des sujets est toujours un acte politique, puisqu'elle exige un positionnement de ceux-ci dans la société nationale et dans les dispositifs légaux qui la contraignent. Dans le rapport de forces qui s'est établi entre l'État et les communautés noires au sujet des mangroves, c'est finalement la position de ces dernières qui a prévalu, mais au prix d'un compromis bancal : l'État reconnaît la capacité des communautés noires à gérer et transmettre *ce* patrimoine (et non pas *leur* patrimoine), mais n'accepte pas l'inclusion du titulaire dans la définition même du patrimoine.

Or, du point de vue des communautés noires, les mangroves correspondent à un « patrimoine » sous sa définition la plus sociologique : « ce qu'une société considère comme étant digne d'être transmis aux générations futures, ce par quoi "elle se reconnaît elle-même, trace ses limites, se définit comme une communauté ayant ses biens propres". Sa fonction sociale est de "faire exister une entité collective, laquelle est toujours abstraite, en la rendant visible métaphoriquement par l'exposition publique de ces biens qu'elle aurait de commun"⁹ ». Aujourd'hui dans le Pacifique, l'enjeu est bien là pour les communautés noires : se faire reconnaître comme un acteur social, culturel, politique, économique à part entière. Le débat sur les mangroves permet de visibiliser les communautés. C'est bien le moteur identitaire qui supporte le discours patrimonial, même si, dans le fond, les revendications sont d'ordre territorial et foncier. Pour de nombreux militants, l'ordre s'est même inversé : la lutte pour les mangroves est prioritairement identitaire et politique, le territorial est presque un prétexte. Il s'agit de conquérir des espaces de pouvoir, de s'affirmer comme porteur d'autorité capable de négocier avec les autres instances, d'entrer dans la compétition politique nationale comme un acteur légitime.

9. Bencharif et Milliot (2000), citant (dans l'ordre) : Micoud et Roux (1996) et Micoud (1995).

Les revendications patrimoniales sont d'ailleurs un outil politique que les indiens utilisent de plus en plus, dans des sphères qui dépassent de beaucoup le cadre national. Ils ont élaboré un discours plus complexe que celui des communautés noires à ce sujet, en articulation avec les textes discutés dans les arènes internationales. Pour eux, le patrimoine ne saurait être qualifié de « naturel ou culturel », ou encore de « culturel ou intellectuel », il est un tout, susceptible, sinon de « propriété » (concept occidental qu'ils récusent), au moins de « droits » attribués aux « peuples indigènes » pour sa protection et conservation (Simpson, 1997). C'est une nouvelle conception du droit public qu'ils aspirent à faire reconnaître par les instances nationales et internationales, qui sortirait de la logique de propriété pour mettre l'accent sur la possibilité de survie et de reproduction de leurs sociétés¹⁰. On doit toutefois remarquer que, en Colombie, ce discours patrimonial se développe beaucoup plus dans les mouvements indiens d'Amazonie que dans les autres cas. C'est en effet dans cette région que se forge la notion de « patrimoine de l'Humanité » à propos de la forêt amazonienne comme poumon de la planète (Da Lage et Métailié, 2000). Venue de l'extérieur, cette définition risque de faire perdre aux indiens une partie de leur autonomie, dès lors confisquée au nom de la haute cause de la conservation de la biodiversité. Dans un retournement stratégique de discours, au cours des dernières années, les indiens d'Amazonie s'approprient le terme et en précisent le contenu afin d'en conserver la maîtrise. Les communautés indiennes paysannes des hauts plateaux qui n'étaient pas, au départ, confrontées aux mêmes problèmes, le sont de plus en plus avec les interventions de l'État sur leurs territoires au nom du « bien public » (construction de grosses infrastructures, explorations pétrolières ou minières, etc.). Dans leurs luttes pour maintenir le contrôle territorial, ils cherchent alors à adopter un discours patrimonial susceptible de susciter l'adhésion des plus hautes instances, sur le modèle amazonien.

10. Cette aspiration n'est pas exclusive des indiens ou groupes indigènes, comme le montre cette définition du patrimoine adoptée dans le cas de la vallée du Buech en France : le patrimoine « est un ensemble d'éléments matériels et immatériels, permettant à leur titulaire de sauvegarder son autonomie et son identité et de s'adapter à un avenir prévisible » (cité par Humbert et Lefevre, 1992 : 291).

On retrouve la teneur des débats internationaux sur ce thème et leurs contradictions. La Convention de Paris, de 1972, insistait sur la valeur universelle du patrimoine naturel : c'est un bien commun. La Convention de Rio, 1992, privilégie au contraire les niveaux locaux et les droits des communautés (Cormier-Salem et Roussel, 2000). Autant la Déclaration des droits des peuples indigènes (1992) que la Convention de la Biodiversité (1992, particulièrement l'article 8j) « cherchent (à préciser) les formes légales de protection des savoirs, innovations et pratiques des groupes ethniques et communautés locales » (Ulloa, 2000). Mais les États ont plus de mal à adapter leurs discours et leurs législations. La Colombie, par exemple, essaie de conjuguer patrimoine culturel indien¹¹ et responsabilité de l'État : « la Cour constitutionnelle a déclaré comme un devoir de l'État la préservation et le maintien des connaissances, pratiques et innovations traditionnelles des communautés indiennes, pour être des biens qui font partie du *patrimoine* indien » (Sánchez, 1999 :405).

Pourquoi, dans le cas des communautés noires, le débat ne s'est-il pas orienté vers une interprétation « patrimoniale », alors que celle-ci paraît aujourd'hui la plus efficace ? Il y aurait plusieurs hypothèses. D'une part, le retard politique du mouvement noir (rappelons qu'il ne se structure qu'à partir de la fin des années 1980) ne lui permet pas de « suivre » l'évolution des débats internationaux et de construire les discours locaux correspondants. D'autre part, les organisations noires observent une certaine prudence face aux dangers et aux ambiguïtés de la patrimonialisation. Pour l'instant, la priorité est donnée aux garanties territoriales et à la construction des acteurs politiques noirs, deux choses possibles dans le cadre du seul discours sur la propriété collective reconnue par la Constitution. Le mouvement noir n'a pas « besoin » du patrimoine. Bien au contraire, dans la mesure où cette notion est aujourd'hui accaparée par les mouvements indiens qui l'associent à l'autochtonie, il y aurait un risque certain à investir ce champ sémantique – et politique –, et à ouvrir ainsi un espace de

11. Un arrêt de la Cour constitutionnelle précise, à propos des communautés indiennes, que « les pratiques traditionnelles font partie de la diversité des options culturellement possibles [...], constituent une richesse à protéger et font partie du *patrimoine culturel* (OH : sans précision de titulaire) qui est inaliénable, inembargable et imprescriptible (Sánchez, 1999 : 401).

compétition avec les indiens. Même s'il en manipule déjà les éléments de discours – l'héritage, la protection / construction / conservation, la transmission, et surtout un « titulaire », c'est-à-dire une organisation susceptible de gérer le capital – le mouvement noir n'a pas, pour l'instant, les forces nécessaires pour construire un nouveau discours autour du patrimoine. Il n'en reste pas moins que ce dernier est désormais un puissant instrument politique, connu des leaders et dirigeants des organisations noires, et susceptible d'être utilisé si les conditions de négociation avec les instances internationales et les bailleurs de fond l'exigent.

Bibliographie

- ARIEL DE VIDAS A. 1994 —
Identité de l'autre, identité par l'Autre :
la gestion du patrimoine culturel
indien dans le Nord-Est du Mexique.
Cahiers Sciences Humaines, 30 (3),
p. 373-389.
- BENCHARIF L. et MILLIOT V., 2000 —
« Les zones d'ombre du patrimoine ».
*In Villes, patrimoines mémoires,
Action culturelle et patrimoines
urbains en Rhône-Alpes*, Lyon,
Édition La Passe du vent, DRAC.
- CORMIER SALEM M.C.
et ROUSSEL B., 2000 —
Patrimoines naturels : la surenchère.
La Recherche, 333 : 106-110.
- DEL VALLE J.I., 1996 —
« Prácticas tradicionales de
producción y ordenamiento
territorial » : 443-473. *In*
DEL VALLE J.I., RESTREPO E. (éd.)
*Renacientes del guandal. « grupos
negros » de los ríos Satinga y
Sanquianga*. Proyecto Biopacífico-
Universidad Nacional, 473 p.
- HOFFMANN O., 1998 —
« Les gens des rivières : redéfinitions
territoriales et modernité
dans le Pacifique colombien ».
- In* GUILLAUD D., SEYSSET M.,
WALTER A. (éd.), *Le Voyage
inachevé... Les espaces de la culture*,
Paris, Orstom-Prodig : 171-178.
- HUMBERT G.
et LEFEUVRE J.-C. 1992 —
« À chacun son patrimoine ou
patrimoine commun ? » : 287-296.
In JOLLIVET M. (éd.) *Sciences
de la nature, sciences de la société.
Les passeurs de frontières*.
Paris, CNRS Éditions.
- DA LAGE A.
et METAILIÉ G. (coord.), 2000 —
*Dictionnaire de biogéographie
végétale*. CNRS Éditions, Paris.
- MICOUD A., 1995 —
« Le bien commun des patrimoines »
*In École nationale du Patrimoine,
Patrimoine culturel, patrimoine
naturel*, Paris, La documentation
française.
- MICOUD A. et ROUX J., 1996 —
L'architecture en procès
de réhabilitation. Réflexion
sur l'appropriation patrimoniale
des traditions constructives,
Les annales de la recherche urbaine
n° 72.

ORLANDO RANGEL J.

et LOWY P., 1993 —

«Tipos de vegetación y rasgos fitogeográficos» : 182-198.

In LEYVA P., *Colombia Pacífico*, tome 1, Bogotá, FEN.

RIVAS N., 1999 —

«Modalidades de Acceso a la Tierra en el Pacífico Nariñense (Río Mejicano-Tumaco)».

In CAMACHO J., RESTREPO E. (éd.), *De monte, río y ciudad. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, ed. Fundación Natura, Ecofondo, Ican, Bogotá. 352 p.

RIVAS N., 2000 —

La Acapa y la Ley 70 (titulación colectiva) : hacia una institucionalidad ambiental ? Informe final de investigación ICANH-Colciencias, 33 p. multigr.

SANCHEZ E., 1999 —

«La tutela como medio de transformación de las relaciones Estado-pueblos indígenas en Colombia» : 381-412.

In ASSIES W., VAN DER HAAR G., HOEKEMA A. (éd.) *El reto de la diversidad*. El Colegio de Michoacán, México.

SIMPSON T., 1997 —

(en nombre del Programa para los Pueblos de los Bosques). *Patrimonio indígena y autodeterminación*. Documento IWGIA n° 22, Copenhague

ULLOA A., 2000 —

El Nativo ecológico : movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia. ICANH, Bogotá, multigr.